Догм.
1230 е/1

<36626467730013 S

<36626467730013

Bayer. Staatsbibliothek

NB

SAMMLUNG

THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER

DOGMENGESCHICHTE

BEARBEITET

VON

Dr. ADOLF HARNACK
ORD. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE IN MARBURG

ERSTER BAND

FREIBURG I. B. 1888
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK)

LEHRBUCH

DER

DOGMENGESCHICHTE

VON

Dr. ADOLF HARNACK

ORD. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE IN MARBURG

ERSTER BAND

DIE ENTSTEHUNG DES KIRCHLICHEN DOGMAS

ZWEITE
VERBESSERTE UND VERMEHRTE AUFLAGE

FREIBURG I. B. 1888

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR

(PAUL SIEBECK)

ZDb/148/643

Bayerische
Staatsbibliothek
München

*Das
Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen
behält sich die Verlagshandlung vor.*

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

DEM ANDENKEN

MEINES GELIEBTEN ZWILLINGSBRUDERS

AXEL HARNACK

WEIL. PROFESSOR DER MATHEMATIK AN DEM POLYTECHNICUM ZU DRESDEN

(† DEN 3. APRIL 1888)

GEWIDMET

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Die Aufgabe, die Entstehung des kirchlichen Dogmas zu beschreiben, welche ich auf den folgenden Bogen zu lösen versucht habe, ist bisher erst von wenigen Gelehrten gestellt und eigentlich nur von einem in Angriff genommen worden. Ich darf daher die Nachsicht der Kenner für einen Versuch erbitten, dem sich in Zukunft kein Dogmenhistoriker mehr wird entziehen können.

Ursprünglich wollte ich eine kürzere Darstellung geben; aber ich vermochte diese Absicht nicht auszuführen, weil die neue Disposition des Stoffes eine ausführlichere Begründung erforderte. Dennoch wird man in dem Buche, welches die Kenntniss der Kirchengeschichte in den Grenzen der gangbaren Lehrbücher voraussetzt, kein Repertorium der theologischen Gedanken des christlichen Alterthums finden. Die Mannigfaltigkeit der christlichen resp. der an das Christenthum herangerückten Erkenntnisse ist gerade in den ersten Jahrhunderten sehr gross gewesen. Schon desshalb war eine Auswahl geboten; dieselbe war aber vor Allem durch den Zweck der Darstellung gefordert. Die Dogmengeschichte hat nur über solche Lehren christlicher Schriftsteller zu berichten, die in weiten Kreisen giltig gewesen sind oder die den Fortschritt der Entwickelung befördert haben; andernfalls würde sie zu einer Sammlung von Monographien werden und dadurch ihren eigentlichen Werth verlieren. Dem Zwecke, die Entwickelung, welche zum kirchlichen Dogma geführt hat, nachzuweisen, habe ich Alles unterzuordnen versucht und daher z. B. weder die Details der gnostischen Systeme mitgetheilt noch die theologischen Gedanken des Clemens Rom., Ignatius u. A. im Einzelnen vorgeführt. Auch eine Geschichte des Paulinismus in der Kirche wird man in dem Buche vergebens suchen. Es ist eine Aufgabe für sich, die Nachwirkungen der Theologie des Paulus im nachapostolischen Zeitalter zu verfolgen. Die Dogmengeschichte kann hier nur Fragmente bringen; denn mit ihrer Aufgabe verträgt es sich nicht, die Geschichte einer Theologie zu pünktlicher Darstellung zu bringen, deren Wirkungen zunächst sehr beschränkt gewesen sind. Die Feststellung dessen, was in einer Zeit, in welcher

sich das Dogma erst gebildet hat, in weiten Kreisen giltig gewesen ist, ist allerdings ein sehr schwieriges Unternehmen, und ich darf wohl gestehen, dass mir die Ausarbeitung des dritten Capitels des ersten Buches am schwersten gefallen ist. Aber ich hoffe, dass die strenge Beschränkung im Stoff der Sache zu gut gekommen ist. Wenn diese Beschränkung den Erfolg haben sollte, dass das Lehrbuch, welches aus meinen Vorlesungen erwachsen ist, von den Studirenden im Zusammenhang gelesen wird, so wäre mein höchster Wunsch erfüllt.

Gegen das Erscheinen eines Lehrbuchs der Dogmengeschichte in der gegenwärtigen Zeit kann ein schwer wiegender Einwurf erhoben werden: wir wissen jetzt, in welcher Richtung wir zu arbeiten haben; aber eine Geschichte der christlich-theologischen Begriffe in ihrem Verhältniss zu den gleichzeitigen philosophischen fehlt uns noch — uns fehlt vor Allem eine genaue Kenntniss der hellenistisch-philosophischen Terminologien in ihrer Entwickelung bis zum 4. Jahrhundert. Ich habe diesen Mangel lebhaft empfunden, dem allein durch planvolle gemeinsame Arbeit abgeholfen werden kann. Die für die Dogmengeschichte bisher nur spärlich ausgebeutete Streitschrift des Celsus gegen das Christenthum habe ich reichlich benutzt, dagegen leicht zu beschaffende Parallelstellen aus Philo, Seneca, Plutarch, Epiktet, Marc Aurel, Porphyrius u. s. w. beizubringen — wenige Fälle abgerechnet – für unerlaubt erachtet; denn nur eine streng durchgeführte Vergleichung wäre hier von Werth gewesen. Eine solche habe ich weder von Vorgängern übernehmen noch selbst liefern können. Dennoch habe ich es gewagt, meine Arbeit vorzulegen, weil es m. E. möglich ist, die Abhängigkeit des Dogmas von dem griechischen Geiste zu erweisen, ohne in die Discussion sämmtlicher Details eintreten zu müssen.

Die Verleger der Encyclopädia Britannica haben mir gestattet, die für ihr Werk von mir geschriebenen Artikel über Neuplatonismus und Manichäismus in wenig veränderter Form deutsch hier abzudrucken. Ich sage ihnen dafür meinen Dank.

Vor nun 83 Jahren hat mein Grossvater, Gustav Ewers, das treffliche Handbuch der ältesten Dogmengeschichte von Münter deutsch herausgegeben und dadurch seinem Namen ein Andenken in der Geschichte der Begründung der neuen Disciplin gesichert. Möge die Arbeit des Enkels als nicht unwürdig des hellen und strengen Geistes erfunden werden, der über den Anfängen der jungen Wissenschaft gewaltet hat!

Giessen, den 1. August 1885.

Vorwort zur zweiten Auflage.

In den zwei Jahren, welche seit dem Erscheinen der ersten Auflage verflossen sind, habe ich die Verbesserung dieses Werkes unausgesetzt im Auge behalten und aus den Recensionen, die es erfahren, zu lernen gesucht. Am meisten verdanke ich dem Studium des Werkes von Weizsäcker über das apostolische Zeitalter und seiner Anzeige der ersten Auflage dieses Bandes in den Gött. Gel. Anz. 1886 Nr. 21. Letztere hat mich an mehreren entscheidenden Stellen, die Gesammtauffassung anlangend, darauf aufmerksam gemacht, dass ich in der Darstellung Einiges zu stark betont, anderes Gleichwichtige wohl bemerkt, nicht aber gebührend hervorgehoben habe. Ich habe mich überzeugt, dass diese Hinweise fast durchweg wohl begründet waren, und mich bemüht, ihnen in der neuen Bearbeitung gerecht zu werden. Gelernt habe ich auch aus Heinrici's Commentar zum Zweiten Korintherbrief und aus Bigg's Vorlesungen über die christlichen Platoniker Alexandriens. Von diesen Werken abgesehen ist nur Weniges erschienen, was für meine Darstellung von Bedeutung sein konnte; aber ich habe die Hauptprobleme noch einmal selbständig erwogen und, zum Theil auf Grund wiederholter Quellenlectüre, meine Aufstellungen controlirt, Missverständliches beseitigt, zu kurz Gefasstes erläutert. So haben namentlich die §§ 3—5 der „Voraussetzungen", ferner das 3. Capitel des ersten Buches (besonders Abschnitt 6), weiter im zweiten Buch das 1. Cap., das 2. Cap. (sub B), das 3. Cap. (Zusatz 3 und Excurs über „Katholisch und Römisch"), das 5. Cap. (sub 1 und 3) und das 6. Cap. (sub 2) Aenderungen und grössere Zusätze erfahren, endlich ist ein neuer Excurs „über die Vorstellungen von der Präexistenz" beigegeben; auch sonst ist im Einzelnen Manches verbessert worden. Der Umfang des Buches ist dadurch um 70 Seiten gewachsen; allein durch eine etwas veränderte Einrichtung des Satzes konnten 14 Seiten erspart werden. Da ich von den Einen so missverstanden worden bin, als wüsste ich die Einzigartigkeit der evangelischen Geschichte und des evangelischen Glaubens nicht zu schätzen, während Andere mir umgekehrt den Vorwurf gemacht haben, ich liesse die Dogmengeschichte

aus einem „Abfall“ vom Evangelium zum Hellenismus hervorgehen, so habe ich mich bemüht, in dieser wie in jener Hinsicht meine Meinung so deutlich wie möglich zu sagen. Ich habe dabei nur die Winke, die ich in der ersten Auflage gegeben hatte und die, wie ich glaubte, für die Leser hinreichend seien, ausgeführt. Es ist aber wohl ein billiges Verlangen, wenn ich die Kritiker darum ersuche, bei der Lectüre der Paragraphen, welche die „Voraussetzungen“ behandeln, nicht zu vergessen, wie schwierig die dort behandelten Fragen sowohl an sich als nach der Beschaffenheit der Quellen sind, und wie exponirt der Historiker ist, der es unternimmt, auf wenigen Seiten Stellung zu ihnen zu nehmen. Der Schwerpunkt des Buches liegt, wie selbstverständlich, in dem, was seinen eigentlichen Gegenstand bildet, in der Darstellung der Entstehung des Dogmas auf dem Boden des griechisch-römischen Reichs. Aber man darf desshalb nicht, wie Viele gethan haben, an dem vor dem Anfang liegenden Anfang vorbeischleichen oder sich einen Ausgangspunkt willkürlich zurecht machen; denn es hängt hier nicht weniger als Alles davon ab, wo und wie man beginnt. Den wohlgemeinten Rath, die „Voraussetzungen“ einfach zu streichen, habe ich daher nicht befolgen können.

Einem andern Rathe, die Anmerkungen in den Text einzuarbeiten, hätte ich gerne entsprochen; aber ich wäre dann genöthigt gewesen, den Umfang einiger Capitel zu verdoppeln. Die in mancher Hinsicht schwerfällige Gestalt dieses Buches mag so lange bestehen bleiben, als sie die Schwierigkeiten darstellt, von denen die Disciplin noch gedrückt wird. Wenn sie gehoben sein werden — und sie liegen zum kleinsten Theil in der Sache —, werde ich freudig diese Form zerbrechen und dem Buch eine andere Gestalt zu geben versuchen. Für die freundliche Aufnahme desselben sage ich meinen besten Dank. Denen gegenüber aber, die, im Glauben eine reichere Anschauung von der hier erzählten Geschichte zu besitzen, meine Auffassung dürftig genannt haben, berufe ich mich auf das schöne Wort Tertullian's: „Malumus in scripturis minus, si forte, sapere quam contra.“

Marburg, den 24. December 1887.

Adolf Harnack.

Inhalt.

	Seite
Aus dem Vorwort zur ersten Auflage	VII
Vorwort zur zweiten Auflage	IX
Vergleichende Uebersicht der Seitenzahlen in der ersten und in der zweiten Auflage des ersten Bandes	XXI
Prolegomena zur Disciplin der Dogmengeschichte . .	3—38
§ 1. Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte . . .	3—22
Definition S. 3. Abgrenzung und Gliederung S. 3. Dogma und Theologie S. 10. Factoren der Dogmenbildung S. 13. Erläuterung, den Begriff und die Aufgabe der Dogmengeschichte betreffend S. 14.	
§ 2. Geschichte der Dogmengeschichte	22—38
Die alte, die mittelalterliche und die römisch-katholische Kirche S. 22. Die Reformatoren und das 17. Jahrh. S. 24. Mosheim, Walch, Ernesti S. 25. Lessing, Semler, Lange, Münscher, Baumgarten-Crusius, Meier S. 28. Baur, Neander, Kliefoth, Thomasius S. 31. Nitzsch, Ritschl, Renan S. 35.	
Die Voraussetzungen der Dogmengeschichte	39—116
§ 3. Einleitendes	39—54
Das Evangelium und das A. T. S. 39. Die Loslösung der Christen von der jüdischen Kirche S. 41. Die Kirche und die römisch-griechische Welt S. 43. Der griechische Geist ein Element der kirchlichen Glaubenslehre S. 45. Die verbindenden Elemente zwischen dem Urchristenthum und der sich entwickelnden katholischen Kirche S. 49. Die Voraussetzungen der Entstehung der apostolisch-katholischen Glaubenslehre S. 53.	
§ 4. Das Evangelium Jesu Christi nach seinem Selbstzeugnisse	54—66
Grundzüge S. 54. Einzelnes S. 56.	
§ 5. Die gemeinsame Verkündigung von Jesus Christus in der ersten Generation seiner Gläubigen . . .	66—86
Allgemeines S. 66. Der Glaube der ersten Jünger S. 67. Der Glaube der ersten Jünger an Jesus. Die Anfänge	

Seite

der Christologie S. 69. Auffassungen vom Werke Jesu S. 72. Der Glaube an die Auferstehung S. 73. Die Gerechtigkeit und das Gesetz. Paulus S. 75. Das Selbstbewusstsein als Gemeinde Gottes S. 77. Zusatz 1: der Universalismus 78. Zusatz 2: die Frage nach der Giltigkeit des Gesetzes; die vier Hauptrichtungen am Schluss des apost. Zeitalters S. 78. Zusatz 3: die paulinische Theologie S. 81. Zusatz 4: die johanneischen Schriften S. 84. Zusatz 5: die Autoritäten der Gemeinden S. 86.

§ 6. Die damalige Auslegung des Alten Testaments und die jüdischen Zukunftshoffnungen in ihrer Bedeutung für die ältesten Ausprägungen der christlichen Verkündigung 86—93

Die rabbinische, exegetische Methode S. 86. Die jüdisch-apokalyptische Litteratur S. 87. Die Mythologien und Begriffsdichtungen, die Präexistenzvorstellungen und ihre Anwendung auf den Messias S. 88. Die Grenze des Erklärbaren S. 91.

§ 7. Die religiösen Auffassungen und die Religionsphilosophie der hellenistischen Juden in ihrer Bedeutung für die spätere Umprägung des Evangeliums . . . 93—101

Das Judenthum in der Diaspora, die Proselyten, die Spiritualisirung und Moralisirung der jüdischen Religion S. 93. Philo S. 95. Die hermeneutischen Grundsätze Philo's S. 99.

§ 8. Die religiösen Dispositionen der Griechen und Römer in den beiden ersten Jahrhunderten und die damalige griechisch-römische Religionsphilosophie . . . 101—110

Die neuen religiösen Bedürfnisse und die alten Culte (Excurs über θεός) S. 101. Das Associationswesen und der Weltstaat S. 105. Die Philosophie und ihre Errungenschaften S. 106. Platonisches und Stoisches in der Religionsphilosophie S. 109.

Epimetrum 110—116

1) Die doppelte Auffassung vom religiösen Heilsgut in ihrer Bedeutung für die Folgezeit S. 110. 2) Dunkelheit des Ursprungs der wichtigsten christlichen Ideen und kirchlichen Formen S. 113. 3) Die Bedeutung der paulinischen Theologie für die Legitimirung und für die Reformation der Kirchenlehre in der Folgezeit S. 114.

ERSTER THEIL.

Die Entstehung des kirchlichen Dogmas

oder

die Entstehung der apostolisch-katholischen Glaubenslehre und des ersten wissenschaftlichen kirchlichen Lehrsystems.

Erstes Buch:

Die Vorbereitung.

(S. 117—270.)

Seite

Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung . . . 119—121

Zweites Capitel: Das allen Christen Gemeinsame und die Auseinandersetzung mit dem Judenthum . . 122—124

Drittes Capitel: Der Gemeinglaube und die Anfänge der Erkenntniss in dem zum Katholicismus sich entwickelnden Heidenchristenthum 125—186

1. Die Gemeinden und die Kirche 125
2. Die Grundlagen des Glaubens: das A. T. und die Ueberlieferungen von Jesus Christus (Sprüche Jesu, das Kerygma von Jesus), die Bedeutung des „Apostolischen" 129
3. Die Hauptstücke des Christenthums und die Auffassungen vom Heil. Das neue Gesetz. Die Eschatologie 135
4. Das A. T. als Quelle der Glaubenserkenntniss . . 145
5. Die Erkenntniss Gottes und der Welt. Weltbeurtheilung (Dämonen) 150
6. Der Glaube an Jesus Christus 153

Jesus der Herr S. 153. Jesus der Christ S. 154. Jesus der Sohn Gottes, die theologia Christi S. 156. Die adoptianische und die pneumatische Christologie S. 159. Die Vorstellungen vom Werke Christi S. 169.

Seite

7. Der Cultus, die h. Handlungen und die Organisation der Gemeinden 173

Der Cultus und das Opfer S. 173. Taufe und Abendmahl S. 175. Die Organisation S. 181. Epimetrum S. 185.

Viertes Capitel: Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen, oder: die acute Verweltlichung des Christenthums 186—226

1. Die Bedingungen für das Aufkommen des Gnosticismus 186
2. Das Wesen des Gnosticismus 190
3. Erscheinungsformen und Geschichte des Gnosticismus 200
4. Die wichtigsten gnostischen Lehren 214

Fünftes Capitel: Das Unternehmen des Marcion, die ATliche Grundlage des Christenthums zu beseitigen, die Tradition zu reinigen und auf Grund des paulinischen Evangeliums die Christenheit zu reformiren 226—243

Charakterisirung des Unternehmens M.'s S. 226, seine Beurtheilung des A. T. und des Judengotts S. 230. Der Gott des Evangeliums S. 231. Das Verhältniss der beiden Götter nach M., der gnostische Einschlag in M.'s Christenthum S. 233. Die Christologie S. 235. Die Eschatologie und Ethik S. 236. Die Kritik der christlichen Ueberlieferung, die marcionitische Kirche S. 237. Bemerkungen S. 241.

Sechstes Capitel: Anhang: Das Christenthum der Judenchristen 244—270

Bestimmung des Begriffs Judenchristenthum S. 244. Allgemeine Bedingungen für die Entwickelung des Judenchristenthums S. 245. Das Judenchristenthum und die katholische Kirche, Bedeutungslosigkeit des Judenchristenthums, das „Judaisiren" im Katholicismus S. 247. Die angeblichen Urkunden des Judenchristenthums (Johannes Apok., Apostelgeschichte, Hebräerbrief, Hegesipp) S. 251. Geschichte des Judenchristenthums, das Zeugniss des Justin S. 252, des Celsus S. 255, des Irenäus S. 255, des Origenes S. 256, des Eusebius und Hieronymus S. 256. Das gnostische Judenchristenthum S. 258. Die Elkesaiten und die Ebioniten des Epiphanius S. 260. Beurtheilung der pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien, ihre Bedeutungslosigkeit für die Frage nach der Entstehung des Katholicismus und seiner Lehre S. 264.

Zweites Buch:

Die Grundlegung.

(S. 271—709.)

Seite

Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung . . 273—287

Altes und Neues in der Bildung der katholischen Kirche S. 271. Die Fixirung des „Apostolischen“ (Glaubensregel, Schriftensammlung, Organisation, Cultus) S. 273. Die Stufen in der Entstehung der katholischen Glaubenslehre, die Apologeten S. 277, Irenäus, Tertullian, Hippolyt S. 279, Clemens und Origenes S. 281. Dunkelheiten in Bezug auf den Ursprung der wichtigsten Institutionen S. 285. Schwierigkeiten, das Mass der Bedeutung einzelner Persönlichkeiten zu bestimmen S. 285. Verschiedenheit der Entwickelung in den einzelnen Landeskirchen S. 287.

I. Fixirung und allmähliche Verweltlichung des Christenthums als Kirche 287—412

Zweites Capitel: Die Aufstellung der apostolischen Normen für das kirchliche Christenthum. Die katholische Kirche 287—353

A. Die Umprägung des Taufbekenntnisses zur apostolischen Glaubensregel 288—303

Nöthigungen zur Aufstellung der apostolischen Glaubensregel S. 289. Die Glaubensregel ist das bestimmt interpretirte Taufbekenntniss S. 292. Beurtheilung dieser Umsetzung S. 294. Irenäus S. 294. Tertullian S. 296. Erfolg der Umsetzung S. 298. Langsamere Entwickelung in Alexandrien, Clemens und Origenes S. 299.

B. Die Prädicirung einer Auswahl kirchlicher Leseschriften als Schriften des N. T. resp. als Sammlung der apostolischen Schriften 304—328

Um das Jahr 150 gab es in der Kirche noch kein N. T., scheinbare Argumente gegen diese Beobachtung S. 304. Plötzliches Auftauchen des N. T. im Murator. Fragm., bei (Melito), Irenäus und Tertullian S. 308. Bedingungen, unter denen das N. T. entstanden ist S. 309, Verhältniss des N. T. zu den Leseschriften der früheren Zeit S. 311, Ursachen und Beweggründe zur Kanonbildung, Art der Benutzung und Erfolg des N. T. S. 314. Die apostolische Schriftensammlung lässt sich zuerst nur in denselben Kirchen nachweisen, in denen sich die apostolische Glaubensregel findet; um 200 gab es in Antiochien wahrscheinlich kein N. T. S. 319, auch nicht in Alexandrien (Clemens), muthmassliche Geschichte der Entstehung des N. T. in Alexandrien bis z. Z. des Ori-

Seite

genes S. 320. Zusatz: die Ergebnisse der Schöpfung des N. T. für die Folgezeit S. 324.

C. Die Umprägung des bischöflichem Amtes in der Kirche zu dem apostolischen Amt. Die Geschichte der Umbildung des Begriffes der Kirche 328—353

Die Legitimirung der Glaubensregel durch die von den Aposteln gestifteten Gemeinden S. 328, durch die Bischöfe der Apostelkirchen (die Apostelschüler) S. 329, durch die Bischöfe als solche, welche das apostolische charisma veritatis erhalten haben S. 330. Excurs über die Auffassungen der Alexandriner S. 332. Die Bischöfe als Nachfolger der Apostel S. 331. — Ursprünglicher Begriff der Kirche als der heiligen, vom Himmel kommenden und für ihn bestimmten Gemeinde S. 333. Die Kirche als die auf dem Glaubensgesetz ruhende, empirische katholische Gemeinschaft S. 335. Irenäus und Tertullian, Unklarheiten in ihrem Kirchenbegriff S. 338. Clemens und Origenes S. 340. Uebergang zum hierarchischen Kirchenbegriff S. 343. Der hierarchische Kirchenbegriff, Calixt und Cyprian S. 344. Zusatz 1: Cyprian's Kirchenbegriff und die thatsächlichen Verhältnisse S. 350. Zusatz 2: Kirche und Häresie S. 350. Zusatz 3: Unsicherheiten in Bezug auf die Consequenzen des neuen Kirchenbegriffs S. 353.

Drittes Capitel: Fortsetzung: Das alte Christenthum und die neue Kirche 353—400

Einleitung S. 353. Der ursprüngliche Montanismus S. 354. Der spätere Montanismus als der Niederschlag der Bewegung und als Product eines Compromisses S. 360. Die Bekämpfung der montanistischen Forderungen durch die katholischen Bischöfe, Bedeutung des Siegs für die Kirche S. 363. — Geschichte der Bussdisciplin: die alte Praxis S. 367, die laxere Praxis z. Z. des Tertullian und Hippolyt S. 368, die Abschaffung der alten Praxis z. Z. Cyprian's S. 369. Bedeutung der neuen Bussdisciplin für den Kirchenbegriff: die Kirche nicht mehr Gemeinschaft des Heils und der Heiligen, sondern Bedingung des Heils und heilige Anstalt, dabei corpus permixtum S. 370. Nachwirkung des alten Kirchenbegriffs bei Cyprian S. 372. Origenes über die Kirche S. 373. Die Bussdisciplin und der Kirchenbegriff Novatian's, die Kirche der Katharer S. 375. Abschluss: die katholische Kirche als gesellschafts- und reichsfähig S. 378.

Zusatz 1: Das Priesterthum 383

Zusatz 2: Das Opfer 386

Zusatz 3: Gnadenmittel, Taufe und Eucharistie . . 392

Excurs zum 2. und 3. Capitel: Katholisch und Römisch 400—412

Seite

II. Fixirung und allmähliche Hellenisirung des Christenthums als Glaubenslehre 413—709

Viertes Capitel: Das kirchliche Christenthum und die Philosophie. Die Apologeten 413—464

1. Einleitung 413

Die geschichtliche Stellung der Apologeten S. 413. Apologeten und Gnostiker S. 414. Wesen und Bedeutung der apologetischen Theologie S. 416.

2. Das Christenthum als Philosophie und als Offenbarung 420

Justin S. 421. Athenagoras S. 427. Miltiades, Melito S. 429. Tatian S. 429. Pseudojustin, Orat. ad Gr. S. 432. Theophilus S. 432. Pseudojustin, de resurr. S. 433. Tertullian und Minucius S. 434. Pseudojustin, de monarch. S. 437. Ergebnisse S. 436.

3. Die Lehren des Christenthums als der geoffenbarten, vernünftigen Religion 439

Disposition S. 439. Die monotheistische Kosmologie S. 441 (Theologie S. 442, Logoslehre S. 443, Lehre von der Welt und vom Menschen S. 449). Die Lehre von der Freiheit und die Moral S. 450. Die Lehre von der Offenbarung (Weissagungsbeweis) S. 452. Bedeutung der Geschichte Jesu S. 454. Justin's Christologie S. 456. Zur Verdeutlichung und Kritik, vornehmlich der Sätze des Justin S. 460.

Fünftes Capitel: Die Anfänge einer kirchlich-theologischen Explication und Bearbeitung der Glaubensregel im Gegensatz zum Gnosticismus unter Voraussetzung des Neuen Testaments und der christlichen Philosophie der Apologeten: Irenäus, Tertullian, Hippolyt 464—547

1. Die theologische Stellung des Irenäus und der jüngeren zeitgenössischen Kirchenlehrer 464

Charakteristik der Theologie der altkatholischen Väter, das Schwanken zwischen Vernunft und Ueberlieferung S. 464. Loses Gefüge der Glaubenssätze S. 468. Versuch des Irenäus, eine geschlossene Theologie zu gewinnen, seine theologischen Grundüberzeugungen S. 469. Gnostisch-antignostisches Gepräge seiner Theologie S. 470. Das Christenthum gefasst als reale Erlösung durch Christus (recapitulatio) S. 471. Conception einer Heilsgeschichte S. 476. Geschichtliche Bedeutung: Conservirung der Ueberlieferung und allmähliche Hellenisirung der Glaubensregel S. 477.

Seite

2. Die Lehren der Kirche nach den altkatholischen Vätern 480

Die Antithese gegen den Gnosticismus S. 480. Die „Schrifttheologie“ als Zeichen der Abhängigkeit vom „Gnosticismus“ und als Mittel, die Ueberlieferung zu conserviren S. 483. Die Gotteslehre S. 485. Die Logoslehre des Tertullian und Hippolyt S. 488 (Auffassungen vom h. Geist S. 493). Die Logoslehre des Irenäus S. 494 (Auffassungen vom h. Geist S. 498). Die Ansichten von der Bestimmung des Menschen, dem Urstande, dem Fall und Todesverhängniss (die disparaten Gedankenreihen des Irenäus; Ansätze zur Lehre von der Erbsünde bei Tertullian) S. 499. Die Lehre von Jesus Christus als dem menschgewordenen Gottessohn S. 506 (die Behauptung der vollkommenen Mischung und Einheit des Göttlichen und Menschlichen S. 507 [Bedeutung der Maria S. 508], die Zwei-Naturen-Lehre Tertullian's, Ursprung derselben S. 511, Ansätze zu dieser Lehre bei Irenäus S. 514, der gnostische Charakter der Zwei-Naturen-Lehre S. 516, Hippolyt's Christologie S. 516). Die Anschauungen vom Werke Christi, die Heilsthatsachen S. 517 (Erlösung, Vollendung S. 518, Loskaufung S. 520 [Ablehnung dieses Gedankens bei Adamantius S. 521], Versöhnung S. 521, Kategorien für die Frucht des Werkes Christi S. 522, Eigenthümliches bei Tertullian: satisfacere deo, die Seele als Braut Christi S. 524). Die Eschatologie S. 524 (das Archäistische derselben, ihre Unvereinbarkeit mit der Speculation, Vortheile der Verbindung mit derselben S. 524, Kampf gegen den Chiliasmus im Orient S. 529). Die Lehre von den beiden Testamenten S. 531 (der Einfluss des Gnosticismus auf die Beurtheilung der beiden Testamente, der complexus oppositorum: das A. T. wie bei den Apologeten ein einheitliches christliches Buch S. 532, das A. T. eine Vorstufe des N. T. und ein zusammengesetztes Buch S. 534, die Stufen der Heilsgeschichte S. 535, das Gesetz der Freiheit, der Höhepunkt der Offenbarung in Christus S. 538).

3. Die Ergebnisse für das kirchliche Christenthum, vornehmlich im Abendland (Cyprian, Novatian) . . . 541

Sechstes Capitel: Die Umbildung der kirchlichen Ueberlieferung zu einer Religionsphilosophie oder der Ursprung der wissenschaftlichen, kirchlichen Theologie und Dogmatik: Clemens und Origenes 547—604

1. Die alexandrinische Katechetenschule und Clemens Alex. 547

Schulen und Lehrer in der Kirche am Ende des 2. und am Anfang des 3. Jahrhunderts, wissenschaftliche

Seite

Bestrebungen (Aloger in Kleinasien, kappadocische Gelehrte, Edessa, Bardesanes, Julius Africanus, Gelehrte in Palästina, Rom und Karthago) S. 548. Die alexandrinische Katechetenschule, Clemens S. 550. Die Stimmung des Clemens und seine Bedeutung in der Dogmengeschichte, Verhältniss zu Irenäus, den Gnostikern und dem Urchristenthum, die Religionsphilosophie S. 551. Clemens und Origenes S. 558.

2. Das System des Origenes (mit Berücksichtigung der Theologie des Clemens) 559

Einleitendes: Die Persönlichkeit und die Bedeutung des Origenes S. 559. Die Elemente der Theologie des Origenes, das gnostische Gepräge S. 561. Die relative Betrachtung des Origenes S. 563. 566. Seine Stimmung und das letzte Ziel (Verhältniss zur griechischen Philosophie) S. 564. Die Theologie als Offenbarungsphilosophie und kosmologische Speculation S. 567. Porphyrius über Origenes S. 568. Die Neutralisirung der Geschichte, esoterisches und exoterisches Christenthum S. 569. Grundgedanke und Disposition des Systems S. 570. Erkenntnissquellen der Wahrheit, Lehre von der Schrift S. 573. I. Die Lehre von Gott und seinen Entfaltungen S. 575 (Gotteslehre S. 575, Logoslehre S. 578, Logoslehre des Clemens S. 578, Lehre vom h. Geist S. 583, Lehre von den Geistern S. 584). II. Die Lehre vom Abfall und den Folgen desselben S. 586 (Lehre vom Menschen S. 587). III. Die Lehre von der Erlösung und Wiederherstellung S. 590 (die den Psychikern nothwendigen Vorstellungen S. 592, die Christologie S. 594, die Heilsaneignung S. 599, die Eschatologie S. 601). Schlussbemerkungen: die Bedeutung dieses Systems für die Folgezeit S. 602.

Siebentes Capitel: Der entscheidende Erfolg der theologischen Speculation auf dem Gebiete der Glaubensregel oder die Präcisirung der kirchlichen Lehrnorm durch die Aufnahme der Logoschristologie . 604—709

1. Einleitung 604

Bedeutung der Logoslehre, Folgen derselben S. 605. Geschichtlicher Rückblick, Vorzug der Logoslehre S. 607. Bedenken und Kampf gegen dieselbe S. 608. Die Monarchianer, eine Erscheinung auf dem Boden des Katholicismus S. 611, Vorkatholisches nur bei den Alogern S. 614. Eintheilung, mangelhafte Kunde S. 615.

2. Die Ausscheidung des dynamistischen Monarchianismus oder des Adoptianismus 616

a) Die sog. Aloger in Kleinasien S. 616.

Seite

b) Die römischen Monarchianer (der Lederarbeiter Theodotus und seine Partei: Asklepiodotus, Hermophilus, Apollonides, Theodotus der Wechsler, sowie die Artemoniten) S. 621.

c) Spuren der adoptianischen Christologie im Abendland nach Artemas S. 631.

d) Die Ausscheidung der adoptianischen Christologie im Morgenland (Beryll von Bostra, Paul von Samosata) S. 633. Acta Archelai, Aphraates S. 647. Ausblick auf Lucian, Arius und die antiochenischen Theologen S. 646.

3. Die Ausscheidung des modalistischen Monarchianismus 648

a) Die modalistischen Monarchianer in Kleinasien und im Abendland (Noëtus, Epigonus, Kleomenes, Aeschines, Praxeas, Victorinus, Zephyrinus, Kallistus) S. 648.

b) Die Ausgänge des Modalismus im Abendland und der Zustand der Glaubenslehre S. 667. (Novatian, Dionysius von Rom, Cyprian, Rufin's Bericht S. 667, Cyprian, Hosius S. 669 [über Dionysius auch S. 681 f.], Commodian, Arnobius, Lactantius S. 669. Die Theologie des Abendlandes um d. J. 300: Monotheismus, Moral und Chiliasmus S. 671).

c) Die modalistischen Monarchianer im Morgenland, der Sabellianismus und die Geschichte der philosophischen Christologie und Theologie nach Origenes S. 674 (Verschiedene Formen des Sabellianismus S. 675, die Lehre des Sabellius S. 676, Ausblick auf Marcell und Athanasius S. 681, der Streit der beiden Dionyse S. 681, die alexandrinische Katechetenschule seit Dionysius S. 687, Pierius S. 688, Theognost S. 688, Hierakas S. 690, Petrus Alexandrinus S. 691. Gregor der Wunderthäter S. 693 Die Theologie der Zukunft oder die Verbindung der Theologie des Irenäus und der Theologie des Origenes: Methodius S. 695, Verbindung der Speculation mit dem Realismus und Traditionalismus S. 697, Zuspitzung der Dogmatik auf die mönchische Mystik S. 701. Abschluss der Entwickelung: Einführung der Formeln der exegetisch-speculativen Theologie in die apostolischen Glaubensbekenntnisse im Orient, Identificirung von Glaube und Theologie S. 704).

Beigaben . 710—751

I. Zur Vorstellung von der Präexistenz 710

II. Der Neuplatonismus 719

III. Der Manichäismus 737

Nachträge 752

Vergleichende Uebersicht

der

Seitenzahlen

in der ersten und in der zweiten Auflage des Ersten Bandes.

1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.
3	3	33	35 36 37	63	78 79	93	114—116	123	147 148
4	4 5	34	37	64	79 80	94	116	124	148 149
5	5 6	35	37 38	65	80—84	95	117	125	149 150
6	6 7	36	39 40	66	84 85 86	96	118	126	150 151
7	7 8	37	40 41	67	86 87	97	119	127	152
8	8 9 10	38	41 42	68	87 88	98	120	128	152 153
9	10 11	39	42 43	69	88 89	99	121	129	153 154
10	11 12	40	43 44 45	70	89 90	100	122 123	130	155 156
11	12 13	41	45 46	71	90 91	101	123 124	131	156
12	13 14	42	46 47	72	91 92	102	124 125	132	157
13	14 15	43	47 48	73	92 93	103	126	133	158 159
14	15 16	44	49 50	74	93 94	104	127 128	134	159 160
15	16 17	45	50 51	75	94 95 96	105	128 129	135	160 161
16	17 18	46	51 52	76	96 97	106	129 130	136	161 162
17	18 19 20	47	52 53	77	97 98	107	130 131	137	162 163
18	20 21	48	53—57	78	98 99	108	131—133	138	163 164
19	21 22	49	57 58	79	99 100	109	133--134	139	165
20	22 23	50	58 59	80	100 101	110	134	140	166 167
21	23 24	51	59 60	81	101 102	111	135	141	167 168
22	24 25	52	61 62	82	102 103	112	136 137	142	168 169
23	25 26	53	62 63	83	104 105	113	137 138	143	169
24	26 27	54	63 64 65	84	105 106	114	138 139	144	170 171
25	27 28	55	65—68	85	106 107	115	139 140	145	171 172
26	28 29	56	68 69	86	107 108	116	140 141	146	172
27	29 30	57	69 70	87	108 109	117	141 142	147	173 174
28	30 31	58	70 71	88	109 110	118	142 143	148	174 175
29	31 32	59	71 72	89	110 111	119	144	149	175 176
30	32 33	60	72 73	90	111 112	120	144 145	150	176 177
31	33 34	61	73—76	91	112 113	121	145 146	151	177 178
32	34 35	62	76 77 78	92	113 114	122	147	152	178 179

1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.
153	179 180	201	230	249	278 279	297	331	345	381 382
154	180 181	202	231	250	279 280	298	331—333	346	382 383
155	181 182	203	232	251	280—282	299	333 334	347	383
156	182 183	204	233	252	282 283	300	334 335	348	384 385
157	183 184	205	234	253	283 284	301	335 336	349	385 386
158	186	206	235	254	284 285	302	336 337	350	386 387
159	186 187	207	235 236	255	285—287	303	337 338	351	387 388
160	187 188	208	236 237	256	287 288	304	338 339	352	388 389
161	188 189	209	238	257	288 289	305	339 340	353	389 390
162	189 190	210	238—240	258	289 290	306	340 341	354	390 391
163	190 191	211	240	259	290 291	307	341 342	355	391 392
164	191 192	212	241	260	291 292	308	342 343	356	392 393
165	192 193	213	241 242	261	292 293	309	343 344	357	393 394
166	193 194	214	242 243	262	293 294	310	344 345	358	394 395
167	194 195	215	244 245	263	294 295	311	346	359	395—397
168	195 196	216	245	264	295 296	312	346 347	360	397 398
169	196—198	217	246	265	296 297	313	348	361	398—400
170	198 199	218	247	266	297 298	314	349	362	400 401
171	199 200	219	248	267	298 299	315	349 350	363	401—403
172	200	220	249	268	299 300	316	350—352	364	403 404
173	201	221	250	269	300	317	352 353	365	404 405
174	202 203	222	251	270	301	318	353 354	366	406
175	203 204	223	252	271	302 303	319	355	367	406 407
176	204 205	224	253	272	303 304	320	355 356	368	407—409
177	205 206	225	253 255	273	304 305	321	356 357	369	409 410
178	206 207	226	255 256	274	305—307	322	357 358	370	410 411
179	207 208	227	256 257	275	307 308	323	359	371	411 412
180	208 209	228	257 258	276	308 309	324	360	372	413
181	209	229	258 259	277	309 310	325	360 361	373	413 414
182	210 211	230	259 260	278	310 311	326	361 362	374	414 415
183	211 212	231	260 261	279	312—314	327	362 363	375	415 416
184	212 213	232	261 262	280	314 315	328	363 364	376	416 417
185	213 214	233	262 263	281	315 316	329	365	377	417 418
186	214 215	234	263	282	316 317	330	366 367	378	418 419
187	215	235	264 265	283	317 318	331	367 368	379	419 420
188	216	236	265 266	284	318 319	332	368	380	420 421
189	216—218	237	266 267	285	319 320	333	369	381	421 422
190	218	238	267 268	286	320 321	334	370	382	422 423
191	219 220	239	268 269	287	321 322	335	371	383	423 424
192	220	240	269 270	288	322 323	336	372	384	424 425
193	221 222	241	271	289	323 324	337	372 373	385	425 426
194	223	242	272	290	324 325	338	374	386	427
195	224	243	273	291	325 326	339	374 375	387	427 428
196	224	244	273 274	292	326 327	340	375 376	388	428—430
197	226	245	274 275	293	327 328	341	376 377	389	430 431
198	227	246	275 276	294	328 329	342	377 378	390	431
199	228	247	276 277	295	329 330	343	378 379	391	432 433
200	229	248	277 278	296	330 331	344	380 381	392	433

1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.
393	434 435	441	483 484	489	531 532	537	584 885	585	632 633
394	435 436	442	484 485	490	532 533	538	585 586	586	633 634
395	436 437	443	485	491	533 534	539	586 587	587	634 635
396	437 438	444	486 487	492	534 535	540	587 588	588	635 636
397	438 439	445	487	493	535 536	541	588 589	589	636 637
398	439 440	446	488	494	536 537	542	589 590	590	637
399	440 441	447	488—490	495	537 538	543	590 591	591	638 639
400	441 442	448	490 491	496	538	544	591—593	592	639 640
401	442 443	449	491 492	497	539 540	545	593	593	640 641
402	443 444	450	492—494	498	541	546	593 594	594	641 642
403	444 445	451	494	499	541—546	547	594 595	595	642 643
404	445 446	452	494 495	500	546 547	548	595 596	596	643 644
405	446 447	453	495 496	501	547 548	549	596—598	597	644 645
406	447 448	454	496 497	502	548 549	550	598 599	598	645 646
407	448 449	455	497 498	503	549 550	551	599 600	599	646 647
408	449 450	456	499	504	550 551	552	600 601	600	647
409	450 451	457	499	505	551 552	553	601 602	601	648 649
410	451 452	458	500	506	552 553	554	602 603	602	649 650
411	452 453	459	501 502	507	553 554	555	603 604	603	650 651
412	453 454	460	502 503	508	554 555	556	604 605	604	651 652
413	454 455	461	503 504	509	555 556	557	605 606	605	652 653
414	455 456	462	504 505	510	556 557	558	606 607	606	653 654
415	456 457	463	505	511	557 558	559	607 608	607	654
416	457 458	464	506 507	512	559	560	608 609	608	655
417	458 459	465	507 508	513	559 560	561	609 610	609	656
418	459 460	466	508	514	561	562	610 611	610	657
419	460 461	467	509 510	515	562	563	611 612	611	658
420	461 462	468	511	516	562 563	564	612 613	612	658 659
421	462 463	469	511 512	517	563 564	565	613 614	613	659 660
422	463 464	470	512 513	518	564 565	566	614 615	614	660 661
423	464 465	471	513 514	519	565 566	567	615 616	615	661 662
424	465 466	472	514 515	520	567 568	568	616 617	616	663
425	466	473	515 516	521	568	569	617 618	617	663 664
426	467 468	474	516	522	569	570	618 619	618	664 665
427	468—470	475	517 518	523	569—571	571	619	619	665 666
428	470 471	476	518 519	524	571	572	620	620	666 667
429	471 472	477	519 520	525	571 572	573	621	621	667—669
430	472 473	478	520 521	526	572 573	574	622	622	669 670
431	473 474	479	521 522	527	573—575	575	622 623	623	670 671
432	474	480	522 523	528	575 576	576	624	624	671 672
433	475 476	481	523	529	576 577	577	625	625	672 673
434	476 477	482	524	530	577 578	578	626	626	674
435	477 478	483	525 526	531	578 579	579	627	627	674 675
436	478 479	484	526 527	532	579 580	580	627 628	628	675 676
437	479 480	485	527 528	533	580 581	581	628 629	629	676 677
438	480	486	528 529	534	581 582	582	629 630	630	677 678
439	481 482	487	529 530	535	582 583	583	630 631	631	678 679
440	482 483	488	530 531	536	583 584	584	631 632	632	679 680

1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.	1. Aufl.	2. Aufl.
633	680 681	646	693	659	706	672	728 729	685	741 742
634	681 682	647	693 694	660	706 707	673	729 730	686	742 743
635	682 683	648	694 695	661	708	674	730 731	687	743 744
636	683 684	649	695—697	662	708 709	675	631 632	688	744 745
637	684 685	650	697	663	719 720	676	732 733	689	745 746
638	685 686	651	698	664	720 721	677	733 734	690	746 747
639	686 687	652	698 699	665	721 722	678	734 735	691	747 748
640	687	653	700	666	722 723	679	735 736	692	748 749
641	688	654	700 701	667	723 724	680	736 737	693	749 750
642	689	655	702	668	724 725	681	737 738	694	750 751
643	689 690	656	702 703	669	725 726	682	738 739		
644	691	657	703 704	670	726 727	683	739 740		
645	691--693	658	704 705	671	727 728	684	740 741		

I.

Prolegomena zur Disciplin der Dogmengeschichte.

II.

Die Voraussetzungen der Dogmengeschichte.

Τὸ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης. Ὅτι δὲ τοῦθ᾽ οὕτως ἔχει, μαρτυρεῖ μὲν ἱκανῶς ἡ δογματικὴ τῶν ἰατρῶν τέχνη, μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὰ τῶν φιλοσόφων καλούμενα δόγματα. Ὅτι δὲ καὶ τὰ συγκλήτῳ δόξαντα ἔτι καὶ νῦν δόγματα συγκλήτου λέγεται, οὐδένα ἀγνοεῖν οἶμαι.

Marcellus von Ancyra.

Die christliche Religion hat nichts in der Philosophie zu thun. Sie ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet hat; und indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über aller Philosophie erhaben und bedarf von ihr keine Stütze.

Gespräche mit Goethe von Eckermann, 2 Th. S. 39.

Bayerische Staatsbibliothek München

Prolegomena zur Disciplin der Dogmengeschichte.

§ 1. Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte.

1. Das Object der Dogmengeschichte, welche eine Disciplin der allgemeinen Kirchengeschichte ist, sind die kirchlichen Dogmen. Dogmen sind die begrifflich formulirten und für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten, christlichen Glaubenslehren, welche die Erkenntniss Gottes, der Welt und der Heilsveranstaltungen Gottes zu ihrem Inhalte haben; sie gelten in den christlichen Kirchen als die in den heiligen Schriften geoffenbarten Wahrheiten, deren Anerkennung die Vorbedingung der von der Religion in Aussicht gestellten Seligkeit ist. Da aber die Bekenner der christlichen Religion nicht von Anfang an solche Dogmen oder — sofern die Dogmen unter sich zu einer Einheit verbunden sind — kein solches Dogma besessen haben, so hat die Disciplin der Dogmengeschichte die Aufgabe, erstlich die Entstehung der Dogmen (des Dogmas) zu ermitteln, zweitens die Entwickelung (die Veränderungen) desselben zu beschreiben.

2. Die Perioden der Entstehung und der Entwickelung der Dogmen sind nicht durch eine feste Grenze getrennt; sie gehen vielmehr in einander über; doch wird man dort den entscheidenden Einschnitt zu suchen haben, wo zuerst ein begrifflich formulirter und mit den Mitteln der Wissenschaft ausgeprägter Glaubenssatz zum articulus constitutivus ecclesiae erhoben und als solcher allgemein in der Kirche durchgesetzt worden ist. Das ist aber zuerst damals geschehen, als die Lehre von Christus, dem präexistenten und persönlichen Logos Gottes, in den conföderirten Gemeinden überall als die geoffenbarte fundamentale Glaubenslehre Anerkennung erlangt hatte, d. h. um die Wende des dritten Jahrhunderts zum vierten. Hier ist also auch in der Darstellung der entscheidende Einschnitt zu machen[1]. Was die Entwickelung der Dogmen betrifft, so

[1] „Eine Frage ist," sagt Weizsäcker, Gött. Gel.-Anz. 1886 Nr. 21

erscheint dieselbe innerhalb der morgenländischen Kirche mit dem 7. ökumenischen Concile (787) abgeschlossen. Nach diesem Zeitpunkt sind im Morgenland keine weiteren Glaubenssatzungen als geoffenbarte Wahrheiten aufgestellt worden. Die abendländisch-katholische d. h. die römische Kirche anlangend, so ist noch im J. 1870 ein neues Dogma promulgirt worden, welches den alten Dogmen ebenbürtig zu sein beansprucht und ihnen auch formell ebenbürtig ist. Die Dogmengeschichtsschreibung hat demnach hier bis zur Neuzeit vorzuschreiten. Was endlich die protestantischen Kirchen betrifft, so machen dieselben im Rahmen der Dogmengeschichte besondere Schwierigkeiten; denn innerhalb dieser Kirchen herrscht zur Zeit kein Einverständniss darüber, ob und in welchem Sinne Dogmen (in dem altkirchlichen Sprachgebrauch) giltig sind. Aber auch wenn man von der Gegenwart absieht und die protestantischen Kirchen des 16. Jahrhunderts in's Auge fasst, ist die Entscheidung schwierig; denn einerseits stellt sich der evangelische Glaube, der lutherische sowohl als der reformirte (und der Luther's nicht minder), als eine Glaubens**lehre** dar, welche, auf dem katholischen Schriftenkanon ruhend, auch formell der katholischen ganz gleichartig ist, eine Reihe von Dogmen mit ihr gemeinsam hat und nur in einigen sich unterscheidet, andererseits hat der Protestantismus sich im **Princip** ausschliesslich auf das Evangelium gestellt und seine Bereitschaft erklärt, alle Glaubenslehren stets auf's neue an dem reinen Verstande des Evangeliums zu controliren. Es haben aber dazu die Reformatoren ein Verständniss des Christenthums zu erschliessen

S. 823 f., „ob man die Kategorie der Entstehung des Dogmas auf die vornicänische Zeit beschränken und alles Uebrige als Ausbildung desselben bezeichnen darf. Unzweifelhaft richtig ist dies, solange wir bei der Folge die Dogmengeschichte der griechischen Kirche in der zweiten Periode und die Fortbildung durch die ökumenischen Synoden im Auge haben. Dagegen die lateinische Kirche wird doch von Augustin an productiv in eigener Weise und auf eigenem Gebiete; die formelle Bedeutung des Dogmas im engeren Sinn wird im Mittelalter eine andere. Beides wiederholt sich in viel höherem Masse durch die Reformation. Man kann daher jener Eintheilung in Entstehung und Ausbildung gegenüber das Ganze als einen fortlaufenden Process ansehen, in welchen ebensowohl der Inhalt als auch die formelle Geltung des Dogma in beständiger Entwickelung begriffen ist.“ Diese Betrachtung ist gewiss zutreffend, und ich glaube, sie selbst im Folgenden angedeutet zu haben. Wie so oft, hat man sich auch hier zwischen concurrirenden Gesichtspunkten bei der Darstellung zu entscheiden. Der von mir bevorzugte bietet den Vortheil, dass die Natur des Dogmas als Erzeugniss der Denkweise der Kirche im Alterthum — und das ist es bis heute trotz aller formellen und sachlichen Veränderungen geblieben — scharf hervortritt.

begonnen, welches gegenüber der katholischen Ausprägung der Religion als ein neues bezeichnet werden darf und welches sich an die alten Dogmen zwar anlehnt, aber ihre ursprüngliche Bedeutung materiell und formell verändert. Dieses Verständniss ist selbst noch aus jenen kirchlich recipirten Schriften — den protestantischen Symbolen des 16. Jahrhunderts – zu ermitteln, in welchen der grösste Theil der überlieferten Dogmen als der zutreffende Ausdruck der christlichen Religion, ja als die christliche Religion selbst, anerkannt ist [1]. Demnach darf weder behauptet werden, dass in den protestantischen Kirchen die Ausprägung des christlichen Glaubens in der Form von Dogmen aufgehoben — die Geltung des katholischen Kanons als der geoffenbarten Glaubensurkunde spricht bereits gegen diese Ansicht —, noch dass die Bedeutung derselben schlechterdings unverändert geblieben sei [2]. Die Dogmengeschichtsschreibung hat diesen Thatbestand einfach anzuerkennen und ihn genau in der Weise, wie er urkundlich vorliegt, zu erheben. Immer bleibt hier aber die Frage noch offen, bis zu welcher Grenze die Darstellung vorzuschreiten hat. Hält man sich streng an die oben gegebene Definition des Begriffs Dogma, so ist soviel gewiss, dass nach der Concordienformel resp. nach den Beschlüssen von Dordrecht Dogmen nicht mehr aufgestellt worden sind. Man kann aber auch nicht behaupten, dass sie in den seit jener Zeit verflossenen Jahrhunderten aufgehoben worden seien; denn von einigen protestantischen Landes- und Freikirchen abgesehen, die zu unbedeutend sind und deren Zukunft zu unsicher ist, als dass sie hier in Frage kommen könnten, ist in autoritativer Form die kirchliche Ueberlieferung des 16. Jahrhunderts und damit zugleich die altkirchliche Ueberlieferung nicht ausser Kraft gesetzt worden. Allerdings sind ja überall im

[1] S. Kattenbusch, Luther's Stellung zu den ökumenischen Symbolen 1883.

[2] S. Ritschl, Geschichte des Pietismus I. S. 80 ff. 93 ff., II. S. 60 f. 88 f.: „Die lutherische Lebensanschauung ist nicht im klaren Flusse geblieben, sondern durch das Uebergewicht der objectiv-dogmatischen Interessen eingeschränkt und undeutlich geworden. Der Protestantismus ist nicht in voller Kraft und Rüstung, wie die Athene aus dem Haupte des Zeus entsprang, aus dem mittelaltrigen Schoosse der abendländischen Kirche entbunden worden. Die Unvollständigkeit seiner ethischen Orientirung, die Zersplitterung seiner Gesammtanschauung in die Reihe der einzelnen Dogmen, die vorwiegende Ausprägung seines Besitzes in spröder Vollständigkeit sind Mängel, welche den Protestantismus bald im Nachtheil gegen die Fülle der mittelaltrigen Theologie und Ascetik erscheinen liessen Die Schulform der reinen Lehre ist wirklich nur die vorläufige und nicht die endgiltige Gestalt des Protestantismus.“

Protestantismus vom 17. Jahrhundert ab bis auf die Gegenwart Wandlungen von höchster Bedeutung in Bezug auf die Lehre eingetreten, aber dogmengeschichtlich lassen sich dieselben schlechterdings nicht erfassen, weil sie bisher nicht zu einer kirchlich giltigen Ausprägung gelangt sind. Man mag diese Wandlungen wie immer beurtheilen — als Missbildungen oder als Fortschritte, man mag den Schwebezustand, in welchem sich die protestantischen Kirchen befinden, für einen Nothstand oder für die ihnen angemessene, erfreuliche Lage erklären —, keinesfalls liegt hier eine Entwickelung vor, die man als Dogmengeschichte bezeichnen könnte. Unter solchen Umständen scheinen diejenigen im Rechte zu sein, welche, wie Thomasius und Schmid, die Dogmengeschichte innerhalb des Protestantismus bis zur Concordienformel resp. bis zu den Beschlüssen von Dordrecht führen. Allein gegen diese Abgrenzung lässt sich einwenden, 1) dass jene Symbole innerhalb des Protestantismus stets nur particulare Giltigkeit erlangt haben, 2) dass, wie oben bemerkt, es mit den Dogmen, d. h. den formulirten Glaubenslehren, in den protestantischen Kirchen überhaupt eine ganz andere Bewandtniss hat als in den katholischen. Dann aber erscheint es angezeigt, im Rahmen der Dogmengeschichte auf den Protestantismus überhaupt nur soweit einzugehen, als dies nöthig ist, um ein Verständniss in Bezug auf seine Abweichung von dem katholischen Dogma formell und materiell zu gewinnen, d. h. es ist die mit Widersprüchen behaftete, ursprüngliche Position der Reformatoren in Bezug auf die Kirchenlehre zu ermitteln. Je sicherer das Verhältniss des Unternehmens der Reformatoren zum Katholicismus bestimmt werden wird, um so verständlicher werden die Entwickelungen sein, welche der Protestantismus im Laufe seiner Geschichte erlebt hat. Aber diese Entwickelungen selbst (Rückschritte und Fortschritte) gehören nicht in den Rahmen der Dogmengeschichte, weil sie sich zu dem Verlaufe der Dogmengeschichte innerhalb der katholischen Kirchen disparat verhalten. Sie bilden als Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs eine eigenthümliche, selbständige Disciplin der Kirchengeschichte.

Die Gliederung der Dogmengeschichte anlangend, so kann der erste Haupttheil, welcher die Entstehung der Dogmen d. h. der apostolisch-katholischen Glaubenslehre auf dem Fundamente der kanonisirten Tradition (Symbol und hl. Schriften) zu schildern hat und bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts reicht, zweckmässig in zwei Theile zerlegt werden; in dem ersten ist von der Vorbereitung, in dem zweiten von der Begründung der kirch-

lichen Glaubenslehre zu handeln. Der zweite Haupttheil, in welchem die Entwickelung der Dogmen zu schildern ist, umfasst drei Stufen. Auf der ersten Stufe stellt sich die Glaubenslehre als Theologie und Christologie dar. Auf derselben ist die morgenländische Kirche stehen geblieben, so jedoch, dass sie das Dogma in steigendem Masse cultisch und mystisch fructificirt hat (s. die Beschlüsse des 7. Concils). Es wird zu zeigen sein, wie die auf dieser Stufe ausgeprägten Glaubenslehren für alle Zeiten die Dogmen κατ᾽ ἐξοχήν in den Kirchen geblieben sind. Die zweite Stufe ist begründet durch Augustin. Die Glaubenslehre erscheint hier einerseits ergänzt, andererseits umgeprägt durch neue Dogmen, welche das Verhältniss von Sünde und Gnade, Freiheit und Gnade, Gnade und Gnadenmittel betreffen. Die Zahl und Bedeutung der nach Augustin im Mittelalter wirklich fixirten Dogmen stand aber in keinem Verhältniss zu dem Umfang und der Bedeutung der Fragen, welche durch sie angeregt wurden, und welche im Laufe der Jahrhunderte in Folge der fortschreitenden Erkenntniss der Menschen und nicht weniger in Folge der wachsenden Macht der Kirche auftauchten. Demgemäss hat auf dieser zweiten Stufe, welche das ganze Mittelalter umfasst, die Kirche als Anstalt in höherem Masse die Gläubigen zusammengehalten, als das Dogma dies vermochte. Dieses war in seiner überkommenen Gestalt zu dürftig, um Ausdruck der religiösen Ueberzeugung und Regulator des kirchlichen Lebens sein zu können; andererseits besassen die neuen theologischen, conciliaren und päpstlichen Feststellungen z. Th. noch nicht die Autorität, welche sie zu unumstösslichen Glaubenswahrheiten hätte machen können. Die dritte Stufe beginnt mit der Reformation. Diese hat die Kirche genöthigt, ihren Glauben auf Grund der theologischen Arbeit des Mittelalters zu fixiren; so ist das römisch-katholische Dogma entstanden, welches in dem vaticanischen Decret seinen vorläufigen Abschluss gefunden hat. Dieses römisch-katholische Dogma, wie es zu Trident formulirt worden ist, ist im ausgesprochenen Gegensatz zu den Thesen der Reformatoren ausgeprägt worden. Aber in diesen Thesen selbst stellte sich ein eigenthümliches Verständniss des Christenthums auf dem Boden der augustinischen Theologie dar, welches eine Revision der gesammten kirchlichen Ueberlieferung und somit auch des Dogmas theils explicite theils implicite einschloss. Die Dogmengeschichtsschreibung hat also auf dieser letzten Stufe eine doppelte Aufgabe: sie hat einerseits das römische Dogma als Product der mittelalterlich-kirchlichen Entwickelung unter dem Einfluss des reformatorischen Glaubens, der abgelehnt werden sollte,

darzustellen, und sie hat andererseits die conservative Neubildung, welche im ursprünglichen Protestantismus vorliegt, zu schildern und ihr Verhältniss zu den Dogmen zu bestimmen. Sieht man aber genauer zu, so lebt in keiner der grossen Confessionen mehr die Religion, wie vor Alters, in dem Dogma. Dieses ist überall zurückgetreten: in den morgenländischen Kirchen hinter den Cultus, in der römischen Kirche hinter das kirchliche Institut, in den protestantischen Kirchen, soweit sie sich auf ihre Ursprünge noch besinnen, hinter das Evangelium. Aber unverkennbar ist zugleich die paradoxe Thatsache, dass das Dogma als solches in der Gegenwart nirgendwo so wirksam ist wie in den protestantischen Kirchen, während dieselben doch durch ihre Geschichte am weitesten von demselben entfernt sind. Hier kommt es noch als Gegenstand eines unmittelbaren religiösen Interesses in Betracht [1], was es in den katholischen Kirchen streng genommen nicht ist. Das Tridentinum ist der römischen Kirche lediglich abgenöthigt worden, und sie hat die tridentinischen Dogmen durch das Vaticanum in gewisser Weise unschädlich

[1] Die materielle und formelle Umbildung des mittelalterlichen und altkatholischen Dogmas in den ursprünglichen Conceptionen Luther's liegt auf der Hand. In letzterer Hinsicht sei daran erinnert, dass er alle Voraussetzungen des Dogmas, nämlich den unfehlbaren apostolischen Schriftenkanon, das unfehlbare Lehramt der Kirche und die unfehlbare apostolische Lehre und Verfassung gestrichen hat. Auf diesem Boden können Dogmen nur Aussagen sein, die nicht den Glauben tragen, sondern von ihm getragen werden. Aber andererseits nöthigte der Gegensatz zu all' dem apokryphen Heiligen, welches die Kirche geschaffen hatte, den Glauben allein zu betonen und ihm, um ihn von der Last der Tradition zu befreien, einen festen Halt an der Schrift zu geben. Hier ist dann sehr rasch — zuerst von Melanchthon — dem Glauben eine Summe von articuli fidei untergeschoben worden, und die Schrift erhielt ihr gesetzliches Ansehen zurück. Für Beides ist aber auch Luther selbst verantwortlich, und so geschah es, dass man sich den neuen evangelischen Standpunkt sehr bald fast ausschliesslich an der „Abschaffung der Missbräuche“ und keineswegs ebenso sicher an der Umbildung der gesammten Lehrüberlieferung klar machte. Klassische Urkunde hierfür ist die Augsburgische Confession („haec fere summa est doctrinae apud suos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana . . . sed dissensio est de quibusdam abusibus“). Die gereinigte katholische Lehre ist seitdem das Palladium der Reformationskirchen geworden; aber, wie die Geschichte des Protestantismus beweist, der ursprüngliche Ansatz ist nicht wirkungslos geblieben. Hat doch Luther selbst zeitlebens seinen persönlichen Christenstand nach ganz anderen Massstäben als nach der Unterwerfung unter ein Glaubensgesetz bemessen; dennoch — so vermessen das Wort klingen mag — darf man sagen, dass er in dem verwirrenden Kampf, den er aufnehmen musste, seinen eigenen Glauben nicht immer rein verstanden hat.

gemacht [1]. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Periode der Entwickelung der Dogmen überhaupt abgeschlossen ist, und dass unsere Disciplin daher eine Darstellung fordert, wie sie einer abgeschlossenen geschichtlichen Erscheinungsreihe gebührt.

3. In ihrem Dogma hat die Kirche ihren Glauben d. h. die Religion selbst erkannt. Demgemäss ist es eine besonders wichtige Aufgabe der Dogmengeschichtsschreibung, die Einheit in dem Dogmenkreise einer bestimmten Periode nachzuweisen und zu zeigen, wie die einzelnen Dogmen unter einander zusammenhängen und welche leitende Ideen sich in ihnen ausgeprägt haben. Aber dieses Unternehmen hat selbstverständlich seine Schranke an dem Mass von Einstimmigkeit, welches in den Dogmen der bestimmten Periode thatsächlich vorhanden gewesen ist. Es lässt sich unschwer zeigen, dass eine strenge, wenn auch keineswegs absolute Einstimmigkeit nur in dem Dogma der griechischen Kirche ausgeprägt ist. Die Eigenart der abendländischen nachaugustinischen kirchlichen Auffassung vom Christenthum ist bereits nicht mehr durchsichtig in den Dogmen zum Ausdruck gekommen, und noch weniger ist dies bei der reformatorischen der Fall. Der Grund hierfür liegt darin, dass sowohl Augustin als Luther eine neue Auffassung vom Christenthum eröffnet, dabei aber die alten Dogmen übernommen haben [2].

[1] In der modernen römischen Kirche ist das Dogma vor allem eine Rechtsordnung, der man sich zu unterwerfen hat, und unter Umständen reicht die Unterwürfigkeit allein aus (fides implicita). Dadurch ist das Dogma ebenso um seinen ursprünglichen Sinn und seine ursprüngliche Geltung gebracht wie durch die Forderung der Reformatoren, Alles müsse auf den reinen Verstand des Evangeliums zurückgeführt werden. Uebrigens zeigt sich die veränderte Stellung der römischen Kirche zum Dogma auch darin, dass sie die Frage, was Dogma sei, gar nicht mehr rund beantwortet. Statt einer Reihe bestimmt definirter und gleichwerthiger Dogmen hat man vielmehr eine unendliche Anzahl von ganzen und halben Dogmen, Lehranweisungen, „frommen Meinungen“, probablen theologischen Sätzen u. s. w. vor sich. Ob für diesen oder jenen Satz bereits eine solenne Entscheidung getroffen ist oder nicht, resp. ob eine solche noch nothwendig, ist häufig eine sehr schwierige Frage. Was man alles glauben muss, ist nirgendwo gesagt, und so hört man denn wohl in katholischen Kreisen die exemplarische Frömmigkeit eines Klerikers ernsthaft mit den Worten rühmen: „Er glaubt noch mehr als man glauben muss.“ Die grossen dogmatischen Kämpfe innerhalb der katholischen Kirche seit dem Tridentinum sind durch arbiträre päpstliche Censuren und Lehranweisungen zum Schweigen gebracht worden. Da man sich diesen als Gesetzen einfach zu fügen hat, tritt noch einmal klar hervor, dass das Dogma eine vom Papst gehandhabte Rechtsordnung geworden ist, die auf administrativem Wege durchgesetzt wird und sich in eine unendliche Casuistik verliert.

[2] S. die Ausführungen Biedermann's (Christliche Dogmatik 2. Aufl.

Dieser Thatsache ist aber weder die Baur'sche noch die Kliefoth'sche Methode der Dogmengeschichtsschreibung gerecht geworden. Die Baur'sche nicht, weil sie in der Entwickelung der Dogmen trotz der Eintheilung in sechs Perioden einen einheitlichen Process erkennt, der mit dem Ursprung des Christenthums selbst beginnt und angeblich streng logisch verlaufen ist; die Kliefoth'sche nicht, weil sie in dem Dogma der katholischen Kirche, bei welchem das Morgenland stehen geblieben ist, nur die Feststellung eines Theiles des christlichen Glaubens constatirt, dem in der Folgezeit successive die noch fehlenden Theile angefügt worden seien [1]. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass wir in der Dogmengeschichte deutlich drei Baustile, aber auch nicht mehr, zu unterscheiden vermögen, den Stil des Origenes, den des Augustinus und den reformatorischen. Aber das Dogma der nachaugustinischen Kirche stellt sich, wie auch das Luther's, keineswegs als ein Neubau, auch nicht als die blosse Erweiterung eines alten Baues, sondern als ein complicirter und daher keineswegs stilgerechter Umbau dar, weil weder Augustin noch Luther daran gedacht hat, selbständig zu bauen [2]. Diese Wahrnehmung führt uns schliesslich auf das eigenthümlichste Phänomen, welches dem Dogmenhistoriker entgegentritt und welches seine Methode zu bestimmen hat.

Die Dogmen entstehen, entwickeln sich und werden neuen Absichten dienstbar gemacht; dies geschieht in allen Fällen durch die Theologie. Die Theologie aber ist abhängig von unzähligen Factoren, vor allem von dem Geiste der Zeit; denn es liegt im Wesen der Theologie, dass sie ihr Object verständlich machen will. Die Dogmen sind das Erzeugniss der Theologie — allerdings einer Theologie, die dem Glauben der Zeit in der Regel entsprochen hat — nicht umgekehrt; das lehrt die kritische Geschichtsbetrachtung: erst die Apologeten und Origenes, dann das Nicänum und Chalcedonense; erst die Scholastik, dann das Tridentinum. In Folge dessen tragen

§ 150 f.) über „das Gesetz der Stabilität" in der Geschichte der Religion, wie er es genannt hat.

[1] S. Ritschl's Abhandlung über die Methode der älteren Dogmengeschichte in den Jahrb. f. deutsche Theologie 1871 S. 181 ff.

[2] Der Antrieb, der von Augustin ausgegangen ist, hat sich schliesslich im Katholicismus, wie das Tridentinum und Vaticanum gezeigt haben, als unkräftig erwiesen, um die überlieferte Auffassung des Christenthums zu brechen. Eben darum gehört die Entwickelung der römisch-katholischen Kirchenlehre in die Dogmengeschichte. Im Protestantismus ist aber unter allen Umständen ein Novum anzuerkennen, welches freilich in keiner Phase desselben von Widersprüchen frei gewesen ist.

die Dogmen alle Merkmale der Factoren, von denen die Theologie abhängig gewesen ist. Das ist das Eine. Aber in dem Moment, in welchem das Product der Theologie zum Dogma geworden ist, muss der Weg verdunkelt werden, der zu ihm geführt hat; denn Dogma kann, nach kirchlicher Auffassung, nichts anderes sein als der geoffenbarte Glaube selbst — das Dogma gilt nicht als der Exponent, sondern als die Basis der Theologie — und demgemäss: das zum Dogma gewordene Product der Theologie begrenzt und kritisirt die Arbeit der Theologie, die schon verflossene und die zukünftige[1]. Das ist das Andere. Hieraus ergiebt sich, dass die Geschichte der christlichen Religion ein sehr complicirtes Verhältniss von kirchlichem Dogma und Theologie umfasst, resp. dass die kirchliche Auffassung von der Bedeutung der Theologie dieser Bedeutung selbst schlechterdings nicht gerecht werden kann. Das kirchliche Schema, welches hier gebildet worden ist und die äusserste Concession an die Geschichte bezeichnet, lautet, dass die Theologie lediglich die Form des Dogmas auspräge, während sie, sofern sie kirchliche Theologie ist, das immer sich gleichbleibende Dogma, d. h. den Inhalt, sich voraussetze. Allein dieses Schema, welches stets dunkel lassen muss, was denn eigentlich die Form und was der Inhalt sei, trifft keineswegs auf die thatsächlichen Verhältnisse zu. Sofern es aber selbst ein Glaubenssatz ist, ist es Object der Dogmengeschichte. Die Vertretung des kirchlichen Dogmas muss zu allen Zeiten zu der Theologie eine zweideutige Haltung einnehmen und dem entsprechend auch die kirchliche Theologie zu dem Dogma; denn sie sind dazu verurtheilt, darüber nie in's Klare zu kommen, was sie einander verdanken und was sie von einander zu fürchten haben. Die theologischen Väter des Dogmas sind nahezu ohne Ausnahme der Verurtheilung durch das Dogma nicht entgangen, sei es, weil dieses über sie hinausging, sei es, weil es hinter ihrer Theologie zurückblieb. Die Apologeten, Origenes und Augustin mögen dies bezeugen, und auch im Protestantismus hat sich mutatis mutandis dasselbe wiederholt, wie das Schicksal Melanchthon's und Schleiermacher's beweist. Umgekehrt hat es wenige Theologen gegeben, die nicht an irgend einem Stück des überlieferten Dogmas gerüttelt haben. Man pflegt diese fundamentalen Thatsachen dadurch wegzuschaffen, dass man das kirchliche Princip oder den

[1] Hier beginnt dann die „kirchliche“ Theologie, welche das fertige Dogma als Ausgangspunkt nimmt, es zu beweisen resp. zu vermitteln bestrebt ist, aber bei solchen Versuchen erfahrungsgemäss sehr rasch den festen Boden verliert und so zu neuen Krisen Anlass giebt.

kirchlichen Gemeingeist hypostasirt und an dieser Normalhypostase die Lehren der Theologen misst, billigt oder verurtheilt, unbekümmert um die thatsächlichen Verhältnisse und häufig einem Hysteron-Proteron folgend. Allein dies ist eine Geschichtsbetrachtung, welche man billig der katholischen Kirche überlassen sollte, die sie freilich nicht entbehren kann. Die kritische Dogmengeschichtsschreibung hat demgegenüber vor allem zu zeigen, wie es zu einer kirchlichen Theologie gekommen ist; denn sie vermag über die Entstehung des Dogmas nur im Zusammenhang mit der Beantwortung dieser Hauptfrage Rechenschaft zu geben. Hier hat sie ihren Horizont so weit wie möglich zu nehmen; denn die Frage nach der Entstehung der Theologie kann nur gelöst werden, indem man alle Beziehungen überschaut, welche die christliche Religion, indem sie sich in die Welt einbürgerte und sie unterwarf, angeknüpft hat. Nachdem einmal das kirchliche Dogma geschaffen und als unmittelbarer Ausdruck der christlichen Religion anerkannt ist, hat die Dogmengeschichtsschreibung auf die Geschichte der Theologie nur soweit noch Rücksicht zu nehmen, als dieselbe dogmenbildend gewirkt hat. Stets aber wird sie dabei den eigenthümlichen Anspruch des Dogmas, Kriterium und nicht Product der Theologie zu sein, im Auge behalten müssen. Sie wird aber auch zeigen können, wie theils durch das Medium der Theologie, theils durch andere Vermittelungen — denn das Dogma ist auch vom Cultus, von der Verfassung und von den praktischen Idealen des Lebens abhängig, weiter vom Buchstaben, sei es der Schrift, sei es der nicht mehr verstandenen Tradition — das Dogma in seiner Entwickelung und Umprägung fort und fort sich nach den Bedingungen verändert hat, unter denen die Kirche gestanden hat. Ist das ursprüngliche Dogma die Formulirung des christlichen Glaubens, wie ihn die griechische Bildung verstanden und vor sich selber gerechtfertigt hat, so hat das Dogma zwar diesen Charakter niemals eingebüsst, aber er ist in der Folgezeit wesentlich modificirt worden. Doch ist es nicht minder wichtig die Tenacität des Dogmas im Auge zu behalten als seine Veränderungen, und in dieser Hinsicht hat die protestantische Geschichtsschreibung, die hier wie sonst in der Kirchengeschichte geneigter ist, die Unterschiede in's Auge zu fassen als das Stabile, von der katholischen Manches zu lernen. Aber indem sie den Gang der Entwickelung, soweit möglich, an dem Evangelium in seiner urkundlichen Gestalt beurtheilt, wird sie doch — bei aller Rücksicht auf jene Tenacität — zeigen können, dass durch Augustin und durch Luther das Dogma so modificirt resp. ausgenützt worden ist, dass die Christ-

lichkeit desselben in mancher Hinsicht gewonnen hat, wenngleich in anderer Hinsicht die Entfremdung fortgeschritten ist. In dem Masse, als das überlieferte Dogmensystem an Stringenz eingebüsst hat, ist es reicher geworden. In dem Masse, als ihm durch Augustin und Luther die apologetisch-philosophische Tendenz abgestreift worden ist, ist es mit biblischen Gedanken immer mehr erfüllt, andererseits freilich in sich immer widerspruchsvoller und eindrucksloser geworden. Doch dieser Ausblick geht bereits über die diesem einleitenden Paragraphen gesteckten Grenzen hinaus und soll nicht weiter verfolgt werden. Von der Methode der Dogmengeschichtsschreibung in Bezug auf die Ermittelung, Gruppirung und Deutung des Stoffs in abstracto zu handeln, empfiehlt sich nicht; denn allgemeine Regeln, welche den Unkundigen und minder Kundigen davor bewahren, Wichtiges bei Seite zu lassen und Unwichtiges aufzugreifen, lassen sich nicht aufstellen. Allerdings kommt Alles auf die Anordnung des Stoffes an; denn die Geschichte verstehen heisst die Normen finden, nach welchen die Erscheinungen zu gruppiren sind, und jeder Fortschritt in der Erkenntniss der Geschichte ist an die sichere Durchführung dieser Normen geknüpft. Bei der Deutung des Ursprungs und Zwecks der einzelnen Dogmen hat man sich vor allem zu hüten, dass man nicht ein Princip auf Kosten anderer bevorzuge. Zu allen Zeiten haben auf die Dogmenbildung die verschiedensten Factoren eingewirkt. Die wichtigsten mögen neben dem Bestreben, die Religionslehre nach dem finis religionis, dem Heilsgute, zu bestimmen, folgende gewesen sein: 1) die in den kanonischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sprüche, 2) die aus der je früheren Epoche der Kirche stammende, nicht mehr verstandene Lehrtradition, 3) die Bedürfnisse des Cultus und der Verfassung, 4) das Bestreben, die Religionslehre mit herrschenden Lehrmeinungen auszugleichen, 5) politische und sociale Verhältnisse, 6) die wechselnden sittlichen Lebensideale, 7) die sog. logische Consequenz d. h. die abstract analoge Behandlung eines Dogmas nach dem Schema eines anderen, 8) das Bestreben, verschiedene Richtungen und Gegensätze in der Kirche auszugleichen, 9) die Absicht, eine für irrthümlich gehaltene Lehre bestimmt abzuweisen, 10) die heiligende Macht blinder Gewohnheit. Die Methode, womöglich alles aus dem „Triebe des Dogmas, sich selbst zu expliciren“, zu erklären, ist als unwissenschaftlich aufzugeben, wie denn überhaupt alle hohlen Abstractionen als Scholastik und Mythologie zu verwerfen sind. In den einzelnen lebendigen Menschen hat das Dogma seine Geschichte gehabt und nur hier. Sobald man mit diesem Satz wirklich Ernst macht, muss

der MAliche Realismus schwinden, über den man sich oft so erhaben dünkt, während man sich doch noch mitten in demselben befindet. Statt die Bedingungen zu untersuchen, unter welchen die glaubenden und erkennenden Menschen gestanden haben, construirt man ein Wesen des Christenthums, aus welchem man, wie aus einer Pandorabüchse, alle Lehren, die sich im Laufe der Zeiten gebildet haben, hervorholt und auf diese Weise als christlich legitimirt. Der einfache Fundamentalsatz, dass christlich nur das ist, was in dem Evangelium nachgewiesen werden kann, ist in der Dogmengeschichtsschreibung noch niemals zu seinem Rechte gekommen. Auch in der folgenden Darstellung wird er aller Wahrscheinlichkeit nach noch nicht sicher durchgeführt sein; denn die Anwendung eines einfachen Grundsatzes auf alles Einzelne gegenüber einer herrschenden, falschen Ueberlieferung kann bei dem ersten Versuche schwerlich gelingen.

Erläuterung, den Begriff und die Aufgabe der Dogmengeschichte betreffend. Ueber den Begriff der Dogmengeschichte herrscht zur Zeit noch kein Einverständniss. Münscher (Handbuch der christl. DG. 3. Auflage. Bd. I. S. 3 f.) erklärte: „Alle die Veränderungen darzustellen, welche der theoretische Theil der christlichen Religionslehre von ihrer Stiftung an bis auf diese gegenwärtige Zeit, sowohl der Materie als Form nach erfahren hat, das ist das Geschäft der Dogmengeschichte“, und diese Definition hat lange Zeit geherrscht. Dann wurde man darauf aufmerksam, dass es sich nicht um zufällige, sondern um geschichtlich nothwendige Veränderungen handele, dass das Dogma eine Beziehung auf die Kirche habe, und dass sich im Dogma eine begriffliche Ausprägung des Glaubens darstelle. Man betonte nun bald das eine bald das andere dieser Momente. Das erste hat namentlich Baur hervorgehoben, das zweite — und zwar ausschliesslich — nach dem Vorgang Schleiermacher's, v. Hofmann (Encyklop. der Theol. S. 259 f.: „Die Dogmengeschichte ist die Geschichte der im Wort den Glauben bekennenden Kirche“), das dritte Nitzsch (Grundriss der christl. DG. Bd. I. S. 1: „Die Dogmengeschichte ist die wissenschaftliche Darstellung der Entstehung und Entwickelung des christlichen Lehrbegriffs oder derjenige Theil der historischen Theologie, welcher die Geschichte der Ausprägung des christlichen Glaubens in Begriffen, Lehrsätzen und Lehrgebäuden darstellt“). Thomasius hat das zweite und dritte combinirt, indem er die Dogmengeschichte als „die Entwickelungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs“ gefasst hat. Aber selbst diese Fassung ist noch nicht hinreichend bestimmt,

sofern sie der besonderen Eigenthümlichkeit des Objectes nicht vollkommen gerecht wird.

Der antike und moderne Sprachgebrauch scheint es allerdings nicht zu verbieten, unter „Dogma“ bald einzelne Lehren, bald einen einheitlichen Lehrbegriff, sodann Grundwahrheiten und wiederum Meinungen, ferner theoretische Sätze und wiederum praktische Regeln, endlich sowohl unreflectirte als begrifflich ausgeprägte Sätze zu verstehen. Aber dieses Schwanken verschwindet, sobald man genauer zusieht. Es ergiebt sich dann, dass dem Dogma stets eine *Autorität* zu Grunde liegt, durch welche es für diejenigen, welche diese anerkennen, die Bedeutung einer Grundwahrheit erhält, „quae sine scelere prodi non poterit“ (*Cicero*, Quaest. acad. IV, 9). Eben damit ist aber zugleich im Begriff des Dogmas ein *sociales* Moment gesetzt (s. *Biedermann*, Christl. Dogmatik. 2. Aufl. I. Bd. S. 2 f.): die Bekenner eines und desselben Dogmas bilden eine Gemeinschaft.

Dass diese beiden Momente auch in dem christlichen Dogma nachweisbar sind, unterliegt keinem Zweifel, und desshalb sind alle die Definitionen der Dogmengeschichte verwerflich, welche hiervon absehen. Bestimmt man sie als die Geschichte des Verständnisses des Christenthums von sich selber oder als die Geschichte der Veränderungen des theoretischen Theiles der Religionslehre oder wie immer ähnlich, so kommt der Begriff des Dogmas nicht einmal in seiner allgemeinsten Fassung zu seinem Rechte. Man kann Lehren wie die von der Apokatastasis oder von der Kenosis des Sohnes Gottes nicht als Dogmen bezeichnen, ohne mit dem Sprachgebrauch und dem kirchlichen Recht in Conflict zu gerathen.

Wenn demnach davon auszugehen ist, dass das christliche Dogma ein kirchlicher Glaubenssatz ist, welcher die Offenbarung als Autorität zu seiner Voraussetzung hat und daher auf strenge Giltigkeit Anspruch erhebt, so ist doch damit die Natur desselben noch keineswegs vollständig bestimmt. Was Protestanten und Katholiken Dogmen nennen, sind nicht nur kirchliche Glaubenssätze, sondern es sind auch 1) *Lehrsätze, welche begrifflich ausgeprägt sind, unter einander eine Einheit bilden und den Inhalt der christlichen Religion als eine Erkenntniss Gottes, der Welt und der hl. Geschichte unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsbeweises feststellen*; sie sind aber ferner 2) *auf einer bestimmten Stufe der Geschichte der christlichen Religion hervorgetreten; sie zeigen in ihrer Conception als solcher und in vielen Details den Einfluss dieser Stufe, nämlich der griechischen Zeit, und sie haben diesen Cha-*

rakter auch in den folgenden Epochen bei allen Umbildungen und Hinzufügungen bewahrt. An dieser Betrachtung der Dogmen kann Nichts irre machen, auch nicht die Beobachtung, dass einzelne, wunderbare oder nicht wunderbare, geschichtliche Thatsachen als Dogmen bezeichnet werden; denn sie gelten hier als solche nur, sofern sie den Werth von Lehren erhalten haben, welche in das Gesammtgefüge der Lehre eingestellt sind, und sie sind andererseits Glieder einer Beweiskette, nämlich des Weissagungsbeweises.

Sobald man dieses erkannt hat, erscheint aber die Parallele des kirchlichen Dogmas zu den Dogmen der antiken Philosophenschulen formell als eine vollständige, nur dass an Stelle der menschlichen Erkenntniss als der Autorität hier die Offenbarung eingesetzt ist, auf welche sich indess auch die letzten Philosophenschulen berufen haben. In diesen bezeichnete man sowohl die theoretischen als auch die praktischen Lehren, welche die eigenthümliche Welterkenntniss und Ethik der Schule sammt ihrer Begründung umfassten, als Dogmen. Sofern nun die Bekenner der christlichen Religion Dogmen in diesem Sinne besitzen, und eine Gemeinschaft bilden, welche sich ihren religiösen Glauben dadurch zum Verständniss gebracht hat, dass sie denselben analysirt, wissenschaftlich präcisirt und begründet hat, erscheinen sie als eine grosse Philosophenschule im antiken Sinne des Worts. Sie unterscheiden sich aber von einer solchen, sofern sie den Denkprocess, der zum Dogma geführt hat, stets eliminirt, das gesammte Dogma als geoffenbart betrachtet und demgemäss auch betreffs der Aneignung desselben nicht, wenigstens Anfangs nicht, auf die menschlichen Verstandeskräfte, sondern auf göttliche Erleuchtung gerechnet haben, die allen Willigen und Tugendhaften geschenkt werde. In späterer Zeit freilich wurde die Analogie zu den Philosophenschulen noch eine weit vollkommenere, sofern die Kirche die vollständige Aneignung des Dogmas einem Kreise von Geweihten und Wissenden vorbehalten hat. Das dogmatische Christenthum ist also eine bestimmte Stufe in der Entwickelungsgeschichte des Christenthums; es entspricht der antiken Denkweise, aber dauert trotzdem, wenn auch unter starken Umbildungen, in bedeutendem Masse in den folgenden Epochen fort. Zwischen dem Christenthum als der Religion des Evangeliums, welche ein persönliches Erlebniss voraussetzt und es mit der Gesinnung und That zu thun hat, und dem Christenthum als Religion des Cultus, der Sacramente, der Ceremonien und des Gehorsams, kurz der Superstition, steht das dogmatische Christenthum, welches sich mit

dem einen oder dem anderen verbinden kann. Es ist an sich stets und trotz aller Geheimnisse das begriffene Christenthum, und daher ist stets hier die Gefahr vorhanden, dass es als Wissen den religiösen Glauben verdrängt oder ihn doch, statt auf Gott und auf lebendige Erfahrungen, auf eine Religionslehre verweist.

Soll nun die Disciplin der Dogmengeschichte das sein, was ihr Name besagt, so ist ihr Object eben dieses so geartete Dogma, und ihr fundamentales Problem bildet die Frage, wie es zu einem solchen Dogma gekommen ist. In der Kanonsgeschichte verfahren wir längst schon so, dass wir vor allem fragen, wie ist der Kanon entstanden und daran die Untersuchungen über die Veränderungen knüpfen, die er erlebt hat. Nicht anders hat man in der Dogmengeschichte zu verfahren, aus welcher die Kanonsgeschichte lediglich ein Ausschnitt ist. Man wird dem gegenüber zwei Einwendungen erheben. Man wird erstlich einwerfen, dass die christliche Religion einen bestimmten religiösen Glauben von Anfang an ebenso eingeschlossen habe wie eine bestimmte Ethik, dass mithin das christliche Dogma so ursprünglich sei wie das Christenthum selbst, und dass demgemäss nicht von einer Entstehung des Dogmas innerhalb der Kirche, sondern nur von einer Entwickelung resp. Veränderung desselben die Rede sein könne. Man wird aber zweitens behaupten, dass das Dogma, wie es oben definirt worden ist, nur für eine bestimmte Epoche in der Geschichte der Kirche Giltigkeit habe, und dass es daher gar nicht möglich sei, in dem angegebenen Sinne eine umfassende Dogmengeschichte zu schreiben.

Was den ersten Einwurf betrifft, so kann darüber natürlich kein Streit sein, dass die christliche Religion sich auf eine Botschaft gründet, welche einen bestimmten Glauben an Gott und an seinen Gesandten Jesus Christus zu ihrem Inhalte hat, und dass die Seligkeitsverheissung an diesen Glauben geknüpft ist. Aber der Glaube an das Evangelium und das spätere Dogma der Kirche verhalten sich nicht wie Thema und Ausführung — so wenig wie das Dogma vom NTlichen Kanon nur die Explication der ursprünglichen Zuversicht der Christen auf das Wort ihres Herrn und auf die fortgehenden Wirkungen des Geistes ist —, sondern es ist hier in der Auffassung der Religion ein ganz neues Element dazwischen getreten: ihre Botschaft erscheint eingegliedert in eine Erkenntniss der Welt und des Weltgrundes, die bereits ohne Rücksicht auf sie gewonnen war, und die Religion selbst ist hier mithin zu einer Lehre geworden, welche an dem Evangelium zwar ihre Gewissheit, aber nur zum Theil ihren Inhalt hat, welche demgemäss auch von solchen

angeeignet werden kann, die weder geistig Arme, noch Mühselige und Beladene sind. Nun lässt sich allerdings zeigen, dass eine denkende Erfassung der christlichen Religion möglich ist und von Anfang an begonnen hat — es sei an Paulus erinnert —, aber weder ist die paulinische Gnosis von Paulus selbst mit dem Evangelium schlechthin identificirt worden (I Cor 3, 11 f.; 12, 3; Phl 1, 18), noch ist dieselbe dem späteren Dogma analog, geschweige mit ihm identisch. Für dieses ist charakteristisch, dass es sich in keinem Sinne als eine Thorheit, sondern als eine Weisheit darstellt, und dass es zugleich der Inhalt der Offenbarung selbst sein will. Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums. Indem es in sich zusammenfasste und auf einen vorzüglichen Ausdruck brachte, was die griechische Philosophie und das Evangelium (mitsammt seiner ATlichen Begründung) an religiösen Erkenntnissen boten, indem es dem Suchen nach Offenbarung ebenso entgegenkam, wie dem Streben nach universaler Erkenntniss, indem es endlich dem Zwecke der christlichen Religion, göttliches Leben der Menschheit zu bringen, sich ebenso unterordnete, wie dem Ziele der Philosophie, die Welt zu erkennen, ist es das Mittel geworden, durch welches die Kirche die alte Welt erobert und die neuen Völker erzogen hat. Aber dieses Dogma — man wird seine Bildung bewundern und für eine Grossthat des Geistes halten, der niemals wieder in der Geschichte des Christenthums mit solcher Freiheit und Kühnheit sich in der Religion heimisch gemacht hat — ist das Product einer verhältnissmässig langen Geschichte, die entziffert sein will; denn sie ist eben durch das fertige Dogma verdunkelt. Das Evangelium selbst ist nicht das Dogma; denn in dem Glauben an das Evangelium hat die Erkenntniss nur soweit eine Stelle, als sie Gesinnung und That, d. h. Bestimmtheit des Lebens ist. Zwischen dem praktischen Glauben an das Evangelium und dem historisch-kritischen Bericht von der christlichen Religion und ihrer Geschichte vermögen wir ein drittes nicht mehr einzuschieben, ohne mit dem Glauben oder mit dem historischen Befunde in Conflict zu gerathen — nur die praktische Aufgabe ist übrig gelassen, den Glauben zu vertheidigen. Aber in der Geschichte, welche diese Religion erlebt hat, ist ein drittes eingeschoben worden — das Dogma; d. h. die begrifflichen Mittel, durch welche man sich in der antiken Zeit das Evangelium verständlich zu machen versucht hat, sind mit dem Inhalt desselben verschmolzen und zum Dogma erhoben worden. Dieses Dogma

ist neben der Kirche als realer Weltmacht der Angelpunkt in der Geschichte der christlichen Religion geworden. Die Umbildung des christlichen Glaubens zum Dogma ist freilich kein „Zufall“, sondern hat ihren Grund in dem geistigen Charakter der christlichen Religion, der zu allen Zeiten die Aufgabe einer wissenschaftlichen Apologetik nahe legen wird [1]. Aber hier handelt es sich nicht um ein Unbestimmtes, Allgemeines, sondern um das bestimmte Dogma, wie es sich in den ersten Jahrhunderten gebildet hat und noch eben giltig ist.

Damit ist bereits der zweite Einwurf berührt, der oben erhoben worden ist: das Dogma in der angegebenen Bedeutung des Wortes sei zu eng gefasst und lasse sich in dieser Fassung nicht durch die ganze Geschichte der Kirche durchführen. Dieser Einwurf wäre nur dann berechtigt, wenn die Aufgabe der Durchführung einer Entwickelungsgeschichte der Dogmen durch die ganze Kirchengeschichte feststünde. Allein um das Recht, eine solche Aufgabe zu stellen, handelt es sich eben. Die griechische Kirche hat nach der Zeit der sieben grossen Concilien eine Dogmengeschichte nicht mehr erlebt: dies zu erkennen ist ungleich wichtiger, als die Theologumena zu registriren, welche einzelne Bischöfe und Gelehrte im Orient, z. Th. beeinflusst durch das Abendland, später aufgebracht haben. Was den römischen Katholicismus betrifft, so ist auch er in Ansehung seines Dogmas — dasselbe charakterisirt ihn in der Gegenwart, wie bemerkt, nur sehr undeutlich — im Grunde (d. h. soweit er noch Religion ist) heute noch das, was er vor 1500 Jahren gewesen, nämlich das Christenthum in dem Verständniss der Antike. Die Veränderungen, welche das Dogma im abendländischen Katholicismus im Laufe der Entwickelung erlebt hat, sind allerdings tiefgreifende und wesentliche; sie haben, wie oben im Texte angedeutet worden ist, die Stellung der Kirche zum Christenthum als Dogma

[1] Weizsäcker, Apost. Zeitalter S. 106: „Das Christenthum ist als Religion überhaupt nicht denkbar ohne Theologie. Zunächst schon aus demselben Grunde, welcher die paulinische Theologie hervorgerufen hat. Es lässt sich als Religion nicht trennen von der Religion des Stifters, also auch nicht von geschichtlichem Wissen. Ebenso aber ist es als Monotheismus und Glaube an einen Weltzweck die Religion der Vernunft mit dem unauslöschlichen Trieb des Denkens. Die ersten Heidenchristen haben damit das stolze Bewusstsein einer Gnosis gewonnen.“ Aber von dem kirchlichen Christenthum, welches in dem fertigen Dogma, wie es von einer früheren Epoche hervorgebracht ist, ausruht, gilt diese Auffassung nur noch in sehr bedingter Weise, und auch von der kräftigen christlichen Religiosität der ältesten und jeglicher Zeit gilt, dass sie nicht minder den Antrieb empfindet, wider die Vernunft als mit der Vernunft zu denken.

in der That modificirt. Aber wie die katholische Kirche selbst behauptet, das Christenthum in der altdogmatischen Fassung festzuhalten, so kann ihr dieser Anspruch auch nicht bestritten werden: sie hat Neues aufgenommen, die Beziehungen auf das Alte verändert, aber das Alte dennoch bewahrt. Sie hat aber ferner neue Dogmen nach dem Schema der alten entwickelt; die tridentinischen Bestimmungen und das vaticanische Decret sind formell den alten Dogmen analog. Hier lässt sich also wirklich eine Dogmengeschichte bis auf die Gegenwart fortführen, und zugleich erweist sich die oben gegebene Definition des Dogmas keineswegs als zu eng, um die neuen Lehren mitzuumfassen. Was endlich den Protestantismus betrifft, so ist oben kurz ausgeführt worden, warum die Veränderungen des protestantischen Lehrbegriffs nicht wohl in die Dogmengeschichte aufzunehmen sind. Eine Entwickelung hat das Dogma als Dogma im Protestantismus streng genommen nicht erfahren, sofern ihm hier von Anfang an ein verborgenes Fragezeichen beigegeben ist. Aber das alte Dogma ist fort und fort in ihm eine Macht geblieben — und zwar in Folge einer Rückbildung, in welcher man nach Autoritäten suchte —, z. Th. gerade in der ursprünglichen, nicht modificirten Gestalt. Die Dogmen des 4. und 5. Jahrhunderts gelten heutzutage in weiten Kreisen der protestantischen Kirchen mehr als alle die Lehren, welche sich um den Rechtfertigungsglauben concentriren. Abweichungen hier werden verhältnissmässig leicht ertragen, während Abweichungen dort in der Regel mit der Kündigung der christlichen Gemeinschaft, also mit dem Banne bedroht werden. Wer heute als Historiker Antwort auf die Frage zu geben hätte, ob die Kraft des Protestantismus als Kirche zur Zeit in dem Elemente liegt, welches er mit dem altdogmatischen Christenthum gemeinsam hat, oder in demjenigen, wodurch er sich von diesem unterscheidet, der hätte es nicht schwer zu antworten. Das Dogma, d. h. jene Ausprägung des Christenthums, welche im kirchlichen Alterthum zu Stande gekommen ist, ist auch in den protestantischen Kirchen nicht weggefallen, im Grunde auch nicht modificirt oder durch ein neues Verständniss des Evangeliums wirklich ersetzt. Aber wer könnte andererseits leugnen, dass die Reformation ein solches zu eröffnen begonnen hat, und dass sich dasselbe doch wesentlich anders zu dem überlieferten Dogma verhält als die neuen Sätze Augustin's zu dem, was ihm überliefert war? Wer könnte ferner in Abrede stellen, dass sich in Folge des reformatorischen Antriebes im Protestantismus eine Auffassung Bahn bricht, welche Evangelium und Dogma nicht identificirt und auch nicht durch Umdeutungen

und Abminderungen dieses entstellt und jenes doch nicht erreicht? Aber der Geschichtsschreiber, welcher die Bildung und Veränderung des Dogmas darzustellen hat, kann an diesen Entwickelungen keinen Antheil nehmen. Es ist eine Aufgabe für sich, umfassender und reicher als die des Dogmenhistorikers, das verschiedenartige Verständniss, welches die christliche Religion gefunden, zu schildern — zu schildern, wie sich starke und schwache Menschen, grosse und kleine Geister das Evangelium ausserhalb und innerhalb des Rahmens der Dogmen zurechtgelegt haben, und wie unter der Hülle des Dogmas oder im Gebiete desselben das Evangelium seine eigene Geschichte gehabt hat. Aber das begrenztere Thema darf nicht ausser Acht gelassen werden. Keineswegs nämlich kann es der geschichtlichen Erkenntniss förderlich sein, den eigenthümlichen Charakter der Ausprägung des christlichen Glaubens als Dogma für gleichgiltig zu erklären und die Dogmengeschichte in eine allgemeine Geschichte des Verständnisses des Christenthums aufgehen zu lassen. Eine solche „liberale“ Betrachtung würde weder den Weisungen der Geschichte noch auch der wirklichen Lage der protestantischen Kirchen in der Gegenwart entsprechen; denn es ist vor allem von entscheidender Wichtigkeit zu erkennen, dass es eine eigenthümliche Stufe in der Entwickelung des menschlichen Geistes ist, welche durch das Dogma bezeichnet ist. Auf dieser Stufe steht dem Dogma parallel und mit ihm innig verbunden eine bestimmte Psychologie, Metaphysik und Naturphilosophie, ebenso eine bestimmt ausgeprägte Geschichtsbetrachtung. Dies ist das Verständniss der Welt, welches die Antike nach einer fast tausendjährigen Arbeit errungen hat, und es ist dieselbe Verknüpfung der theoretischen Erkenntnisse und der praktischen Ideale, welche sie vollzogen hat. Diese Stufe, auf welche auch die christliche Religion getreten ist, haben wir noch keineswegs überschritten, wenn auch die Wissenschaft sich über sie erhoben hat [1]. Aber die christliche Religion, wie sie nicht aus der Cultur der alten Welt geboren ist, ist auch nicht für immer an sie gekettet. Die Form und der neue Inhalt, welche das Evangelium empfangen hat, als es in jene Welt einging, haben nur die gleiche Gewähr der Dauer wie diese. Und diese Dauer ist begrenzt. Zwar muss man sich hüten, Episoden für entscheidende Krisen zu nehmen; aber jede Episode führt uns vorwärts, und Rückschläge vermögen daran

[1] In diesem Sinne ist es richtig, die Dogmatik, wie Schleiermacher gethan hat, der historischen Theologie zuzuweisen. Behauptet man, sie aus praktischen Gründen dem Bereiche der historischen Theologie entnehmen zu müssen, so ist sie in die praktische Theologie einzustellen.

nichts zu ändern. Das Evangelium arbeitet sich seit der Reformation, trotz rückläufiger Bewegungen, die nicht fehlen, doch aus den Formen heraus, die es einst annehmen musste, und eine reine Erkenntniss seiner Geschichte wird auch dazu beitragen können, diesen Process zu beschleunigen.

§ 2. Geschichte der Dogmengeschichte.

1. Die Geschichte der Dogmengeschichte als einer historisch-kritischen Disciplin hat im vorigen Jahrhundert ihren Anfang genommen und zwar durch die Arbeiten Mosheim's, C. W. F. Walch's, Ernesti's, Lessing's und Semler's; die erste Bearbeitung der Dogmengeschichte als einer gesonderten Disciplin hat Lange (1796) vorgelegt. Die Theologen der alten und mittelalterlichen Kirche haben nur Ketzer- und Litterärgeschichte geliefert, da die Unveränderlichkeit des Dogmas für sie feststand[1]. Diese Voraussetzung gehört so sehr zum Wesen des Katholicismus, dass sie bis heute aufrecht erhalten wird, wesshalb es zu einer freimüthigen und unparteiischen wissenschaftlichen Untersuchung der Geschichte der Dogmen in den katholischen Kirchen nicht kommen kann[2]. Zwar hat es nahezu zu allen Zeiten vor der Reformation in dem Gebiete des Christenthums, namentlich des abendländischen, kritische Bestrebungen gegeben, welche zum Nachweis der Neuheit und Unzuverlässigkeit einzelner Dogmen in einigen Fällen geführt haben. Aber diese Bestrebungen standen in der Regel in dem Dienste der Polemik gegen die herrschende Kirche: eine geschichtliche Betrachtung der dogmatischen Ueberlieferung haben sie kaum vorbereitet, geschweige denn geliefert[3]. Der Aufschwung der Wissenschaften[4] und der

[1] S. die Vorrede des Eusebius zu seiner Kirchengeschichte. Eusebius hat derselben eine umfassende Aufgabe gestellt, aber an eine Geschichte des Dogmas hat er dabei nicht im Entferntesten gedacht. An ihrer Stelle steht eine Geschichte der Männer, „die von Geschlecht zu Geschlecht mündlich oder schriftlich das Wort Gottes verkündet haben", und eine Geschichte jener, die sich aus Neuerungssucht in die grössten Irrthümer gestürzt haben.

[2] S. z. B. Schwane, Dogmengesch. d. vornicänischen Zeit (1862) S. 8 ff., wo erst ausgeführt wird, in welchem Sinne die Dogmen keine historische Seite darbieten, worauf dann gezeigt wird, dass die Dogmen „nichtsdestoweniger gewisse Seiten darbieten, welche eine historische Betrachtung zulassen, weil sie in der That geschichtliche Entwickelungen durchgemacht haben". Allein diese geschichtlichen Entwickelungen stellen sich lediglich entweder als feierliche Promulgationen und Explicirungen oder als theologische Privatspeculationen dar.

[3] Sieht man von der marcionitisch-gnostischen Kritik des kirchlichen

Kampf gegen den Protestantismus konnte aber für die katholische Kirche hier nur die Wirkung haben, dass das dogmenhistorische Material mit grosser Gelehrsamkeit erhoben[1], der consensus patrum et doctorum nachgewiesen, die Nothwendigkeit einer fortgehenden „Explication" des Dogmas dargethan und die Geschichte der von aussen eindringenden Häresien — bald gelten sie als unerhörte Neuerungen, bald als alte Feinde mit neuen Masken — beschrieben wurde. Die moderne jesuitisch-katholische Geschichtsschreibung legt zwar unter Umständen offenbar Gleichgiltigkeit gegenüber der Aufgabe, das semper idem in dem Glauben der Kirche nachzuweisen, an den Tag, aber solche Gleichgiltigkeit wird zur Zeit doch nicht gerne gesehen und ist übrigens eine nur scheinbare, da die, wenn auch unerforschliche, Constanz der Leitung der Kirche durch das unfehlbare Lehramt des Papstes um so nachdrücklicher behauptet wird[2].

Christenthums ab, so sind Paul von Samosata und Marcell von Ancyra in der ältesten Zeit als solche zu nennen, welche die sich einbürgernde apologetisch-alexandrinische Theologie kritisirt haben (s. den merkwürdigen Satz Marcell's bei Euseb., c. Marc. 1, 4: τὸ τοῦ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης κτλ., den ich als Motto diesem Buch vorgesetzt habe.). Von Stephanus Gobarus (6. Jahrh.) wissen wir zu wenig, um seine Beurtheilung der Kirchenlehre und ihrer Entwickelung würdigen zu können (Photius, Bibl. 232). In Betreff des Mittelalters (Abälard: „Sic et Non") s. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA. 2 Bde 1875—77. Hahn, Gesch. der Ketzer, besonders im 11., 12. und 13. Jahrh., 3 Bde 1845—50. (Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien 1885).

[4] S. Voigt, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, 2. Aufl. 2 Bde 1880, 1881, namentlich II. S. 1 ff. 363 ff. 494 ff. („der Humanismus und die Geschichtswissenschaft"). Die directe Bedeutung des Humanismus für die Erhellung der Geschichte des Mittelalters ist sehr gering, am geringsten die für die Kirchen- und Dogmengeschichte; hervorragend sind hier nur die Arbeiten des Laurentius Valla und Erasmus. Die Kritik an den scholastischen Dogmen von der Kirche und vom Papst hat schon im 12. Jahrhundert begonnen. Ueber die Stellung der Renaissance zur Religion s. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance, 3. Aufl. 1877, 2. Bd. S. 227 ff.

[1] Baronius, Annales eccles. XII Vol. 1588—1607. Hauptwerk: Dionysius Petavius, Opus de theologicis dogmatibus. IV Voll. [unvollendet] 1644—1650; s. ferner Thomassin, Dogmata theologica. III Voll. 1684—1689.

[2] S. Holtzmann, Kanon und Tradition 1859. Hase, Handbuch der protest. Polemik, 4. Aufl. 1878 S. 63 ff. Joh. Delitzsch, Das Lehrsystem der röm. Kirche, 1. Th. 1875 S. 295 ff. Neue Offenbarungen werden doch abgelehnt und dahin führende kühne Annahmen nicht gebilligt; s. Schwane, a. a. O. S. 11: „Der Inhalt der Offenbarung wird durch die Entscheidungen oder durch das Lehramt der Kirche nicht erweitert, auch kommen neue Offenbarungen im Laufe der Zeiten nicht hinzu . . . Die christliche Wahrheit kann daher ihrem Inhalte nach von der Kirche nicht vervollständigt werden, und diese hat auch niemals

Man darf behaupten, dass die Reformation für eine kritische Behandlung der Dogmengeschichte Bahn gebrochen hat[1]; aber zunächst blieben auch in den evangelischen Kirchen die geschichtlichen Untersuchungen im Banne des confessionellen Lehrbegriffs und dienten lediglich der Polemik[2]. Die Kirchengeschichte selbst galt bis in's

das Recht dazu für sich in Anspruch genommen, sondern stets, wo neue Bezeichnungen und Ausprägungen des Dogmas zur Abweisung des Irrthums wie zur Belehrung der Gläubigen nothwendig wurden, nur das lehren wollen, was sie in der hl. Schrift oder in der mündlichen Ueberlieferung von den Aposteln her empfangen hatte". — Neuere katholische Darstellungen der Dogmengeschichte: Klee, Lehrbuch der DG. 2 Bde 1837 f. (speculativ); Schwane, DG. der vornicänischen Zeit 1862, der patrist. Zeit 1869, der mittleren Zeit 1882; Bach, die DG. des MA. 2 Bde 1873, 1875. Reiches dogmengeschichtliches Material in der Dogmatik von Kuhn, ebenso in den grossen Controversschriften, die ihre Grundlage an dem berühmten Werke Bellarmin's haben: Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus hujus temporis haereticos 1581—1593. Dass trotz der Unfähigkeit, die Dogmengeschichte historisch-kritisch zu behandeln, aus den genannten Werken und aus den einschlagenden monographischen Arbeiten römisch-katholischer Gelehrter Vieles zu lernen ist, braucht nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden. Aber Alles, was in der Geschichte geeignet ist, das hohe Alter und die einstimmige Bezeugung des katholischen Dogmas zu erschüttern, wird hier zum „Problem", dessen Lösung vorgeschrieben ist, freilich aber bei der Durchführung nicht selten den ausgebildetsten Scharfsinn verlangt.

[1] Das geschichtliche Interesse ist im Protestantismus an den Fragen nach der Papstgewalt, nach der Bedeutung der Concilien (resp. der Schriftgemässheit der von ihnen aufgestellten Lehren), und nach dem Sinne der Abendmahlsfeier (resp. nach der Auffassung derselben bei den Kirchenvätern; s. Oekolampad und Melanchthon) erwachsen. In der Rechtfertigungslehre war man des Besitzes der biblischen Wahrheit zu sicher, als dass man dogmengeschichtliche Studien und Beweise nöthig gehabt hätte, und Luther hat auch für das Abendmahlsdogma auf das Zeugniss der Geschichte verzichtet. Die Aufgabe, zu zeigen, wie weit und auf welche Weise sich Luther und die Reformatoren mit der Geschichte auseinandergesetzt haben, ist bis heute noch nicht in Angriff genommen worden; und doch finden sich bei Luther überraschende und treffende kritische Glossen zur Dogmengeschichte und zur Theologie der KVV., sowie geniale Conceptionen, welche allerdings ohne Wirkung geblieben sind; s. namentlich die Schrift: „Von den Conciliis und Kirchen", und seine Urtheile über verschiedene KVV. (Index d. Erl. Ausg.). In der ersten Ausgabe der loci Melanchthon's liegt ebenfalls kritisches Material zur Beurtheilung des alten Dogmensystems vor. Bekannt ist Calvin's abschätziges Urtheil über das nicänische Symbol, welches er jedoch später zurückgenommen hat.

[2] Die protestantische Historiographie ist durch das Interim veranlasst worden, und Flacius ist ihr Vater; s. dessen Catalogus testium veritatis und die sog. Magdeburger Centurien 1559—1574; dazu Jundt, Les Centuries de Magdebourg, Paris 1883. Auf die Beurtheilung Justin's in den Centurien hat von Engelhardt aufmerksam gemacht (Christenthum Justin's S. 9. ff.) und

18. Jahrhundert nicht als eine theologische Disciplin im strengen Sinn des Worts, und Dogmengeschichte existirte nur innerhalb der Dogmatik als eine Sammlung von Testimonien der Wahrheit (theologia patristica). Erst nachdem das Material im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts von den Gelehrten der Kirchenparteien — vor allem auch durch treffliche Ausgaben der Kirchenväter — parat gelegt worden war [1], und nachdem der Pietismus den Abstand zwischen Christenthum und Kirchenthum aufgewiesen und das überlieferte confessionelle Lehrgefüge der Gleichgiltigkeit preiszugeben begonnen hatte [2], kam es in der folgenden Periode zu einer kritischen Untersuchung desselben.

Weder orthodox noch pietistisch noch rationalistisch, aber befähigt, alle diese Richtungen zu würdigen, vertraut mit der englischen, französischen und italienischen Litteratur, bestimmt von dem Geiste der neuen englischen Wissenschaft [3], doch alle das positive Christenthum gefährdenden Aufstellungen derselben abwehrend, hat Johann Lorenz Mosheim, der Erasmus des 18. Jahrhunderts, die Kirchen-

mit Recht die hohe Bedeutung dieses ersten Versuches einer Kritik der KVV. hervorgehoben. Auf die theilweise überraschenden dogmenhistorischen Urtheile des A. Hyperius hingewiesen zu haben, ist Kliefoth's (Einl. in d. DG. 1839) Verdienst. Chemnitz, Examen Concilii Tridentini 1565 f. Forbesius a Corse (Schotte), Instructiones historico-theologicae de doctrina christiana 1645.

[1] Die Gelehrsamkeit, der Sammlerfleiss und die Sorgfalt der Benedictiner und Mauriner, sowie englischer, niederländischer und französischer Theologen wie Casaubonus, Vossius, Pearsonus, Dalläus, Spanheim, Grabe, Basnage u. A. sind in der Folgezeit nicht mehr erreicht, geschweige übertroffen worden. Auch in der litterarhistorischen und höheren Kritik haben diese Gelehrten Ausgezeichnetes geleistet, soweit das confessionelle Dogma nicht in Frage kam.

[2] S. namentlich G. Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie 1699 f.; dazu: Baur, Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung S. 84 ff., Flöring, G. Arnold als Kirchenhistoriker, Darmstadt 1883. In dieser Untersuchung ist das Mass der Bedeutung Arnold's richtig bestimmt. Sein Werk hat die unparteiische Untersuchung der Dogmengeschichte direct vorbereitet, so wenig unparteiisch es selbst gehalten ist. Der Pietismus nach Spener hat hin und her der Schuldogmatik als einem Hemmniss der Frömmigkeit den Krieg erklärt und damit den Bann gebrochen, in welchem die Erkenntniss der Geschichte gefangen lag.

[3] Die Untersuchungen der sog. englischen Deisten über die christliche Religion enthalten die ersten, z. Th. höchst bedeutenden, freimüthigen Versuche einer kritischen Betrachtung der Dogmengeschichte (s. Lechler, Gesch. des englischen Deismus 1841); aber die Kritik ist eine abstracte, selten eine historische. Den Aufstellungen der Deisten sind in England sehr gelehrte dogmenhistorische Werke entgegengestellt worden, besonders von Lardner (s. auch schon Bull, Defensio fidei Nic.).

geschichte in dem Sinne seines grossen Lehrers Leibniz behandelt[1] und ihr zuerst durch unparteiische Analyse, lebendige Reproduction und methodisch-künstlerische Gestaltung den Werth einer Wissenschaft verliehen. Zugleich stellt sich in seinen monographischen Arbeiten auch der Versuch dar, die Geschichte der Dogmen unparteiisch zu untersuchen und den historischen Standpunkt zwischen der Beurtheilung der orthodoxen Dogmatiker und Gottfried Arnold's zu gewinnen. Nach dem Grundsatze von Leibniz, dass man in der Geschichte das Gehaltvolle, welches sich überall finde, aufsuchen und erkennen müsse, hat Mosheim, allem Tadeln und Polemisiren abhold und theologische Rohheit ebenso verabscheuend wie pietistische Enge und pietätslose Aufklärung, nach wirklicher, reiner Erkenntniss der Geschichte gestrebt, und der Reichthum und die Vielseitigkeit seines Geistes befähigten ihn dazu, sie zu gewinnen. Aber sein latitudinarischer dogmatischer Standpunkt sowie die Sorge, keine Streitigkeiten heraufzubeschwören und die allmähliche Einbürgerung einer neuen Wissenschaft und Cultur nicht zu gefährden, veranlassten ihn, die wichtigsten dogmenhistorischen Probleme bei Seite zu schieben und der politischen Kirchengeschichte sowie indifferenteren geschichtlichen Fragen seine Aufmerksamkeit zu widmen. Der Widerstreit zweier Zeiten, den er friedlich auszugleichen getrachtet hat, liess sich auf diese Weise auf die Dauer nicht beseitigen[2]. In dem Sinne Mosheim's, aber ohne den Geist des grossen Mannes, hat C. W. F. Walch die Religionsstreitigkeiten gelehrt und mit dem Streben nach Unparteilichkeit geschildert und so den reichen Stoff, welchen der Fleiss der älteren Gelehrten gesammelt, allgemein zugänglich gemacht[3]. In den „Gedanken von der Geschichte der Glaubens-

[1] In kirchengeschichtlicher Hinsicht ist der Vorläufer Leibniz's Calixt in Helmstädt gewesen. Aber Calixt gebührt nicht das Verdienst, das Hauptproblem der Dogmengeschichte erkannt zu haben. Indem er auf das Gemeinsame des Protestantismus und Katholicismus hingewiesen hat, hat er die historisch-kritische Aufgabe nicht erhellt. Andererseits zeigt der Consensus repetitus der Wittenberger, welche fundamentalen Fragen Calixt bereits angeregt hat.

[2] Unter den zahlreichen einschlagenden Schriften Mosheim's sind besonders seine Dissert. ad. hist. eccles. pertinentes, 2 Bde 1731—41, sowie das Werk: De rebus Christianorum ante Constantinum M. commentarii 1753, zu nennen; s. auch Institutiones hist. eccl., letzte Ausgabe 1755.

[3] Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation, 11 Thle [unvollendet] 1762—85; s. auch desselben Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen, 1759, sowie zahlreiche dogmenhistorische Monographien. Solche hat schon der ältere Walch geliefert, dessen „Histor.-theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. K., 5 Bde 1730—39" und „Histor. u.

lehre" (1756) hat zudem Walch den Anstoss gegeben, die Dogmengeschichte als eine besondere Disciplin in's Auge zu fassen. Der Standpunkt, den er einnahm, war noch der der Gebundenheit an das kirchliche Dogma, aber ohne confessionelle Beschränktheit. Dem Gedanken, dass die Dogmatik eine positive Wissenschaft sei, die ihren Stoff aus der Geschichte zu nehmen habe, dass aber die Geschichte selbst ein hingebendes und freimüthiges Studium verlange, da wir durch eine verwickelte Ueberlieferung von den älteren Epochen getrennt seien, hat Ernesti in seinem Programm v. J. 1759: „De theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate", einen beredten Ausdruck gegeben[1]. Er hat zugleich in seinem berühmten „Antimuratorius" gezeigt, dass eine unparteiische und kritische Erforschung dogmengeschichtlicher Probleme der Polemik gegen römisch-katholische Irrthümer die wirksamsten Dienste zu leisten vermag. Bereits für Ernesti war übrigens der grössere Theil der Dogmen unverständlich, und noch zu seinen Lebzeiten brach sich jene Richtung in der Theologie Bahn, welche in Deutschland durch Chr. Thomasius vorbereitet, von England her bestärkt, die sicheren Principien des Glaubens und Lebens aus dem, was sie Vernunft nannte, schöpfte und demgemäss gegen das Dogmensystem nicht nur indifferent war, sondern dasselbe mehr und mehr als die Ueberlieferung der Unvernunft und Finsterniss empfand. Von den drei Erfordernissen des Historikers: Sachkenntniss, freimüthige Kritik und Fähigkeit, sich auch in fremde Interessen und Gedanken zu finden, besassen die rationalistischen Theologen, die dem Pietismus entwachsen durch die Schule der Engländer und Wolf's gegangen waren, das erste, die Sachkenntniss, nicht mehr in dem Umfange, wie einige Gelehrte der älteren Generation, das zweite, die freimüthige Kritik, in dem hohen Masse, welches die Ueberzeugung, eine vernünftige Religion zu besitzen, gewährt, das dritte, die Verständnissfähigkeit, nur in sehr beschränkter Weise. Der Begriff der positiven Religion war

theol. Einl. in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich ausser der ev.-luth. K. entstanden sind, 5 Thle 3. Aufl. 1733—36" bereits die Polemik hinter die Erkenntniss der Geschichte zurückgestellt hatten (s. Gass, Gesch. der protest. Dogmatik, 3. Bd. S. 205 ff.).

[1] Opusc. p. 576 f.: „Ex quo fit, ut nullo modo in theologicis, quae omnia e libris antiquis hebraicis, graecis, latinis ducuntur, possit aliquis bene in definiendo versari et a peccatis multis et magnis sibi cavere, nisi litteras et historiam assumat". Significant für die neue Einsicht, die sich mehr und mehr allgemein Bahn brach, ist schon der Titel eines Programms von Crusius, des Gegners Ernesti's: „De dogmatum Christianorum historia cum probatione dogmatum non confundenda", 1770.

ihnen abhanden gekommen und damit auch eine lebendige und gerechte Auffassung der Religionsgeschichte. In der Geschichte ist aber stets ein scheinbar unverhältnissmässiger Kraftaufwand nöthig, um einen Fortschritt in der Entwickelung zu bewirken, und damit eine ganze Generation sich von der Last der Vergangenheit befreie, scheint eine gewisse selbstgefällige Bornirung innerhalb der fortschrittlichen Ideen der Gegenwart, sowie ein hohes Mass von Unvermögen, die Vergangenheit auch nur zu verstehen und die eigene Abhängigkeit von ihr zu erkennen, eintreten zu müssen. Es bedurfte der absoluten Sicherheit, welche der Rationalismus in der religiösen Philosophie des Zeitalters gefunden hatte, um den Muth zu gewinnen, die Centraldogmen, auf denen schliesslich das protestantische System ebenso ruht wie das katholische — die Dogmen vom Kanon und der Inspiration einerseits, von der Trinität und der Christologie andererseits — einer historischen Kritik zu unterziehen. Was Lessing in dieser Hinsicht geleistet hat, blieb ohne durchschlagende Wirkung. Wir erblicken heute in seinen theologischen Schriften die bedeutendsten Beiträge zum Verständniss der ältesten Dogmengeschichte, welche jene Zeit geliefert hat; aber wir verstehen auch, wesshalb der Erfolg derselben damals ein so geringer gewesen ist: nicht nur weil Lessing kein zünftiger Theologe gewesen, nicht nur weil seine geschichtlichen Nachweisungen aphoristisch gehalten sind, sondern weil er, wie Leibniz und Mosheim, ein Verständniss für die Religionsgeschichte besass, welches ihn vor jeder Meisterung und Verurtheilung derselben schützte, und weil er bei seiner relativen Weltanschauung darauf verzichtete, seinem Stoffe mehr abzugewinnen als ein gesichertes Verständniss — also kein Theologe war. Die Rationalisten dagegen, die von einer gewissen Grenze ab nicht minder seine Gegner waren als die Orthodoxen, schöpften, wie einst die Apologeten des 2. Jahrhunderts in Bezug auf den Polytheismus, die Kraft ihrer Antithese gegen das Dogmensystem aus ihrem religiösen Glauben und aus der Unfähigkeit, jenes System geschichtlich zu würdigen. Doch das ist nur der stärkste Eindruck, den man hier aus der Geschichte empfängt. Derselbe ist überall durch anderweitige Eindrücke modificirt. Erstlich lässt sich ein gewisser Latitudinarismus bei einzelnen hervorragenden Theologen der rationalistischen Richtung nicht verkennen; dazu kommt, dass die Stellung zum Kanon auf Grund des protestantischen Schriftprincips doch noch vielfach eine unsichere blieb; hier vornehmlich entwickelten sich die verschiedenen Spielarten des rationalen Supranaturalismus. Sodann war es der Trieb nach wirklicher reiner Erkenntniss, der bei aller

Gebundenheit an die Dogmen der natürlichen Religion doch entfesselt war und sich kräftig regte. Endlich sind von einigen rationalistischen Theologen sehr bedeutende Versuche gemacht worden, die Erscheinungen der Dogmengeschichte wirklich historisch zu erklären und an die Stelle der dürftigen pragmatischen oder philosophischen Kategorien eine quellenmässige und universalhistorische Betrachtung der Dogmengeschichte zu setzen. Es ist der Behandlung dieser Disciplin nur zu Gute gekommen, dass der ältere Rationalismus mit besonderem Eifer sich der Erforschung des Kanons zugewandt und die Dogmengeschichte zur Seite geschoben resp. nur im Rahmen der Kirchengeschichte behandelt hat. So begann die eingehende Beschäftigung mit ihr erst zu einer Zeit, in welcher das historisch-kritische Interesse bereits kräftiger war als das rationalistische. Nach den bedeutenden Arbeiten von Semler, die auch hier vor allem befreiend gewirkt haben[1], und einigen dogmenhistorischen Monographien[2] hat zuerst S. G. Lange die Dogmengeschichte als besondere Disciplin bearbeitet[3]. Leider blieb sein umfassend angelegtes und sorgfältig ausgearbeitetes Werk, welches ein wirkliches Verständniss der alten Dogmengeschichte verräth, unvollendet. Somit

[1] Semler, Einleitung zu Baumgarten's evang. Glaubenslehre 1759; ders., Geschichte der Glaubenslehre, zu Baumgarten's Untersuch. theol. Streitigkeiten 1762—64. Durch Semler ist die Einsicht, dass die Dogmen unter bestimmten historischen Umständen entstanden sind und sich allmählich entwickelt haben, zum Durchbruch gekommen. Das Problem, welches der Katholicismus in seinem Verhältniss zum Urchristenthum stellt, hat Semler zuerst erfasst, weil er die altchristlichen Urkunden aus der Klammer des Kanons befreit hat. In seinem Geiste hat Schröckh (Christl. KG. 1768 ff.) die Veränderungen der Dogmen mit Unparteilichkeit und Sorgfalt beschrieben.

[2] Rössler, Lehrbegriff der christlichen Kirche in den 3 ersten Jahrh. 1775; ferner Arbeiten von Burscher, Heinrich, Stäudlin u. A.; s. namentlich Löffler's „Abhandlung, welche eine kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreieinigkeitslehre enthält“, zur Uebersetzung von (Souverain's) „Le Platonisme devoilé“ (1700), 2. Aufl. 1792. Die Frage nach dem „Platonismus“ der KVV., diese Grundfrage der Dogmengeschichte, ist schon von Luther und Flacius angeregt und am Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts sehr lebhaft verhandelt worden, nachdem bereits die Socinianer energisch den Platonismus der KVV. behauptet hatten. In G. Arnold's KG. taucht die Frage auch auf deutschem Boden wieder auf. Man kann aber nicht sagen, dass ihr hier in den folgenden 150 Jahren die volle Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, die ihr gebührt (S. die Litteratur des Streits bei Tzschirner, Fall des Heidenthums S. 580 f.). Doch hat erst die speculative Betrachtung der Geschichte des Christenthums das Problem bei Seite geschoben.

[3] Lange, Ausführ. Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehre der christl. K., nach den KVV. ausgearbeitet. I. Th. 1796.

hat W. Münscher in seinem gelehrten Handbuch, dem bald das Lehrbuch der Dogmengeschichte folgte, die erste vollständige Darstellung unserer Disciplin geliefert [1]. Das Lehrbuch M.'s ist ein Seitenstück zu Gieseler's Kirchengeschichte; es theilt mit dieser die Vorzüge der Quellenmässigkeit, der verständigen Kritik und der Unparteilichkeit; aber so zuverlässig es über das Einzelne orientirt, so wenig vermittelt es ein wirkliches Verständniss der Entwickelung des kirchlichen Dogmas. Die Zertheilung des Stoffes in einzelne loci, die in drei Abschnitten durch die ganze Kirchengeschichte durchgeführt werden, macht die Einsicht in die christliche Gesammtauffassung der verschiedenen Epochen unmöglich, und die vorangestellte „Allgemeine Dogmengeschichte" ist viel zu dürftig gehalten, um jenen Mangel zu ersetzen. Endlich ist der Zusammenhang der Entwickelung der Dogmen mit den allgemeinen Zeitvorstellungen nicht hinreichend beachtet. Den Münscher'schen Werken folgte eine Reihe von Lehrbüchern, welche die Disciplin nicht wesentlich gefördert haben [2]. Neben ihnen ragen die Compendien von Baumgarten-Crusius [3] und F. K. Meier [4] hervor, und zwar jenes durch die selbständige Gelehrsamkeit sowie durch die Einsicht des Verfassers, dass der Schwerpunkt der Disciplin in die sog. allgemeine Dogmengeschichte fällt [5], dieses durch die noch weiter gehende

[1] Münscher, Handb. d. christl. DG. 4 Bde (6 ersten Jahrh.) 1797—1809, Lehrbuch 1. Aufl. 1811, 3. Aufl. (bearbeitet von v. Cölln, Hupfeld und Neudecker) 1832—1838. Vorher war schon Planck's epochemachendes Werk: „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs", 6 Bde 1791—1800 grösstentheils erschienen. Gleichzeitig mit dem Handbuche Münscher's sind Wundemann, Geschichte d. christl. Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor d. Gr., 2 Thle. (1789. 99), Münter, Handbuch der älteren christl. DG., hrsg. von Ewers 2 Bde 1802—4, Stäudlin, Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte 1800, letzte Ausgabe 1822 und Beck, Comment. hist. decretorum religionis christianae 1801.

[2] Augusti, Lehrb. d. christl. DG. 1805, 4. Aufl. 1835, Bertholdt, Handb. der DG., 2 Bde 1822. 23, Schickedanz, Versuch einer Gesch. d. christl. Glaubenslehre u. s. w. 1827, Ruperti, Geschichte der Dogmen u. s. w. 1831, Lenz, Gesch. der christl. Dogmen u. s. w., 2 Thle. 1834. 35, (J. G. V. Engelhardt, Dogmengesch. 1839); s. auch Gieseler, Dogmengesch. 2 Bde, hrsg. von Redepenning 1855, dazu Illgen, Ueber den Werth der christl. DG. 1817.

[3] (Baumgarten-Crusius, Lehrb. d. christl. DG., 2 Abth. 1832), ders. Compendium d. christl. DG., 2. Abth. 1840, 1846 (der 2. Theil hrsg. von Hase),

[4] Meier, Lehrb. d. DG. 1840, 2. Aufl. bearbeitet von G. Baur 1854. Richtige methodische Andeutungen bereits bei de Wette, Relig. und Theol. Ausg. 1, S. 179.

[5] Allerdings ist die „Specielle DG." bei Baumgarten-Crusius, in der

richtige Erkenntniss, dass die Trennung einer allgemeinen und einer speciellen Dogmengeschichte überhaupt aufzugeben sei, sowie durch sachgemässe Disposition und knappe Fassung[1].

Der grosse geistige Umschwung am Anfange unseres Jahrhunderts, der in jeder Hinsicht als Reaction gegenüber den Bestrebungen der rationalistischen Epoche zu gelten hat, veränderte auch die Auffassungen von der christlichen Religion und ihrer Geschichte; er tritt desshalb in der Behandlung der Dogmengeschichte deutlich zu Tage. Der Aufschwung und die Vertiefung des christlichen Lebens, das eifrige Studium der Vergangenheit, die neue Philosophie, welche die Geschichte nicht mehr bei Seite schob, sondern in allen ihren Erscheinungen als die Geschichte des Geistes zu würdigen bestrebt war — alle diese Factoren wirkten zusammen, um eine neue Stimmung zu erzeugen und demgemäss eine neue Beurtheilung der eigenen Religion und ihrer Geschichte. In der Theologie waren es drei Richtungen, welche den Rationalismus abgelöst haben, die Schleiermacher-Neander'sche, die Hegel'sche und die confessionelle. Die beiden erstgenannten schieden sich nämlich bald in eine Rechte und eine Linke, sofern sie von ihrem Ursprung her conservative und kritische Interessen einschlossen. Die conservativen Elemente haben dann zum Aufbau des modernen Confessionalismus gedient, der im Bestreben, zu den Reformatoren zurückzukehren, factisch bei der Theologie der Concordienformel stehen geblieben ist, deren Stringenz er allerdings durch neue Theologumena und Concessionen aller Art aufgehoben hat. Allen diesen Richtungen gemeinsam ist das Bestreben, die Geschichte wirklich zu verstehen und aus ihr zu lernen, d. h. die Idee der Entwickelung zu ihrem Rechte kommen zu lassen und die Macht und den Spielraum der Individuen zu begreifen; hierin und in der vertiefteren Auffassung vom Wesen und der Bedeutung der positiven Religion lag der Fortschritt über den Rationalismus hinaus. Aber der Wunsch,

jedes einzelne Dogma nun für sich durch die ganze Kirchengeschichte verfolgt wird, ganz besonders unfruchtbar. Aber auch die Urtheile, welche in der „Allgemeinen DG." gefällt werden, sind häufig sehr unzutreffend (man vgl. z. B. § 14 S. 67 f.), was um so mehr überrascht, als B. ein geschulter historischer Blick nicht abzusprechen ist.

[1] Meier's Lehrbuch ist formell und materiell eine sehr bedeutende Leistung, deren Werth nicht genügend geschätzt worden ist, weil der Verf. weder in den Spuren Neander's noch Baur's gewandelt ist. Neben den im Texte hervorgehobenen Vorzügen kommt ferner noch in Betracht, dass M., fast überall zutreffend, zwischen Geschichte der Dogmen und Geschichte der Theologie unterschieden und nur die erstere zur Darstellung gebracht hat.

die Geschichte zu verstehen, hat doch in hohem Masse das Bestreben, sie rein zu erkennen, gehemmt, und der Respect vor der Geschichte, als der grössten Lehrmeisterin, hat jenen hohen Respect vor den historischen Thatsachen, durch welchen der kritische Rationalismus sich ausgezeichnet hat, nicht zur Folge gehabt. Der speculative Pragmatismus, welcher in der Hegel'schen Schule dem „niederen“ Pragmatismus entgegengesetzt und im Interesse, die Einheit der Geschichte aufzuweisen, rücksichtslos durchgeführt wurde, neutralisirte nicht nur den geschichtlichen Stoff, sofern die concrete Bestimmtheit desselben als Erscheinung dem Wesen der Sache entgegengesetzt wurde, sondern verkürzte ihn auch in bedenklicher Weise, was man z. B. an den Arbeiten Baur's ersehen kann. Dazu kam noch, dass die universalhistorischen Andeutungen, welche die ältere Dogmengeschichtsschreibung gegeben hatte, nicht oder nur sehr wenig beachtet wurden. Durch die Losung von der immanenten Entwickelung des Geistes im Christenthum wurde die Dogmengeschichte so zu sagen abgesperrt. Die Schüler Hegel's von der Rechten und von der Linken waren und sind noch in dieser Losung einig [1], deren Ausführung, welche eine Apologie des Verlaufes der Dogmengeschichte in sich schliesst, der Restaurationstheologie zu Gute kommen musste. Aber dem Satze, dass die Geschichte des Christenthums die Geschichte des Geistes sei, lag ferner auch eine höchst einseitige Auffassung vom Wesen der Religion zu Grunde, welche den Irrthum, dass Religion Theologie sei, bestärkte. Immer wird es indess das unvergängliche Verdienst des grossen Schüler Hegel's, F. Chr. Baur's, in der Theologie bleiben, dass er zuerst eine einheitliche Gesammtauffassung der Dogmengeschichte zu geben und den ganzen Process in sich nachzuerleben versucht hat, ohne die kritischen Errungenschaften des 18. Jahrhunderts preiszugeben [2]. Sein glänzend geschriebenes Lehrbuch der

[1] Biedermann (Christl. Dogmatik, 2. Aufl. 1. Bd. S. 332 f.) versichert: „Die Entwickelungsgeschichte des Dogmas von der Person Christi wird uns Schritt für Schritt das Aufsteigen des Glaubens an das Evangelium Jesu Christi bis zu dem metaphysischen Grunde desselben im Wesen seiner Person vorführen. Dies war der ganz normale und nothwendige Weg des wirklichen Glaubens, und ist nicht als eine trübende Einmischung heterogener Philosopheme zu taxiren . . . Nur das specielle Bewusstseinsmaterial, in welchem die Lehre von der Gottheit Christi sich jeweilen ausprägte, war Zeitideen der Philosophie entnommen; der Prozess dieser Lehrausbildung war ein innerlich nothwendiger“.

[2] Baur, Lehrbuch der christl. DG. 1847, 3. Ausg. 1867; ders., Vorles. über die christl. DG., hrsg. v. F. Baur, 3 Thle. 1865—68. Dazu die Mono-

Dogmengeschichte, in welchem die Geschichte der Disciplin relativ am ausführlichsten behandelt ist, ist aber allerdings stofflich sehr dürftig und zeigt gleich im ersten Satze der geschichtlichen Darstellung die abstracte Geschichtsbetrachtung [1]. Eine ungleich lebendigere und darum zutreffendere Auffassung von der christlichen Religion besass Neander, dessen „Christliche Dogmengeschichte“ (hrsg. von Jacobi, 2 Thle. 1857) sich durch Vielseitigkeit der Gesichtspunkte und feines Verständniss individueller Bildungen auszeichnet. Aber schon die Anlage des Werkes (Allgemeine Dogmengeschichte — loci, und zwar nach dem hergebrachten Schema) beweist, dass es Neander nicht geglückt ist, den historischen Charakter der Disciplin wirklich zum Ausdruck zu bringen und eine deutliche Einsicht in den Gang der dogmengeschichtlichen Entwickelung zu vermitteln [2]. In Kliefoth's gedankenvoller und lehrreicher „Einleitung in die Dogmengeschichte“ (1839) ist das Programm für die dogmenhistorische Auffassung der neueren confessionellen Theologie enthalten. Der Hegel'schen Geschichtsbetrachtung ist hier, nicht ohne Beeinflussung von Schleiermacher, eine Wendung gegeben, kraft welcher sie die Rückkehr zu der Theologie der Väter legitimiren soll. In den sich folgenden grossen Epochen der Kirchengeschichte sind successive einzelne Dogmenkreise festgestellt worden,

graphien über die „Christl. Lehre v. d. Versöhnung in ihrer gesch. Entw.“, 1838, über die christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit u. d. Menschwerdung, 3 Thle. 1841 ff. u. A. Vor ihm D. F. Strauss, Die christl. Glaubenslehre in ihrer gesch. Entw., 2 Bde 1840. 41. Vom Standpunkt der Hegel'schen Rechten: Marheineke, Christl. DG., hrsg. von Matthias und Vatke 1849. Von diesem Standpunkt aus, aber zugleich durch Schleiermacher bestimmt, hat Dorner „die Entwickelungsgeschichte d. L. v. d. Person Christi“ 1845—53 (1. Aufl. 1839) beschrieben.

[1] S. S. 63: „Wie das Christenthum dem Judenthum und Heidenthum gegenübertrat und nur im Unterschied von beiden eine neue, eigenthümliche, den Gegensatz beider zur Einheit in sich aufhebende Form des religiösen Bewusstseins in sich darstellen konnte, so musste auch die erste innerhalb des Christenthums sich entwickelnde Verschiedenheit der Richtungen durch das Verhältniss bestimmt werden, in welchem es auf der einen Seite zum Judenthum, auf der anderen zum Heidenthum stand.“ Vgl. auch die höchst charakteristische Einleitung zum ersten Band der „Vorlesungen“.

[2] Neben die Neander'sche DG. darf man das Lehrbuch der DG. von Hagenbach stellen (1840, 5. Aufl. 1867), welches in der Anlage und Haltung mit jener zusammentrifft. Der dogmenhistorische Stoff, der überreichlich geboten ist, erscheint aber hier in noch geringerem Masse zusammenhängend verarbeitet als bei Neander. — Eine beachtenswerthe Darstellung der Dogmengeschichte besitzen die Amerikaner in: Shedd, A history of Christian doctrine. 2 voll 3. edit. 1883.

so dass jedesmal die betreffenden Lehren in adäquater Weise formulirt worden sind [1]. „Trübungen" sind durch die Sünde hervorgerufen. Abgesehen hiervon ist diese Auffassung formell der Baur's und Strauss's ebenbürtig, sofern auch diese die von ihnen selbst vertretene Theologie als den Zielpunkt der ganzen geschichtlichen Entwickelung betrachtet haben. Der Unterschied besteht nur darin, dass nach ihnen die nächstfolgende Stufe die vorhergehende stets aufhebt, während nach Kliefoth, der übrigens den blossen Traditionalismus doch nicht gelten lassen will, die neuen Erkenntnisse den alten hinzugefügt werden. Auf den Trümmern des Traditionalismus, Scholasticismus, Pietismus, Rationalismus und Mysticismus erhebt sich nach Kl. das neue Gebäude der wahrhaft geschichtlichen Theologie. Nach einer anderen Seite hin hat Thomasius („Das Bekenntniss der evang.-luth. K. in der Consequenz seines Princips" 1848) nach dem Vorgang von Sartorius den confessionellen lutherischen Lehrbegriff durch die Geschichte zu rechtfertigen versucht, indem er ihn als die richtige Mitte zwischen dem Katholicismus und dem reformirten Spiritualismus dargestellt hat. Diese Conception hat, der Unionstheologie gegenüber, in den Kreisen der Thomasius verwandten Theologen vielen Anklang gefunden. Th. gebührt aber das Verdienst, ein Lehrbuch der Dogmengeschichte vorgelegt zu haben, welches die confessionell-lutherische Betrachtung der Dogmengeschichte in würdigster Weise vertritt [2]. Dass Th. von Baur viel gelernt hat, zeigt schon die Einleitung, aber auch die Auswahl und Anordnung des Stoffs. Die Art, wie zwischen Centraldogmen und Peripherischem unterschieden wird, ist demgemäss namentlich für die älteste Periode wenig zutreffend. Die Frage, wie es zu Dogmen und zu einer Theologie gekommen ist, wird auch von Th. kaum gestreift. Aber Th. hat einen Eindruck davon, dass

[1] Kliefoth statuirt allerdings auch jedesmal ein Stadium der Auflösung des Dogmas, aber darunter ist nicht das zu verstehen, was der gewöhnliche Sprachgebrauch Auflösung nennt. Uebrigens finden sich in dieser „Einleitung" noch Gedanken, die sich heute schwerlich mehr des Beifalls ihres Urhebers erfreuen.

[2] Thomasius, Die christl. Dogmengeschichte als Entwickel.-Gesch. des kirchl. Lehrbegriffs, 2 Bde 1874. 76 (der 2. Bd. hrsg. von Plitt), in 2. Aufl. Bd. I von Bonwetsch sachkundig und sorgfältig hrsg. Von demselben Standpunkt ist das Lehrbuch der Dogmengeschichte von H. Schmid 1859, 3. Aufl. 1877, geschrieben (in 4. Aufl. neubearbeitet und in eine treffliche Quellenstellensammlung umgewandelt von Hauck 1887), sowie die Luther. Dogmatik (Bd. 2, 1864: der Kirchenglaube) von Kahnis, der indess einzelne Dogmen einer freieren Kritik unterzogen hat.

die „Centraldogmen“ für jede Periode das Ganze des Christenthums in sich begreifen [1], und dass sie daher in diesem Sinne aufgefasst werden müssen. Die Darstellung ist durchweg von der Idee der Selbstexplicirung des Dogmas beherrscht — eine Missbildung muss freilich für das Mittelalter zugestanden werden — [2]; desshalb wird die Dogmenbildung als das Zeugniss der geradezu hypostasirt vorgestellten „Kirche“ fast überall gerechtfertigt und der Ausblick auf die Zeitgeschichte ferngehalten. Aber so beengt und ungenügend die Gesammtauffassung hier ist, so gross sind die Vorzüge dieses Werkes im Einzelnen in Ansehung der musterhaft klaren Darstellung, der ausgezeichneten Kenntnisse und des lebendigen Verständnisses des Verfassers für religiöse Probleme. In der Darstellung der Geschichte der Christologie hat Th. das Bedeutendste geleistet.

Einen Fortschritt in der Geschichte unserer Disciplin bezeichnet der „Grundriss der christl. Dogmengeschichte von F. Nitzsch“ (1870), der bisher leider nicht über den ersten Theil (die patristische Periode) hinausgeführt worden ist. Dieser Fortschritt liegt einerseits in der umfangreichen Verwerthung der dogmenhistorischen Monographien, andererseits in der Anordnung. Auf dem Wege, den F. K. Meier zuerst betreten hat, ist Nitzsch ein gutes Stück vorwärts geschritten und hat eine Disposition des Stoffes geliefert, welche die früheren sämmtlich weit übertrifft. Die allgemeine und specielle Dogmengeschichte sind hier nahezu vollständig in Eins gearbeitet [3] und in

[1] S. Bd. I, S. 14.

[2] S. Bd. I, S. 11: „Die erste Periode hat es mit der Herausbildung der grossen Hauptdogmen zu thun, welche die Grundlage der weiteren Entwickelung werden sollten (Zeitalter der Patristik). Die Aufgabe der zweiten war es, diesen Stoff theils theologisch zu verarbeiten, theils weiterzubilden; aber diese Fortbildung gerieth unter den Einflüssen der Hierarchie in falsche Bahnen und wurde wenigstens theilweise zur Verbildung und Missbildung (das Zeitalter der Scholastik), wesshalb eine Reformation nothwendig wurde. Der dritten Periode war es vorbehalten, einerseits die abnorm gewordene Lehrbildung in die alten gesunden Bahnen zurückzuführen, andererseits auf Grund der damit eintretenden Regeneration der Kirche, sie zu vertiefen und zu derjenigen Gestalt fortzubilden, die sie in dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche gewonnen hat, während der zurückbleibende Theil den seinigen im Tridentinum fixirte (Periode der Reformation)“. Diese Geschichtsbetrachtung, nach welcher vom christlichen Standpunkt aus gegen die Lehrbildung der alten Kirche schlechterdings nichts einzuwenden ist, ist ein Rückfall hinter die Geschichtsbetrachtung der Centuriatoren und Luther's; denn diese haben sehr wohl bemerkt, dass die „Verbildung und Missbildung“ nicht erst im Mittelalter begonnen hat.

[3] Damit ist eine Forderung erfüllt, die auch Weizsäcker (Jahrb. f. deutsche Theol.. 1866 S. 170 ff.) geltend gemacht hat.

der Haupttheilung: „Begründung der altkatholischen Kirchenlehre“ — „Entwickelung der altkatholischen KL.“, ist endlich das wichtigste Problem, welches die Dogmengeschichte stellt, zu seinem Rechte gekommen, wenn auch m. E. der Einschnitt nicht an der richtigen Stelle gemacht und das Problem in der Ausführung nicht so scharf in's Auge gefasst ist, wie die Disposition dies vermuthen lässt[1].

[1] S. Ritschl's Abhandlung: „Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte“ (Jahrb. f. deutsche Theologie 1871 S. 191 ff.), in welcher der in Nitzsch's Darstellung gegebene Fortschritt gewürdigt und zugleich eine Disposition für die Behandlung der älteren Dogmengeschichte vorgeschlagen wird, welche den Stoff noch lichtvoller und sachgemässer gruppirt, als dies bei Nitzsch der Fall ist. In seiner „Geschichte der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ (1870, 2. Aufl. 1883) hat Ritschl eine epochemachende dogmengeschichtliche Untersuchung veröffentlicht, nachdem er im Jahre 1857 durch sein Werk „Entstehung der altkatholischen Kirche“ den Grund für die zutreffende geschichtliche Betrachtung der Entwickelung des ältesten Christenthums gelegt hatte. An tüchtigen dogmengeschichtlichen Monographien haben wir keinen Ueberfluss. In Bezug auf die patristische Zeit wird man aus wenigen anderen so sichere Belehrung schöpfen, wie aus von Engelhardt's Werk über das Christenthum Justins (1878) und aus Zahn's Arbeit über Marcell (1867). Unter den lebenden Forschern ist es vor allem Renan, der klar erkannt hat, dass die Dogmengeschichte nur zwei Hauptperioden umfasst, und dass die Veränderungen, welche das Christenthum nach Etablirung der katholischen Kirche erlebt hat, in keinem Verhältniss stehen zu den Veränderungen, welche es vorher erfahren hat. Im folgenden seine Worte (Hist. des origin. du Christianisme T. VII p. 503 f.); der Einschnitt um das J. 180 ist allerdings zu früh angesetzt, sofern man darauf achtet, was damals wirklich kirchlich giltig gewesen ist: „Si nous comparons maintenant le christianisme, tel qu'il existait vers l'an 180, au christianisme du IVe et du Ve siècle, au christianisme du moyen âge, au christianisme de nos jours, nous trouvons qu'en realité il s'est augmenté des très peu de chose dans les siècles qui ont suivis. En 180, le Nouveau Testament est clos; il ne s'y ajoutera plus un seul livre nouveau (?). Lentement, les Épîtres de Paul ont conquis leur place à la suite des Évangiles, dans le code sacré et dans la liturgie. Quant aux dogmes, rien n'est fixé; mais le germe de tout existe; presque aucune idée n'apparaîtra qui ne puisse faire valoir des autorités du 1er et du 2e siècle. Il y a du trop, il y a des contradictions; le travail théologique consistera bien plus à émonder, à écarter des superfluités qu'à inventer du nouveau. L'Église laissera tomber une foule de choses mal commencées, elle sortira de bien des impasses. Elle a encore deux coeurs, pour ainsi dire; elle a plusieurs têtes; ces anomalies tomberont; mais aucun dogme vraiment original ne se formera plus.“ Dazu die Ausführungen in cc. 28—34 desselben Bandes. Eine tiefe Einsicht in die Verschiedenheit des Geistes der NTlichen Schriftsteller und der nachapostolischen Väter verräth H. Thiersch (Die Kirche im apostolischen Zeitalter 1852; 3. Aufl. 1879); aber er hat diese Verschiedenheit übertrieben und durch die mythologische Annahme eines „Abfalls“ zu erklären versucht. — Reiches dogmengeschichtliches Material findet sich in dem grossen Werke von Böhringer, Die

Von jener speculativen Betrachtung der Dogmengeschichte, welche in dieselbe Ideen eininterpretirt, hat Nitzsch sich frei gemacht. Gewiss ist für jede Zeit Idee und Motiv einerseits, Form und Ausdruck andererseits zu unterscheiden. Aber der Historiker geräth in's Vage, sobald er hinter den nachweisbaren Ideen und Absichten, welche eine Zeit bewegt haben, noch andere sucht und angeblich findet, von welchen jene Zeit selbst in Wahrheit gar nichts gewusst hat. Die Folge dieses Verfahrens ist zudem regelmässig die, dass man die theologisch-philosophischen Spitzen des Dogmas vor allem berücksichtigt und das Concreteste und Wichtigste, die Ausprägung des religiösen Glaubens selbst, bei Seite lässt oder umdeutet. Das ist aber eigentlich noch schlimmer als das, was man dem Rationalismus vorgeworfen hat, wenn man behauptet, er habe das Kind mit dem Bade ausgeschüttet; denn hier wird das Kind ausgeschüttet, das Bad aber behalten. Jeder Fortschritt der Behandlung unserer Disciplin in der Zukunft wird ferner davon abhängen, dass man die Geschichte der Dogmen ohne Abzweckung auf die momentanen Meinungen der Gegenwart zu erkennen strebt und sie zugleich in der engsten Verbindung mit der allgemeinen Kirchengeschichte belässt, von der sie niemals ohne Schaden gelöst werden kann. Nach dieser Seite hin haben wir von einigen rationalistischen Dogmenhistorikern zu lernen[1]. Aber der Fortschritt ist endlich abhängig

Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien, 2. Aufl. 1864 ff.

[1] Unter der Verbindung mit der allgemeinen Kirchengeschichte ist aber vor allem die stete Berücksichtigung der Welt zu verstehen, innerhalb welcher sich die Kirche entwickelt hat. Die neuesten kirchen- und dogmenhistorischen Arbeiten von Renan, Overbeck (Anfänge der patristischen Litteratur), Aubé, von Engelhardt (Justin), Kühn (Minucius Felix), Hatch (Verfassungsgeschichte) sind in dieser Hinsicht besonders beachtenswerth. Zu gedenken ist aber vor allem R. Rothe's, der in seinen Vorlesungen über Kirchengeschichte (hrsg. von Weingarten 1875, 2 Bde.) die bedeutendsten Anregungen zu einer wirklich geschichtlichen Auffassung der Kirchen- und Dogmengeschichte gegeben hat: „Rothe bleibt das ungeschmälerte Verdienst, zuerst die Bedeutung der Nationalität für den inneren Process der Kirchengeschichte geltend gemacht und durchgeführt zu haben.“ Aber auch „das erste wissenschaftliche Verständniss des Wesens des Katholicismus verdankt die Theologie unseres Jahrhunderts nicht Marheineke noch Winer, sondern Rothe“ (s. Bd. II. S. 1—11, bes. S. 7 f.: „Die Entwickelung der christlichen Kirche in der römisch-griechischen Welt war nicht zugleich eine Entwickelung dieser durch die Kirche und weiterhin durch das Christenthum. Es blieb als Resultat des Processes nichts zurück als die fertige Kirche. Die Welt, die sie gebaut hatte, hatte sich an ihr bankerott gebaut“). In Bezug auf die Entstehung und Entwickelung des katholischen Cultus und der Verfassung, ja selbst der Ethik (s. Luthardt, Die an-

von einer zutreffenden Erkenntniss dessen, was die christliche Religion ursprünglich gewesen ist; denn nur diese Erkenntniss befähigt, zu unterscheiden, was aus der ursprünglichen Kraft des Christenthums geboren, und was von ihm im Laufe der Geschichte assimilirt worden ist. Es giebt aber für den Historiker, der nicht einer Partei dienen will, zwei Massstäbe, nach welchen er die Geschichte der Dogmen beurtheilen kann: entweder er misst dieselben — soweit das überhaupt möglich ist — an dem Evangelium oder er beurtheilt sie nach den zeitgeschichtlichen Umständen und dem Erfolge. Beide Beurtheilungsweisen können nebeneinander bestehen, wenn man sie nur nicht vermischt. Der Protestantismus hat im Principe ausdrücklich auch die erste anerkannt, und er wird auch die Kraft haben ihre Consequenzen zu ertragen; denn es gilt noch der Satz Tertullian's in ihm: „Nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi.“ Der Historiker, welcher diese Maxime befolgt und zugleich nicht weiser sein will als die Thatsachen, wird, indem er der Wissenschaft dient, auch jeder Gemeinschaft, welche sich auf dem Evangelium erbauen will, den besten Dienst leisten.

tike Ethik, 1887, Vorwort) ist übrigens allgemein von protestantischen Gelehrten anerkannt, was man in Bezug auf das katholische Dogma anzuerkennen sich noch immer scheut; s. die treffenden Bemerkungen von Schwegler (Nachapost. Zeitalter Bd. I. S. 3 ff.). Man wird hoffen dürfen, dass eine verständige Betrachtung der altkirchlichen Litteratur die Brücke bilden wird zu einer freimüthigen und verständigen Betrachtung der Dogmengeschichte. Die obengenannte Abhandlung von Overbeck (Histor. Zeitschrift, N. F. XII S. 417 ff.) ist in diesem Sinne auf das Wärmste zu empfehlen. Höchst erfreulich ist es, dass ein so conservativer Forscher wie Sohm jetzt unbefangen zugesteht: „Im zweiten und dritten Jahrhundert erwuchs die christliche Theologie, deren Grundzüge damals für alle Zeiten (?) gelegt worden sind — die letzte grosse Hervorbringung des hellenischen Geistes“ (Kirchengeschichte im Grundriss, 1888, S. 37).

Die Voraussetzungen der Dogmengeschichte.

§ 3. Einleitendes.

Das Evangelium giebt sich als die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten und ist doch eine neue Religion, die Schöpfung einer universalen Religion auf dem Boden der alttestamentlichen. Es ist eingetreten, als „die Zeit erfüllt war“, d. h. es ist nicht ohne Zusammenhang mit der Stufe geistiger und religiöser Entwickelung, welche durch den Austausch des Griechischen und Jüdischen gewonnen und im römischen Reiche fixirt war; aber es ist doch ein Neues, weil es von Jesus Christus nicht zu trennen ist. Wenn die überlieferte Religion zu eng geworden ist, stellt sich gewöhnlich die neue Religion zunächst als etwas sehr Abstractes ein: der Philosoph tritt auf, und die Religion zieht sich aus dem Gemeinschaftsleben zurück: sie wird Privatreligion. Hier aber ist eine überwältigende Persönlichkeit erschienen. Wort und That fielen in ihr zusammen, und indem sie die Menschen in eine neue Gemeinschaft mit Gott führte, verband sie dieselben zugleich unauflöslich mit sich, gab ihnen die Fähigkeit, als Licht und Sauerteig in der Welt zu wirken, und schloss sie zu einer geistigen Einheit und zu einem wirksamen Bunde zusammen.

Jesus Christus hat keine neue Lehre gebracht, sondern er hat ein heiliges Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person vorgestellt, und er hat sich in Kraft dieses Lebens in den Dienst seiner Brüder begeben, um sie für das Reich Gottes zu werben, d. h. sie aus der Eigensucht und der Welt zu Gott, aus den natürlichen Verbindungen und Gegensätzen zu einer Verbindung in der Liebe zu führen und sie für ein ewiges Leben zu bereiten. Für dieses Reich Gottes wirkend, hat er sich selbst nicht aus der religiösen und politischen Gemeinschaft seines Volkes herausgestellt noch seine Jünger bestimmt, dieselbe zu verlassen; vielmehr hat er das Gottesreich als die Erfüllung der dem Volke gegebenen Verheissungen,

sich selbst als den erwarteten Messias bezeichnet. Hierdurch hat er den Anstoss gegeben, die neue Botschaft, die er gebracht, und mit ihr seine eigene Person in das Gefüge von Glaubensvorstellungen und Hoffnungen zu setzen, welches auf dem Grunde des A. T.'s in verschiedenartiger Ausprägung in dem jüdischen Volke damals giltig war. Die Entstehung einer messianischen Hoffnungslehre, innerhalb welcher der Messias kein Unbekannter mehr war, sondern Jesus von Nazareth, ist neben der neuen Gesinnung und Stimmung der Gläubigen ein unmittelbarer Erfolg des Eindruckes der Person Jesu gewesen. Die Auffassung des A. T.'s gemäss der analogia fidei, d. h. gemäss der Ueberzeugung, dass dieser Jesus von Nazareth der Christ sei, war damit gegeben. Was die Christenheit bis auf den heutigen Tag an Quellen des Trostes und der Stärkung besessen hat und besitzt — auch an ihrem Neuen Testamente —, das ist auf dem Grunde des Eindrucks der Person Jesu zum grössten Theil dem christlich aufgefassten A. T. entnommen. Selbst seine Schlacken verwandelten sich in Gold; seine verborgenen Schätze wurden herausgeführt, und indem Irdisches und Vergängliches als Symbole des Himmlischen und Ewigen erkannt wurden, stieg eine Welt von Gütern, von heiligen Ordnungen und von sicheren Gnaden auf, bereitet von Gott im Anfang aller Dinge. Freudig konnte man sich in ihr heimisch machen; denn sie verbürgte durch ihre lange Geschichte eine sichere Zukunft und einen seligen Abschluss, und sie bot in allen Wechselfällen des irdischen Lebens jeder individuellen Stimmung, die nur zu Gott sich erheben wollte, Trost und Zuversicht. Aus der positiven Stellung, in welche Jesus sich zu dem A. T., d. h. zu der religiösen Ueberlieferung seines Volkes, gesetzt hatte, empfing sein Evangelium den Halt, der es davor sicherte, in der Folgezeit in den Gluthen des Enthusiasmus zu zerschmelzen oder in dem berückenden Traume der Antike zu zerfliessen, in jenem Traume von der unzerstörbaren göttlichen Natur des menschlichen Geistes und von der Nichtigkeit und Schlechtigkeit aller Dinge [1]. Aus der positiven Stellung Jesu zu der jüdischen Ueberlieferung ergab sich aber freilich auch für ein Geschlecht, das längst gewöhnt war, über das

[1] Das Alte Testament hat für sich allein die römisch-griechische Welt nicht zu überzeugen vermocht; aber man darf vielleicht auch umgekehrt die Frage aufwerfen, welchen Erfolg das Evangelium in dieser Welt ohne die Verbindung mit dem A. T. gehabt hätte. Die gnostischen Schulen und die marcionitische Kirche belehren einigermassen über diese Frage. Aber wären sie überhaupt aufgekommen ohne die Voraussetzung einer christlichen Gemeinde, welche das A. T. anerkannte?

Göttliche, welches auf Erden wirksam ist, nachzugrübeln, die Aufforderung, eine Theorie der Offenbarungsvermittelung zu ersinnen und damit den Unsicherheiten ein Ende zu machen, mit denen bisher die Speculationen behaftet waren. Diese Theorie barg, wie jede Theorie der Religion, die Gefahr in sich, die Kraft des Glaubens zu lähmen; denn die Menschen finden sich gerne durch eine religiöse Theorie mit der Religion selbst ab.

Aber nicht nur die Beleuchtung des A. T.'s durch das Evangelium und die Befestigung dieses durch jenes ist der Erfolg der Verkündigung Jesu bei gläubigen Juden gewesen, sondern nicht minder — wenn auch nicht direct — die Loslösung der Gläubigen von der Religionsgemeinschaft der Juden, von der jüdischen Kirche. Wie dieselbe zu Stande gekommen, ist hier nicht zu erörtern: man kann sich mit der Thatsache begnügen, dass sie sich im Wesentlichen bereits in den beiden ersten Generationen der Gläubigen vollzogen hat. Das Evangelium war eine Botschaft an die Menschheit, auch wo nichts Jüdisches aufgelöst wurde; aber es erschien unmöglich, diese Botschaft den Menschen, die nicht Juden waren, nahe zu bringen, ohne dass man die jüdische Kirche verliess. Verlassen konnte man sie nur, indem man sie für unwerth erklärte, und für unwerth konnte man sie nur erklären, indem man sie entweder von ihrem Ursprung her als ein Missgebilde auffasste oder annahm, dass sie ihre Mission zeitweilig oder vollständig erfüllt habe. In beiden Fällen war man genöthigt, ein Anderes an ihre Stelle zu setzen; denn — darüber konnte nach dem A. T. kein Zweifel sein — Gott hat nicht nur Offenbarungen gegeben, sondern er hat durch diese Offenbarungen ein Volk gestiftet, eine religiöse Gemeinde. Das Ergebniss, zu welchem auch das Verhalten der ungläubigen Juden und die dadurch beförderte sociale Vereinigung der Jünger Jesu führte, drängte sich mit unwiderstehlicher Gewalt auf: die Christusgläubigen sind die Gemeinde Gottes, sie sind das wahre Israel, die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ; die jüdische Kirche aber, verharrend in ihrem Unglauben, ist die Synagoge des Satans. Aus diesem Bewusstsein ist — zunächst als eine Grösse, an die man glaubte, die aber sofort, wenn auch nicht als Gemeinwesen, wirksam zu werden begann — die christliche Kirche entstanden, eine besondere Gemeinschaft der Gemüther auf dem Grunde einer persönlichen, von Christus begründeten, durch den „Geist“ vermittelten Verbindung mit Gott, eine Gemeinschaft, deren wesentliches Merkmal es ist, dass sie das A. T. und den Gedanken, Volk Gottes zu sein, für sich in Beschlag nimmt,

die jüdische Auffassung des A. T.'s und die jüdische Kirche von sich stösst, dadurch aber die Gestalt und die Kraft einer zur Weltmission fähigen Gemeinschaft gewinnt.

Diese selbständige, christliche Religionsgemeinschaft hätte sich nicht bilden können, wenn das Judenthum nicht selbst damals in Folge äusserer und innerer Entwickelungen an einen Punkt gekommen wäre, an welchem es entweder vollends auswachsen oder seine Schale zertrümmern musste. Sie ist die Voraussetzung der Dogmengeschichte, und die Stellung, welche sie zu der jüdischen Ueberlieferung einnahm, sofern sie mit Abstreifung aller nationalen und ceremonialgesetzlichen Eigenthümlichkeiten sich als das proclamirte, was die jüdische Kirche sein wollte, ist der streng festgehaltene Ausgangspunkt für alle weitere Entwickelung. Man findet die christliche Kirche nach ungeheueren Krisen um die Mitte des 3. Jahrhunderts nahezu in derselben Position gegenüber dem A. T. und dem Judenthum, in welcher man sie bereits 150—200 Jahre früher angetroffen hat[1]. Sie erhebt denselben Anspruch auf das A. T. und baut aus demselben ihren Glauben und ihre Hoffnungen aus; dabei ist sie wie zuvor streng antinational, vor allem antijüdisch, und verurtheilt die jüdische Religionsgemeinschaft in den Abgrund der Hölle. So könnte es scheinen, als sei von dem Momente ab, in welchem der erste Bruch der Christusgläubigen mit der Synagoge erfolgt ist und sich selbständige christliche Gemeinden gebildet haben, auch die Basis für die weitere Entwickelung des Christenthums als Kirche vollständig gegeben: diese Kirche wird, sofern sie über ihren Glauben reflectirt, stets sich in der Lösung der Aufgabe bewegen, das A. T. immer vollständiger in ihrem Sinne auszubeuten und dabei die jüdische Kirche mit ihren particularen und nationalen Formen zu verurtheilen.

Aber der Regulator auch für die christliche Ausbeutung des A. T.'s lag ursprünglich doch wohl in dem lebendigen Zusammenhang, in welchem man mit dem jüdischen Volke und seinen Ueberlieferungen stand, und eine neue Religionsgemeinschaft, ein religiöses Gemeinwesen war noch nicht verwirklicht, wenn man es glaubte und dachte. Vergleichen wir wiederum die Kirche um die Mitte des 3. Jahrhunderts mit dem Zustande, in welchem sich die Chri-

[1] Abgesehen ist hier von den gelehrten Versuchen, sich den Paulinismus verständlich zu machen, und von gewissen, allerdings sehr bedeutenden, aber nicht entsprechend verwertheten Erkenntnissen antignostischer Kirchenlehrer in Bezug auf das Verhältniss des A. T.'s zum N. T., sowie in Bezug auf die jüdische Religion.

stenheit 150 bis 200 Jahre früher befunden hat, so finden wir, dass jetzt wirklich ein religiöses Gemeinwesen vorhanden ist, während früher nur Gemeinden da waren, die an ein solches Gemeinwesen glaubten und ihm mit den einfachsten Mitteln einen Ausdruck zu geben versuchten; wir finden dasselbe ausgestattet mit festen Formen aller Art; wir erkennen in diesen Formen nicht Jüdisches, sondern Griechisch-Römisches, und wir erkennen schliesslich auch in der Glaubenslehre, auf welche dieses Gemeinwesen sich gründet, den philosophischen Geist der Griechen wieder. Wir finden eine Kirche als politisches Gemeinwesen und als Cultusanstalt, einen formulirten Glauben, eine Gottesgelehrsamkeit, aber wir finden Eines nicht mehr — den alten Individualismus und Enthusiasmus, der durch die Unterwerfung unter die Autorität des A. T.'s sich nicht beengt gefühlt hatte. Wir finden statt begeisterter selbständiger Christen eine neue Offenbarungsurkunde — das Neue Testament — und christliche Priester. — Wann haben diese Bildungen begonnen?

Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: sie sind in ihren frühesten Ursprüngen so alt wie die Loslösung des Evangeliums von der jüdischen Kirche. Ein religiöser Glaube, der sich eine Gemeinschaft im Gegensatz zu anderen Gemeinschaften gründen will, ist doch genöthigt, von diesen, was er braucht, zu entlehnen. Die Religion, welche Leben und Gefühl des Herzens ist, vermag nicht zu einer die bunte Menge der Menschen bestimmenden Erkenntniss zu werden, ohne denselben ihre Wünsche und Meinungen abzulauschen. Auch das Heiligste muss sich in dieselben irdischen, gegebenen Formen kleiden, wie das Profane, wenn es Verbindungen auf Erden stiften will, welche andere Verbindungen ersetzen sollen, und wenn es die Vernunft nicht mehr gefangen nehmen, sondern bestimmen will. Indem das Evangelium von dem jüdischen Volk abgestossen wurde und sich selbst aus ihm losrang, war schon festgestellt, woher es das Material zu nehmen hatte, aus dem es sich einen Leib schaffen und zur Kirche und zur Theologie werden sollte. National und particular im gewöhnlichen Sinne des Worts durften diese Formen nicht sein; dazu war der Inhalt, den das Evangelium umschloss, zu reich; aber vom Judenthum gelöst, ja noch vor dieser Loslösung, stiess die christliche Religion auf den römischen Weltstaat und auf eine Cultur, die sich bereits der Welt bemächtigt hatte, die griechische. Auf dem Boden des römischen Weltstaates und der griechischen Cultur im Gegensatz zur jüdischen Kirche hat sich die christliche Kirche und ihre Lehre entwickelt. Diese Thatsache ist für die Dogmengeschichte ebenso wichtig, wie

die andere, oben constatirte, dass diese Kirche fort und fort aus dem A. T. gelebt hat. Wie zu dem Judenthum, so wusste sich die Christenheit allerdings auch zu dem Weltstaat und seiner Cultur als in einem Gegensatz stehend; aber dieser ist von Anfang an — wenige Ausnahmen abgerechnet — nicht ohne Vorbehalte gewesen. Man kann nicht zwei Herren dienen; aber immer muss man bei der Arbeit, eine Weltmacht aufzurichten, einem irdischen Herrn dienen, selbst wenn man Geistliches in dieser Welt einbürgern will. Als Folge des völligen Bruchs mit der jüdischen Kirche ergab sich nicht nur die strenge Nothwendigkeit, die Steine zum Bau der Kirche aus der griechisch-römischen Welt zu brechen, sondern auch die Vorstellung, dass das Christenthum zu dieser Welt ein positiveres Verhältniss besitze als zur Synagoge. Und — indem die Kirche gebaut wurde — musste der ursprüngliche, individuelle Enthusiasmus verschwinden. Da man sich von dem jüdischen Volke gelöst hatte, musste der Geist eines anderen Volkes seinen Einzug halten und auch materiell die Art der Ausbeutung des A. T.'s bestimmen.

Aber nicht nur eine äussere Nothwendigkeit hat hier gewaltet, sondern auch eine innere. Judenthum und Hellenismus standen sich im Zeitalter Christi nicht nur als disparate, geschlossene und gleichwerthige Grössen gegenüber, sondern letzterer, in einem kleinen Volke erwachsen, war zu einer universellen geistigen Macht geworden, welche sich von dem ursprünglichen Volksthum losgelöst und eben darum fremde Völker durchdrungen hatte. Auch das Judenthum hatte er ergriffen, und die ängstliche Sorge der berufenen Hüter desselben, den volksthümlichen Besitz zu verzäunen, ist ein Beweis für die fortschreitende Decomposition. Wohl hatte Israel ein heiliges Gut, welches werthvoller war als die Schätze der Hellenen — den lebendigen Gott —, aber in welch' kümmerlichen Gefässen barg es dieses Gut, und wie inferior war alles Uebrige, was dieses Volk besass, gegenüber dem Reichthum und der Kraft, der Feinheit und der Freiheit des griechischen Geistes und seiner Erkenntnisse! Eine Bewegung, die so einsetzte, wie die christliche, die dem Juden die Seele entdeckte, deren Würde nicht auf der Abstammung von Abraham, sondern auf der Verantwortung vor Gott beruhe, konnte nicht im Rahmen eines, sei es auch noch so erweiteten Judenthums beharren, sondern musste bald in der Welt, welche der griechische Geist bereitet hatte, das Feld erkennen, welches ihr gehört: εἰκότως Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρις τῆς παρουσίας, ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολική. Aber zunächst ist das Evangelium ausschliesslich den verlorenen Schafen aus dem Hause

Israel verkündet worden, und das, was es mit dem Hellenismus innerlich verband, trat noch in keiner Lehre, in keiner greifbaren Erkenntniss hervor.

Umgekehrt zeigt die kirchliche Glaubenslehre, wie sie sich bis zu Origenes hin vorbereitet hat, kaum an einem Punkte noch die Spuren, selten auch nur die Erinnerung einer Zeit, in welcher das Evangelium noch nicht vom Judenthum losgelöst gewesen ist. Eben darum ist es schlechterdings unmöglich, diese Vorbereitung und Entwickelung lediglich von den Schriften aus zu verstehen, die uns als Denkmäler jener ältesten, so kurzen Epoche geblieben sind. Die Versuche, die Entstehung der kirchlichen Glaubenslehre aus der Theologie des Paulus oder gar aus Compromissen zwischen „urapostolischen Lehrbegriffen" u. s. w. abzuleiten, werden immer scheitern; denn in ihnen wird verkannt, dass zu den Prämissen der katholischen Glaubenslehre ein Element gehört, welches man in den NTlichen Schriften als durchschlagendes nicht zu erkennen vermag[1] — der hellenische

[1] Es giebt wohl keine einzige NTliche Schrift, die nicht den Einfluss der Denkweise und der allgemeinen Culturverhältnisse verriethe, welche eine Folge der Hellenisirung des Orients gewesen sind; schon der Gebrauch der griechischen Uebersetzung des A. T.'s bezeugt diese Thatsache. Ja man darf noch mehr sagen: das Evangelium selbst ist geschichtlich unverständlich, so lange man ihm die Folie eines exclusiven, noch von keinem fremden Geiste betroffenen Judenthums giebt. Allein andererseits ist ebenso deutlich, dass specifisch hellenische Gedanken weder für das Evangelium selbst noch für die wichtigsten NTlichen Schriften die Voraussetzungen bilden. Es handelt sich vielmehr um eine allgemeine, durch das Griechenthum geschaffene, geistige Atmosphäre, die vor allem eine Erstarkung des individuellen Elements und damit die Idee der geschlossenen, in sich lebendigen und verantwortlichen Persönlichkeit zur Folge gehabt hat. Auf dieser Grundlage tritt uns in dem Evangelium und den urchristlichen Schriften eine religiöse Denkweise entgegen, die, soweit sie überhaupt von Früherem abhängig ist, von dem Geiste des A. T.'s (Psalmen und Propheten) und des Judenthums bestimmt ist. Anders verhält es sich dagegen bereits mit den ältesten heidenchristlichen Schriften. Die Denkweise ihrer Verfasser ist so durchgreifend von dem hellenischen Geiste bestimmt, dass man in eine neue Welt einzutreten glaubt, wenn man von den Synoptikern, Paulus und Johannes zu Clemens, Barnabas, Justin oder Valentin übergeht. Man kann daher, zumal im Rahmen der Dogmengeschichte, wohl sagen, dass das hellenische Element erst auf heidenchristlichem Boden und durch geborene Griechen Einfluss auf das Evangelium ausgeübt hat, wenn man nur jene allgemeine geistige Atmosphäre vorbehält. Auch Paulus ist hier nicht auszunehmen; denn trotz der zutreffenden Nachweisungen Weizsäcker's (Apost. Zeitalter S. 98—105) und Heinrici's (das 2. Sendschreiben an die Korinthier, 1887, S. 578 ff.) betreffs des Hellenismus des Paulus ist gewiss, dass die religiöse Denkweise des Apostels im strengen Sinn des Worts und demgemäss auch die ihm eigenthüm-

Geist [1]. Soweit wir die Geschichte der Vorbereitung der kirchlichen Glaubenslehre von der Mitte des 3. Jahrhunderts ab rückwärts verfolgen, nirgends gewahren wir, bis zum Ausgang des ersten Jahrhunderts aufwärts steigend, einen Sprung oder das plötzliche Einströmen eines völlig neuen Elementes. Was wir gewahren ist vielmehr das Ausströmen eines ursprünglichen Elementes, des enthusiastischen, d. h. des sichern Bewusstseins von dem unmittelbarsten Besitze des göttlichen Geistes — der individuellen, ihrer selbst gewissen und souveränen Frömmigkeit, welche keine äussere Autorität und keine äusseren Schranken kennt. Diese wurde schwächer und strömte aus; demgemäss steigerte sich die Ausbeutung des Offenbarungscodex, des A. T.'s, und wuchs der auch sie bestimmende Einfluss des Helleni-

liche Lehrbildung vom griechischen Geiste wenig bestimmt ist. Wohl aber ist hervorzuheben, dass er als Apologet und Missionar griechische Gedanken verwerthet hat (Römerbrief, Korintherbrief); er hat das Evangelium in die griechische Denkweise hineinzustellen sich nicht gescheut. Insofern kann man doch schon bei ihm die Anfänge der Entwickelung constatiren, die wir in der Heidenkirche von Clemens über Justin zu Irenäus so deutlich verfolgen können.

[1] In der paulinischen Auffassung vom Christenthum ist der volle Universalismus des Heiles als Doctrin gegeben; aber diese Auffassung ist desshalb eine singuläre, weil 1) der paulinische Universalismus auf einer Kritik der jüdischen Religion (einschliesslich des A. T.'s) als Religion beruht, die von der grossen Christenheit nicht verstanden und daher auch nicht recipirt worden ist, weil 2) Paulus nicht nur keinen nationalen Antijudaismus ausgeprägt, sondern stets die Prärogative des Volkes Israel als Volk anerkannt hat, weil endlich 3) seine Auffassung des Evangeliums bei aller griechischen Bildung im tiefsten Grunde vom Hellenismus unabhängig ist. In dieser Eigenart des paulinischen Evangeliums liegt es begründet, dass aus demselben nicht viel mehr in das gemeine Bewusstsein der Christenheit übergehen konnte als der Universalismus des Heils, und dass es demgemäss unmöglich ist, die spätere Entwickelung der Kirche vom Paulinismus aus zu verstehen. Es war daher durchaus richtig, wenn Baur anerkannte, dass man ein anderes und mächtigeres Element nachweisen müsse, um die nachpaulinischen Bildungen zu begreifen. In der Wahl dieses Elementes hat er sich aber gründlich versehen, indem er das national-beschränkte Judenchristenthum herbeizog, und er hat auch dem Paulinismus noch immer einen viel zu grossen Spielraum gegeben, indem er ihn irrthümlich als eine heidenchristliche Doctrin auffasste. Für die Geschichtsschreibung der alten Kirche ist es höchst bedrückend, dass es nicht angeht, von der deutlichsten Erscheinung des apostolischen Zeitalters aus, dem Paulinismus, die folgende Entwickelung verständlich zu machen, dass vielmehr die Prämissen für dieselbe in umrissener Gestalt gar nicht nachweisbar sind, eben weil sie zu allgemeine waren. Andererseits ist aber die paulinische Theologie, diese Theologie eines gewesenen Pharisäers, der stärkste Beweis für die selbständige und universale Kraft des Eindrucks der Person Jesu.

schen; denn Beides ist immer Hand in Hand gegangen. In älterer Zeit brauchten die Gemeinden von Beidem sehr wenig, weil sie an der individuellen, religiösen Begeisterung auf Grund der Predigt Christi und der sicheren Hoffnung auf ein ewiges Leben sehr viel hatten. Die Factoren, deren Zusammenwirken wir im 2. und 3. Jahrhundert beobachten, sind bereits bei den ältesten Heidenchristen wirksam gewesen. Eine gewaltige Lücke klafft für uns nirgendwo in der grossen Entwickelung, die zwischen dem ersten Clemensbrief und dem Werke des Origenes περὶ ἀρχῶν liegt; selbst die Bedeutung, welche das „Apostolische" erlangen sollte, ist im Ausgang des 1. Jahrhunderts schon vorgebildet, und der Enthusiasmus hat stets seine Schranken gehabt [1]. Also fällt der entscheidendste Einschnitt vor den Ausgang des ersten Jahrhunderts oder, besser gesagt, das relativ neue Element, welches für die Bildung der Kirche als eines Gemeinwesens und somit auch für die Bildung ihrer Lehre von Bedeutung ist, das griechische, ist schon im apostolischen Zeitalter (in den Gemeinden) nachweisbar; aber es hat c. 200 Jahre gedauert, bis es sich im Evangelium völlig heimisch gemacht hat, obgleich Anknüpfungspunkte in diesem selbst lagen.

Die Ursache der grossen geschichtlichen Thatsache liegt auf der Hand. Sie ist eben darin gegeben, dass das Evangelium, von der Mehrzahl der Juden abgelehnt, sehr bald auch Nicht-Juden verkündet worden ist, dass es nach wenigen Decennien unter den Griechen die grösste Zahl seiner Bekenner gefunden hat, und dass somit die zum katholischen Dogma führende Entwickelung auf dem Boden der griechisch-römischen Cultur zu Stande gekommen ist. Auf diesem Boden aber war weder für den Gedanken der vollendeten ATlichen Theokratie noch für den Begriff des Messias ein

[1] In den NTlichen Hauptschriften selbst liegt schon eine zweifache Auffassung vom Geiste vor. Nach der einen kommt er stossweise auf die Gläubigen, äussert sich in sinnenfälligen Zeichen, benimmt den Menschen das Selbstbewusstsein und bringt sie ausser sich; nach der anderen ist der Geist ein stetiger Besitz des Christen, wirkt in demselben, indem er das Bewusstsein und den Charakter klärt, und seine Früchte sind Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit u. s. w. (Gal. 5, 22). Paulus vor allem hat die Christen gelehrt, den Geist, „durch welchen wir rufen, Abba lieber Vater", höher zu schätzen als den Geist der Ekstase. Allein eine vollständige Klärung hier hat er keineswegs bewirkt; denn er „redete selbst mehr mit Zungen als sie Alle". Noch lagen „Geist" und „Geist" ineinander. Man empfand in dem Geist der Kindschaft ein völlig neues, von Gott kommendes, das Leben umschaffendes Geschenk — ein Wunder Gottes; eben desshalb erschien der Geist der Ekstase und der Wunder mit diesem Geiste identisch.

Verständniss vorhanden. Somit mussten diese beiden der ursprünglichen Verkündigung wesentlichen Elemente dort in Wegfall kommen, resp. umgedeutet werden [1]. Aber es ist kaum gestattet, Einzelnes, wenn auch noch so Wichtiges, zu nennen, wo der ganze Complex von Ideen, von religionsgeschichtlichen Erkenntnissen und Voraussetzungen, wie er in dem christlich verstandenen A. T. ruhte, als ein Neues und Fremdes gegenübertrat. Man kann sich Worte sehr leicht aneignen, aber nicht praktische Ideen. Neben die ATliche Religion, sofern sie die Voraussetzung des Evangeliums bildete, und in die Formen ihrer Begriffe mussten sich in den Gemeinden aus den Heiden die religiösen und sittlichen Anschauungen und Ideale schieben, welche innerhalb der griechischen Culturwelt herrschend waren. Aus dem ungeheueren Stoff, der, sei es nun in der paulinischen Bearbeitung, sei es in irgend einer anderen, den Griechen nahe gebracht wurde, konnten zunächst nur gewisse einfache Grundgedanken angeeignet werden. Eben desshalb ist die apostolisch-katholische Glaubenslehre in ihrer Vorbereitung und Begründung keine Fortsetzung dessen, was man, freilich auch schon sehr Disparates vereinigend, als „biblische Theologie des N. T.'s" zu beschreiben pflegt. Nicht die „biblische Theologie", auch wenn man sie in verständigen Grenzen hält, ist die Voraussetzung der Dogmengeschichte — für die Controversen, welche das apostolische Zeitalter innerhalb des jüdischen Christenthums bewegt hatten, hatten die Christen aus den Heiden kein Verständniss —, sondern die Voraussetzungen sind in gewissen Grundgedanken, besser Motiven des Evangeliums, in dem jeder Deutung fähigen, in Hinblick auf Christus und die evangelische Geschichte zu interpretirenden A. T. und in dem griechischen Geiste gegeben [2].

[1] Es mag schon hier gesagt werden, dass an die Stelle der βασιλεία τοῦ θεοῦ die ἀθανασία (ζωὴ αἰώνιος) einerseits, die ἐκκλησία andererseits getreten ist, und dass die Vorstellung vom Messias schliesslich durch die Vorstellungen von dem göttlichen Lehrer und dem im Fleische erschienenen Gott ersetzt worden ist.

[2] Es ist ein Verdienst Bruno Bauer's (Christus und die Cäsaren 1877), die wesentliche Bedeutung des griechischen Elementes in dem Heidenchristenthum, welches zur katholischen Kirche und Lehre geworden ist, erkannt und die Vorbereitung dieses Heidenchristenthums durch das Judenthum der Diaspora (s. u.) gewürdigt zu haben. Leider aber sind von ihm selbst diese werthvollen Erkenntnisse durch eine bodenlose Kritik der christlichen Urlitteratur, der Christus und Paulus zum Opfer gefallen, um ihre Ueberzeugungskraft gebracht worden; s. meine Anzeige im LCB. 1878 Nr. 16. Etwas besonnener sind die Untersuchungen Havet's im 4. Bande (Le Christianisme 1884: Le Nouv. Test.); er hat sich grosse Verdienste um die richtige Deutung der Elemente in dem

Hiermit ist aber auch constatirt, dass der Abstand der Entwickelung, welche zur katholischen Glaubenslehre geführt hat, von dem ursprünglichen Zustande keineswegs ein totaler gewesen ist. Indem die Heidenchristen das A. T. als göttliches Offenbarungsbuch anerkannten, erhielten sie mit demselben die religiöse Sprache, deren sich auch die jüdischen Christen bedient hatten, waren zunächst an die Auslegung gewiesen, welche von Anfang an geübt worden war, und empfingen sogar einen grossen Theil der das A. T. begleitenden jüdischen Litteratur. Der gemeinsame Besitz einer religiösen Sprache und Litteratur ist aber niemals nur ein äusseres Bindeglied, so stark auch die Antriebe sein mögen, der neu gewonnenen Sprache den alten bekannten Inhalt unterzulegen. Das jüdische, d. h. ATliche Element, seiner nationalen Eigenthümlichkeit entkleidet, ist die Basis der grossen Christenheit geblieben. Sie hat dasselbe mit griechischem Geiste durchtränkt, aber die oberste Idee in demselben, den Glauben an Gott als den Schöpfer und Regierer der Welt, stets festgehalten; sie hat im Laufe ihrer Entwickelung wichtige Theile desselben ausgemerzt; sie hat Anderes erst spät dem grossen Schatze, der ihr überliefert war, entnommen; sie hat auch das Sprödeste verwerthen können, wenn auch nur zur äusseren Beglaubigung ihrer eigenen Ideen — immer ist das A. T., auf Christus und seine uni-

zum Katholicismus sich entwickelnden Heidenchristenthum erworben, aber seine litterarische Kritik ist leider sehr häufig eine ganz abstracte, an die Kritik Voltaire's erinnernde, und desshalb sind seine Aufstellungen im Einzelnen in der Regel willkürlich und haltlos. An Bruno Bauer und Havet anknüpfend giebt es in Holland zur Zeit bereits eine Schule, welche das Urchristenthum aus der Welt zu schaffen versucht: Christus und Paulus sind Schöpfungen des 2. Jahrhunderts; die Geschichte des Christenthums beginnt bei der Wende des ersten Jahrhunderts zum zweiten — eine eigenthümliche Erscheinung auf dem Boden des messiassüchtigen gräcisirten Judenthums. Dieses Judenthum hat „Jesus Christus“ ebenso geschaffen, wie die späteren griechischen Religionsphilosophen sich ihre Heilande (z. B. den Apollonius) geschaffen haben; die marcionitische Kirche hat den „Paulus“ erzeugt, und die werdende katholische Kirche hat ihn fertig gemacht; s. die zahlreichen Abhandlungen von Loman, die Verisimilia von Pierson und Naber (1886) und das anonyme Werk eines Engländers „Antiqua mater“ (1887). Es gehört eine tiefe Kenntniss der Probleme, welche uns die beiden ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche bieten, dazu, um diese Versuche, die zudem zur Zeit noch einer zusammenhängenden Durchführung ermangeln, nicht einfach als absurd bei Seite zu schieben. Sie haben ihre Stärke an den Schwierigkeiten und Räthseln, welche über der Bildungsgeschichte der katholischen Tradition im zweiten Jahrhundert lagern; aber bereits der einzige Umstand, dass man eine Urkunde wie den 1. Korintherbrief für gefälscht erklären muss, scheint mir ein unüberwindliches Argument wider die neuen Hypothesen zu sein.

versale Gemeinde bezogen, die entscheidende Urkunde geblieben, und es hat lange gedauert, bis christliche Schriften dieselbe Autorität erhielten, und demgemäss einzelne Lehren und Sprüche aus apostolischen Schriften auf die Bildung kirchlicher Lehren Einfluss gewannen.

Noch von einer anderen Seite her zeigt sich eine weit über ein Jahrhundert währende, freilich aber allmählich ausgetilgte Uebereinstimmung zwischen den Kreisen der Jünger Jesu in Palästina und den heidenchristlichen Gemeinden. Es ist das enthusiastische Element, welches sie verbindet, das Bewusstsein, mit Gott durch den Geist in einer unmittelbaren Verbindung zu stehen und direct aus der Hand Gottes wunderbare Gaben, Kräfte und Erkenntnisse zu erhalten, dem Einzelnen zugetheilt, damit er sie verwerthe im Dienste der Gemeinde. Die Depotenzirung der christlichen Religion — da man wohl an die Begeisterung Anderer glaubt, aber eigene nicht mehr verspürt, ja nicht verspüren darf — fällt durchaus nicht zusammen mit der Ansiedelung derselben auf dem Boden der griechischen Welt; vielmehr hat es ein Jahrhundert und mehr gedauert, bis Schwachheit und Reflexion die ursprüngliche Lebendigkeit des persönlichen Gottesbewusstseins nahezu unterdrückt haben. Es liegt nun allerdings im Wesen des Enthusiasmus, dass er den verschiedenartigsten Ausdruck annehmen und sehr verschiedenen Impulsen folgen kann; insofern trennt er häufig und verbindet nicht. Aber so lange Kritik und Reflexion noch nicht erwacht sind und ein einheitliches Ideal vorschwebt, vereinigt er, und in diesem Sinne bestand eine Gleichheit der inneren Stimmung zwischen den ältesten Judenchristen und den noch enthusiastischen heidenchristlichen Gemeinden.

Endlich aber liegt zwischen den Anfängen der Entwickelung zum Katholicismus und dem ursprünglichen Zustande der christlichen Religion als einer Bewegung auf dem Boden des Judenthums noch ein weiteres verbindendes Element, welches in seiner Bedeutung gar nicht überschätzt werden kann, obgleich wir hier das Dunkel der Ueberlieferung zu beklagen allen Grund haben. Zwischen der griechisch-römischen Welt, die eine geistige Religion suchte, und dem jüdischen Gemeinwesen, welches eine solche als nationales Eigenthum, übel genug verschränkt, besass, stand seit langer Zeit schon ein Judenthum, welches, vom griechischen Geiste durchdrungen, ex professo beflissen war, der griechischen Welt eine neue Religion zu bringen — die jüdische Religion, aber diese Religion in ihrem Kerne griechisch d. h. philosophisch modellirt, vergeistigt und säcularisirt. Hier war bereits eine innige Vermählung des griechischen Geistes

mit der ATlichen Religion auf dem Boden des Weltstaates — weniger in Palästina selbst — vollzogen. Dieser Bund zwischen Judenthum und Griechenthum und die durch ihn herbeigeführte Vergeistigung der Religion ist von den starken, aber unmessbaren Einflüssen, die der griechische Geist auf alles Judenthum ausgeübt hat und die eine geschichtliche Bedingung des Evangeliums gewesen sind, scharf zu unterscheiden, wenn nicht Alles in grauen Nebel aufgelöst werden soll. Der Bund hat für den Ursprung des Evangeliums gar keine Bedeutung, aber er ist erstlich für die Propaganda des Christenthums, sodann für die Entwickelung der Christenheit zum Katholicismus und für die Entstehung der katholischen Glaubenslehre von entscheidendstem Einfluss gewesen [1]. Allerdings kann man keine einzelne Persönlichkeit namhaft machen, die hier besonders wirksam gewesen wäre, aber drei Thatsachen sind zu nennen, die mehr beweisen als einzelne Nachweisungen: 1) ist die Propaganda des Christenthums in der Diaspora der jüdischen Propaganda gefolgt und hat sie theilweise abgelöst, d. h. das Evangelium ist zunächst solchen Heiden verkündet worden, welche die jüdische Religion in allgemeinen Umrissen bereits kennen gelernt hatten und häufig selbst als ein Judenthum zweiter Ordnung constituirt waren, in welchem Jüdisches und Griechisches in eigenthümlichen Mischungen sich vereinigt hatten; 2) die Auffassung des A. T.'s, wie wir sie bereits bei den ältesten heidenchristlichen Lehrern finden, die Methode der Vergeistigung desselben u. s. w. stimmt auf das frappanteste überein mit der Methode, welche wir bei den alexandrinischen Juden kennen lernen; 3) es giebt christliche Schriftstücke unbekannter Herkunft in nicht geringer Zahl, welche vollkommen in Anlage, Form und Inhalt mit griechisch-jüdischen Schriftstücken aus der Diaspora übereinstimmen, so z. B. die sibyllinischen christlichen Orakel und die pseudojustinische Schrift de monarchia. Von zahlreichen Tractaten lässt sich

[1] Was das Erstere anlangt, so zeigt die jüngst entdeckte Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων in ihrem ersten, moralischen Theile grosse Verwandtschaft mit der Moral, wie sie von alexandrinischen Juden aufgestellt und als die geoffenbarte der griechischen Welt vorgeführt worden ist; s. Massebieau, L'enseignement des XII apôtres. Paris 1884, und in der Zeitung Le Temoignage, 7. Févr. 1885. Unabhängig von ihm hat Usener in der Vorrede zu den von ihm herausgegebenen Ges. Abhandl. Jacob Bernays' (I. Bd. 1885 p. V f.) auf die Verwandtschaft von Διδ. c. 1—5 mit dem Phokylideischen Gedicht (s. Bernays, a. a. O. S. 192 ff.) hingewiesen. Später hat Taylor (The teaching of the XII ap. 1886) eine jüdische Grundlage der Didache vermuthet, und ich bin unabhängig von ihm auf denselben Gedanken gekommen (s. meine Schrift: die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege 1886).

überhaupt nicht mit Bestimmtheit sagen, ob sie christlichen oder jüdischen Ursprungs sind.

Auch das alexandrinische und ausserpalästinensische Judenthum ist Judenthum. Indem das Evangelium das ganze Judenthum ergriff und bewegte, musste es auch in dem ausserpalästinensischen wirksam werden. Damit aber war bereits der Uebergang des Evangeliums auf das ausserjüdische, griechische Gebiet und das Geschick, welches es dort erleben sollte, vorgezeichnet; denn jenes ausserpalästinensische Judenthum bildete die Brücke zwischen der jüdischen Kirche und dem Staate der Welt sammt seiner Cultur [1]. Der Einzug des Evangeliums in die Welt hat sich vornehmlich über diese Brücke vollzogen. Wohl hat Paulus einen grossen Antheil an demselben, aber seine eigenen Gemeinden haben den Weg nicht verstanden, den er sie geführt hat, und haben ihn rückblickend auch nicht wieder gefunden [2]. Zwar war er den Griechen ein Grieche geworden und

[1] Es ist bekannt, wieviele verschiedene Richtungen das Judenthum zur Zeit Christi umfasst hat. Neben dem pharisäischen Judenthum als dem eigentlichen Stamm steht eine bunte Menge von Bildungen, die aus der Berührung des Judenthums mit fremden Ideen, Sitten und Einrichtungen hervorgegangen sind, und die sowohl für die Entwickelung der grossen Kirche als für die Bildung sog. gnostisch-christlicher Gemeinschaften Bedeutung erlangt haben. In der pharisäischen Theologie stecken auch schon hellenische Elemente. Es ermangelt selbst das orthodoxe Judenthum gewisser Merkmale nicht, die da zeigen, dass sich keine geistige Bewegung den Wirkungen hat entziehen können, welche aus dem Siege der Griechen über den Orient hervorgegangen sind. Wer darf es übrigens wagen, die Ursprünge und Ursachen jener „Vergeistigung" der Religionen und jener Entschränkung der sittlichen Massstäbe pünktlich nachzuweisen, die wir im alexandrinischen Zeitalter so vielfach constatiren können? Die Völker, welche die östlichen Gestade des mittelländischen Meeres bewohnten, erlebten seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. eine gemeinsame Geschichte und gewannen daher gleichartige Ueberzeugungen. Wer vermag zu entscheiden, was ein jedes selbständig errungen und was es durch den Austausch erlangt hat? Aber in dem Masse, als wir das einsehen, haben wir uns zu hüten, die Erscheinungen nicht zu verwischen und unter einander zu werfen. Mit dem „Hellenischen" ist sehr wenig gesagt, wenn es wirklich ein Element in allen Erscheinungen des Zeitalters gebildet hat. Alle unsere grossen politischen und kirchlichen Parteien sind heute von den Ideen von 1789 und wiederum von romantischen Ideen abhängig. Dies zu constatiren ist ebenso leicht, wie es schwierig ist, das Mass und die Art des Einflusses für jede Gruppe zu bestimmen. Und doch kommt darauf Alles für das Verständniss an. Den Pharisäismus oder gar das Evangelium und das alte Judenchristenthum hellenisch zu nennen, ist keine Paradoxie, sondern eine Confusion.

[2] In dieser Hinsicht ist die Apostelgeschichte das lehrreichste Buch. Dieselbe ist, wie das Lucas-Evangelium, ein Document des zum Katholicismus sich entwickelnden Heidenchristenthums; vgl. Overbeck in seinem Commentar z.

hat selbst das Unternehmen begonnen, die Schätze griechischer Erkenntniss in den Dienst des Evangeliums zu stellen. Aber die Gnosis des gekreuzigten Christus, für welche ihm alle andere Erkenntniss nur propädeutischen Werth besass, hatte mit der griechischen Philosophie nichts gemein, und der Rechtfertigungsgedanke und die Lehre vom Geist (Röm. 8), die den eigentlichen Inhalt seines Christenthums bildeten, waren mit dem Moralismus und den religiösen Idealen des Hellenismus unverträglich. Die grosse Menge der ältesten Heidenchristen aber sind Christen geworden, weil sie in dem Evangelium die sichere Botschaft von den Gütern und Verpflichtungen erkannten, die sie in der Verschmelzung des Jüdischen und Griechischen bereits gesucht hatten. Nur von dieser Einsicht aus kann man die Vorbereitung und Entstehung der katholischen Kirche und ihres Dogmas begreifen.

Nach dem bisher Ausgeführten werden als Voraussetzungen der Entstehung der apostolisch-katholischen Glaubenslehre — freilich als sehr verschieden wirksame — in Betracht zu ziehen sein

1) das Evangelium Jesu Christi,

2) die gemeinsame Verkündigung von Jesus Christus in der ersten Generation seiner Gläubigen,

3) die damalige Auslegung des A. T.'s, die jüdischen Zukunftshoffnungen und Speculationen in ihrer Bedeutung für die ältesten Ausprägungen der christlichen Verkündigung[1],

4) die religiösen Auffassungen und die Religionsphilosophie der hellenistischen Juden in ihrer Bedeutung für die spätere Umprägung des Evangeliums,

Apostelgesch. Richtig ist aber das zusammenfassende Urtheil von Havet (a. a. O. IV. S. 398): „L'hellénisme tient assez peu de place dans le N. T., du moins l'hellénisme voulu et réfléchi. Ces livres sont écrits en grec et leurs auteurs vivaient en pays grec; il y a donc eu chez eux infiltration des idées et des sentiments helléniques; quelquefois même l'imagination hellénique y a pénétré, comme dans le 3. évangile et dans les Actes Dans son ensemble, le N. T. garde le caractère d'un livre hébraïque. Le christianisme ne commence à avoir une littérature et des doctrines vraiment helléniques qu'au milieu du second siècle. Mais il y avait un judaisme, celui d'Alexandrie, qui avait faite alliance avec l'hellénisme avant même qu'il y eût des chrétiens".

[1] Die Unterscheidung des sub 2) und 3) Genannten ist ein Unternehmen, dessen Recht vielleicht bestritten werden wird. Allein verzichtet man auf dasselbe, so verzichtet man damit auch darauf, in der ursprünglichen Verkündigung des Evangeliums Kern und Schale zu unterscheiden. Die Gefahren, denen der Versuch ausgesetzt ist, dürfen von demselben nicht abschrecken; denn er hat sein gutes Recht an der Thatsache, dass das Evangelium keine Doctrin und kein Gesetz ist.

5) die religiösen Dispositionen der Griechen und Römer in den beiden ersten Jahrhunderten und die damalige griechisch-römische Religionsphilosophie.

§ 4. Das Evangelium Jesu Christi nach seinem Selbstzeugnisse.

1. Die Grundzüge.

Das Evangelium ist die frohe Botschaft von der Herrschaft des allmächtigen und heiligen Gottes, des Vaters und Richters, über die Welt und über jede einzelne Seele. In dieser Herrschaft, welche die Menschen zu Bürgern eines himmlischen Reiches macht und sich in dem demnächst anbrechenden zukünftigen Aeon verwirklicht, ist das Leben aller Menschen, die sich Gott ergeben, ob sie gleich die Welt und das irdische Leben verlieren, sichergestellt, während die, welche die Welt gewinnen und ihr Leben erhalten wollen, dem Richter verfallen, der in die Hölle verdammt. Diese Herrschaft Gottes legt den Menschen ein Gesetz auf, ein altes und doch ein neues, nämlich das der ungetheilten Liebe zu Gott und dem Nächsten. In dieser Liebe, wo sie die Gesinnung in ihrem tiefsten Grunde beherrscht, stellt sich die bessere Gerechtigkeit dar, welche der Vollkommenheit Gottes entspricht. Der Weg, sie zu erlangen, ist die Sinnesänderung, d. h. die Selbstverleugnung, die Demuth vor Gott und das herzliche Vertrauen zu ihm. In der Demuth und dem Vertrauen auf Gott ist die Anerkennung der eigenen Unwürdigkeit enthalten; das Evangelium ruft aber eben die Sünder, die also gesinnt sind, in das Reich Gottes, indem es ihnen die Sättigung mit Gerechtigkeit verheisst, d. h. die Vergebung der Sünden, die sie bisher von Gott getrennt haben, zusagt. — In den drei Momenten aber, in denen sich das Evangelium darstellt (Gottesherrschaft, bessere Gerechtigkeit [Gebot der Liebe] und Sündenvergebung), ist es untrennbar verknüpft mit Jesus Christus; denn indem Jesus Christus dieses Evangelium verkündigt, ruft er überall die Menschen zu sich selber. In ihm ist das Evangelium Wort und That; es ist seine Speise und darum sein persönliches Leben geworden, und in dieses sein Leben zieht er alle Anderen hinein. Er ist der Sohn, der den Vater kennt. An ihm sollen sie wahrnehmen, wie freundlich der Herr ist; an ihm sollen sie die Macht und Herrschaft Gottes über die Welt empfinden und dieses Trostes gewiss werden; ihm, dem Demüthigen und Sanftmüthigen, sollten sie nachfolgen, und indem er, der Heilige und Reine, die Sünder zu sich ruft, sollen sie die

Gewissheit erhalten, dass Gott durch ihn Sünde vergiebt. Diesen Zusammenhang seines Evangeliums mit seiner Person hat Jesus Christus in *Worten* keineswegs in den Vordergrund geschoben. Kein *Wort* hätte ihn auch versichern können, wenn nicht sein *Leben*, der überwältigende Eindruck seiner Person, ihn geschaffen hätte. Indem er lebte, handelte und sprach aus dem Reichthum des Lebens heraus, welches er mit seinem Vater führte, ist er für die Anderen die Offenbarung *des* Gottes geworden, von dem sie vorher wohl gehört hatten, den sie aber nicht kannten. *Seinen Vater* verkündigte er ihnen als *ihren Vater*, und sie haben ihn verstanden. Aber er hat sich ihnen ausserdem als den Messias bezeichnet; er hat damit seiner bleibenden Bedeutung für sie und für sein Volk einen verständlichen Ausdruck gegeben, und er hat sie am Ende seines Lebens in feierlicher Stunde, wie schon früher bei besonderer Gelegenheit, darauf hingewiesen, dass die Hingabe an *seine Person*, die sie veranlasst hatte, Alles zu verlassen und *ihm* nachzufolgen, kein vorübergehendes Element in der neuen Stellung sei, die sie zu Gott dem Vater gewonnen hatten. Er sagt ihnen, dass diese Hingabe vielmehr dem *Dienste* entspricht, den er ihnen und den „Vielen" leisten werde, da er sein Leben als Opfer für die Sünde der Welt in den Tod geben werde. Indem er sie anweist, bei dem Brechen des Brodes und bei dem Trinken des Weines seiner und seines Todes zu gedenken, und von diesem Tode sagt, dass er zur Vergebung der Sünden geschieht, hat er von seinen Jüngern für alle Zukunft als sein *Recht* in Anspruch genommen, was ihnen selbstverständlich war, so lange er bei ihnen weilte, was aber verblassen konnte, nachdem er von ihnen geschieden war. Er, der in seiner Predigt vom Reiche Gottes die strengste Selbstprüfung und die Demuth zum Gesetz erhoben und sie den Seinen an seinem Leben vorgestellt hat, hat mit klarem Bewusstsein *sein durch den Tod gekröntes Leben* als den unvergänglichen *Dienst* bezeichnet, durch welchen in Zukunft die Menschen ihrer Sünden ledig und ihres Gottes froh werden sollen. Damit hat er sich aus der Reihe aller Uebrigen herausgestellt, ob sie schon seine Brüder werden sollen; er hat eine einzigartige und bleibende Bedeutung in Anspruch genommen als der *Erlöser* und der *Richter*. Versichert hat er diese seine bleibende Bedeutung als der *Herr* durch die *Deutung* seines Todes. Er deutet ihn, wie alles Leiden, als einen Sieg, als den Uebergang zu *seiner* Herrlichkeit, und er hat sich als mächtig erwiesen, in den Seinen wirklich die Ueberzeugung, dass er lebe und über Todte und Lebendige Herr und Richter sei, zu

erwecken, trotz der Worte der Gottverlassenheit, die er am Kreuze gerufen.

Die Religion des Evangeliums steht auf diesem Glauben an Jesus Christus, d. h. im Hinblick auf ihn, diese geschichtliche Person, ist es dem Gläubigen gewiss, dass Gott Himmel und Erde regiert, und dass Gott der Richter auch der Vater und Erlöser ist. Die Religion des Evangeliums ist die Religion, welche die höchsten sittlichen Anforderungen — das Einfachste und das Schwerste — vorhält und den Widerspruch aufdeckt, in dem jeder Mensch sich zu ihnen befindet, die aber zugleich die Erlösung aus solcher Noth schafft, indem sie das Leben der Menschen hineinzieht in das unerschöpfliche und selige Leben Jesu Christi, der die Welt überwunden und die Sünder zu sich gerufen hat.

2. Einzelnes.

1. Jesus verkündigte das Reich Gottes als ein zukünftiges und doch gegenwärtiges, als ein unsichtbares und doch sichtbares. Dabei durchbrach er, ohne das Gesetz und die Propheten aufzulösen, bei gegebener Gelegenheit die nationalen, politischen und sinnlich eudämonistischen Formen, in welchen das Volk die Verwirklichung der Herrschaft Gottes erwartete, lenkte aber zugleich den Blick desselben auf eine nahe bevorstehende Zukunft, in welcher die Gläubigen, von dem Drucke des Uebels und der Sünde befreit, Seligkeit und Herrschaft geniessen würden. Doch verkündete er, dass schon jetzt jeder Einzelne, der in das Reich berufen ist, Gott als seinen Vater anrufen und des gnädigen Willens Gottes, der Erhörung der Gebete, der Vergebung der Sünden und der Obhut Gottes auch über das irdische Leben sicher sein dürfe. Aber Alles ist in dieser Verkündigung auf das jenseitige Leben gerichtet; die Gewissheit desselben ist die Kraft und der Ernst des Evangeliums.

2. Bedingung für den Eintritt in das Gottesreich ist erstlich die völlige Aenderung des Sinnes, in welcher der Mensch die Lust dieser Welt wegwirft, sich selbst verleugnet und bereit ist, alle Güter, die er besitzt, dahinzugeben, um seine Seele zu retten, sodann gläubiges Vertrauen auf die Gnade Gottes, die er dem Demüthigen und Armen gewährt, und darum herzliche Zuversicht zu dem Messias Jesus als dem von Gott zur Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden Berufenen und Erwählten. Die Verkündigung richtet sich demgemäss an die Armen, die Leidtragenden, die nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, und findet sie für den Eintritt und den Empfang der Güter des Gottesreiches

vorbereitet [1], während sie den Selbstzufriedenen, Reichen und auf ihre Gerechtigkeit Stolzen das Gericht der Verstockung und die Verdammniss in der Hölle zuzieht.

3. Den Gütern des Gottesreiches — Sündenvergebung, Gerechtigkeit, Herrschaft und Seligkeit — entspricht als vornehmstes Gebot, in dessen Beobachtung sich die Gerechtigkeit verwirklicht, das Gebot der ungetheilten Liebe zu Gott und den Brüdern, welches den Gegensatz bildet zu dem selbstischen Sinn, zur Weltlust und zu allem eigenmächtigen Treiben [2]. Die aufopferungsvolle, dienende Arbeit am Nächsten, nicht die technische Kunst der Gottesverehrung und die gesetzliche Präcision, ist der Massstab für den persönlichen Werth der Reichsgenossen; der Verzicht auf die Welt sammt ihren Gütern, unter Umständen auch auf das irdische Leben, ist die Probe für die Reinheit und Kräftigkeit des Trachtens nach dem Reiche Gottes, und die Sanftmuth, welche auf jedes Recht verzichtet, daher das Unrecht geduldig erträgt und durch Wohlthaten erwidert, ist die Bethätigung der Liebe zu Gott und das der Vollkommenheit Gottes entsprechende Verhalten.

4. Bei der Verkündigung und Stiftung dieses Reiches hat Jesus die Menschen aufgefordert, sich ihm anzuschliessen, weil er sich als den von Gott berufenen Helfer und desshalb auch als den verheissenen Messias erkannt hatte [3]. Als solchen hat er sich durch

[1] Die Frage, ob und in welchem Masse der Mensch aus eigener Kraft die Gerechtigkeit vor Gott sich erwerben könne, ist in theoretischer Zuspitzung von Jesus ebensowenig beantwortet worden, wie irgend eine andere Frage. Er fasst seine Volksgenossen in's Auge, wie sich dieselben der unmittelbaren Betrachtung in allen Abstufungen des religiösen und sittlichen Verhaltens darstellen, und findet Etliche für den Eintritt in das Gottesreich vorbereitet, weil sie die technische Kunst einer äusserlichen Vorbereitung nicht üben und dem Nächsten selbstlos dienen. Stets ist also für solche die Demuth und die ungefärbte Liebe das entscheidende Merkmal; sie sollen mit Gerechtigkeit vor Gott gesättigt werden, d. h. das selige Gefühl erhalten, dass Gott ihnen, den Sündern, gnädig ist und sie als seine Kinder annimmt. Jesus lässt jedoch die populäre Unterscheidung von Gerechten und Sündern bestehen, weist aber auf das Verkehrte derselben hin, indem er die Sünder beruft und den Widerspruch der Gerechten gegen sein Evangelium als Merkmal ihrer Herzenshärtigkeit und Gottlosigkeit bezeichnet.

[2] Die Güter werden von Jesus nicht selten als **Lohn** für eine Leistung vorgestellt. Aber diese populäre Anschauung wird wiederum durchbrochen durch den Hinweis darauf, dass aller Lohn freies Geschenk der Gnade Gottes ist.

[3] Dass Jesus sich selbst als den Messias bezeichnet hat, ist von einigen Kritikern — jüngst noch von Havet, Le Christianisme et ses origenes T. IV. 1884 p. 15 ff. — in Abrede gestellt worden. Allein dieses Stück

die Namen, die er sich gegeben, allmählich dem Volke kund gethan[1]; denn die Namen „der Gesalbte", „der König", „der Herr", „der Davidssohn", „der Menschensohn", „der Gottessohn" bezeichnen sämmtlich das messianische Amt und waren einem grossen Theile des Volkes bekannt und geläufig[2]. Aber wenn in ihnen zunächst lediglich Beruf, Amt und Macht des Messias zum Ausdruck kommt, so hat Jesus doch auch durch dieselben, namentlich durch die Bezeichnung „der Gottessohn", auf ein zur Zeit und in seiner Unmittelbarkeit einzigartiges Verhältniss zu Gott dem Vater hingewiesen als auf das Fundament des ihm übertragenen Amtes. Das Geheimniss dieses Verhältnisses hat er aber nicht weiter kundgethan, als durch die Mittheilung, dass der Sohn allein den Vater kenne, und dass diese Gotteserkenntniss und Gotteskindschaft für alle Uebrigen durch die Sendung des Sohnes zu Stande komme[3]. In der Verkündigung Gottes als des Vaters[4] sowie in der anderen,

der evangelischen Ueberlieferung scheint mir auch die schärfste Prüfung auszuhalten.

[1] Es ist eine sichere Erkenntniss, die wir aus den Evangelien schöpfen können, dass Jesus nicht mit der Verkündigung aufgetreten ist: Glaubt an mich, denn ich bin der Messias. Vielmehr hat er an die täuferische Bewegung des Johannes angeknüpft, sie aber weitergeführt und den Täufer damit zu seinem Vorläufer gemacht (Mr. 1, 15: πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). Was über diese Botschaft hinausführte, hat er nicht eilfertig betrieben, sondern langsam in den Seinen vorbereitet und zurückhaltend gefördert. Dass sie an ihn als den Messias glauben sollten, ohne ihm doch das gewöhnliche Messiasideal unterzulegen, war das Ziel, zu dem er sie erzog.

[2] Auch „Menschensohn" heisst nichts anderes als Messias; ob Jesus einen besonderen Grund gehabt hat, diese Bezeichnung zu bevorzugen, wissen wir nicht. Was man gegen die Deutung des Wortes als Messias einwendet, läuft im Grunde darauf hinaus, dass ihn die Jünger nicht sofort als Messias (nach den Evangelien) anerkannt haben. Allein das erklärt sich aus dem Contraste seiner Eigenart und der landläufigen Messiasidee. Das Bekenntniss zu ihm als dem Messias war der Schlussstein ihres Vertrauens zu ihm; denn in diesem Bekenntniss lösten sie sich von alten Vorstellungen los.

[3] Die Unterscheidung zwischen dem Vater und dem Sohn tritt in den Reden Jesu ebenso deutlich hervor wie die völlige, gehorsame Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Auch nach dem Johannes-Evangelium vollbringt Jesus das Werk, welches ihm der Vater gegeben hat, in Allem gehorsam bis zum Tode. Mt. 19, 17 erklärt er: εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός. Zu beachten ist vor allem auch Mr. 13, 32 (Mt. 24, 36). Spätere Speculation hat hinter das allein offenbare Leben Jesu ein Leben Jesu gestellt, in welchem er nicht in Gehorsam und Unterordnung, sondern in gleicher Selbständigkeit und Würde wie Gott gewirkt hat.

[4] Paulus wusste es, dass die Bezeichnung Gottes als des „Vaters unseres

dass in der den Willen Gottes befolgenden Liebe alle Reichsgenossen mit dem Sohn und durch ihn mit dem Vater Eins werden sollen[1], erhält die Botschaft von dem verwirklichten Gottesreich ihren reichsten, unerschöpflichen Inhalt: der Sohn des Vaters wird der Erstgeborene sein unter vielen Brüdern.

5. Als der von Gott erwählte Messias hat Jesus sich selbst von allen Propheten bestimmt unterschieden: wie seine Predigt und sein Werk Erfüllung des Prophetenwortes ist, so ist er selbst nicht Prophet, sondern Meister und Herr. Diese Herrschaft erweist er während seines irdischen Wirkens in der Ausführung der ihm gegebenen Machtthaten[2] und — nach dem Gesetze des Gottesreiches — eben desshalb in dem Dienst, den er leistet. In diesen Dienst hat Jesus auch die Aufopferung seines Lebens eingerechnet und dieselbe als ein Opfer bezeichnet, welches er zur Vergebung der Sünden für die Seinen darbringe[3]. Aber er hat zugleich verkündet,

Herrn Jesu Christi“ das neue evangelische Bekenntniss ist. Unter den Vätern hat zuerst Origenes erkannt (vor ihm aber Marcion), dass in der Predigt von Gott als dem Vater der entscheidende Fortschritt über die ATliche Religionsstufe hinaus gegeben ist; s. in seiner Schrift de oratione die Auslegung des Vater-Unser.

[1] S. die Abschiedsreden bei Johannes, deren Grundgedanken m. E. „echt“ sind, d. h. von Jesus Christus herrühren.

[2] Der Historiker ist nicht im Stande, mit einem Wunder als einem sicher gegebenen geschichtlichen Ereigniss zu rechnen; denn er hebt damit die Betrachtungsweise auf, auf welcher alle geschichtliche Forschung beruht. Jedes einzelne Wunder bleibt geschichtlich völlig zweifelhaft, und die Summation des Zweifelhaften führt niemals zu einer Gewissheit. Ueberzeugt sich der Historiker trotzdem aber, dass Jesus Christus Ausserordentliches, im strengen Sinn Wunderbares gethan hat, so schliesst er von dem einzigartigen Eindruck, welchen er von dieser Person gewonnen hat, auf eine übernatürliche Macht derselben. Dieser Schluss gehört selbst dem Gebiet des religiösen Glaubens an. Uebrigens kommen nach strenger geschichtlicher Prüfung überhaupt nur die Heilungswunder Jesu in Betracht. Diese lassen sich allerdings aus den geschichtlichen Berichten nicht eliminiren, ohne diese Berichte bis auf den Grund zu zerstören. Allein wie ungeeignet sind sie an und für sich, um dem, dem sie beigelegt werden, nach 1800 Jahren irgend welche besondere Bedeutung zu sichern! Dass er mit sich selber konnte, wie er wollte, dass er ein Neues schuf, ohne das Alte zu stürzen, dass er die Menschen für sich gewann, indem er von seinem Vater kündete, dass er ohne Schwärmerei begeisterte, ohne Politik ein Reich aufrichtete, ohne Askese von der Welt befreite, ohne Theologie ein Lehrer war, inmitten einer Zeit der Schwärmerei und Politik, der Askese und Theologie, das ist das grosse Wunder seiner Person, und dass er, der die Bergpredigt gesprochen, sich im Hinblick auf sein Leben und Sterben als den Erlöser und Richter der Welt verkündete, ist das Aergerniss und die Thorheit, welche aller Vernunft spotten.

[3] Die Deutung der Worte, mit denen nach der Ueberlieferung Jesus bei

dass sein messianisches Wirken in der Uebernahme des Todes noch nicht erfüllt, vielmehr durch dieselbe der Abschluss erst eingeleitet sei; denn die Vollendung des Gottesreiches werde erst eintreten, wenn er in Herrlichkeit auf des Himmels Wolken zum Gericht wiederkehren werde. Diese Wiederkunft in nächster Zeit scheint Jesus kurz vor seinem Tode angekündigt und seine Jünger bei seinem Scheiden damit getröstet zu haben, dass er sofort in eine überweltliche Stellung bei Gott eintreten werde[1].

6. Die Anweisungen Jesu an seine Jünger sind demgemäss beherrscht von dem Gedanken, dass das Ende, dessen Tag und Stunde jedoch Niemand wisse, nahe bevorstehe. Auch in Folge dessen tritt die Mahnung, auf alle irdischen Güter zu verzichten, scharf hervor. Aber nicht als ein neues Gesetz hat Jesus asketische Gebote auferlegt, noch weniger in der Askese als solcher — er selbst lebte nicht als Asket: hat man ihn doch einen Weinsäufer gescholten — eine Heiligung gesehen[2], sondern eine vollkommene Einfalt und Reinheit der Gesinnung und eine Ungetheiltheit des Herzens vorgestellt, die in Verzicht und Trübsal, im Besitz und Gebrauch irdischer Güter, wandellos dieselbe bleibt. Eine uniforme Gleichheit Aller in der Lebensführung ist nicht geboten: „Wem mehr gegeben ist, von dem wird auch mehr gefordert.“ Eben so fern wie von Askese hat Jesus seine Jünger von Schwärmerei und Ueberschätzung geistlicher Erfolge gehalten: „Freuet euch nicht, dass euch die Geister unterthan sind; freuet euch aber, dass eure Namen im Himmel angeschrieben sind.“ Als sie ihn baten, er möge sie beten lehren, hat er sie das Vater-Unser gelehrt, dieses Gebet,

dem letzten Mahle seinen Jüngern Brod und Wein gereicht hat, ist im Einzelnen schwierig, und Niemand kann sich vermessen, sie sicher getroffen zu haben. Aber sicher ist, dass Jesus seinen Tod und die Vergebung der Sünden in Zusammenhang gesetzt hat. Andererseits ist der Heilswerth des Todes Christi in seinem eigenen Sinne nicht von dem Dienste zu trennen, den er während seines ganzen Wirkens geleistet hat.

[1] In Bezug auf die Eschatologie vermag im Einzelnen Niemand zu sagen, was von Christus und was von den Jüngern herrührt. Das im Texte Gesagte beansprucht nicht das Richtige, sondern nur das Wahrscheinliche zu sein. Das Wichtigste und zugleich Sichere ist, dass Jesus das definitive Geschick des Einzelnen von dem Glauben, der Demuth und der Liebe abhängig gemacht hat. Gegen den Eindruck, dass Jesus Tag und Stunde Gott vorbehalten und in Gottergebung und Geduld gewirkt hat, so lange es für ihn Tag gewesen, kommen einzelne Stellen der Evangelien, die in eine andere Richtung führen, nicht auf.

[2] Auch die äussere Nachfolge hat er nicht Jedem auferlegt oder von Jedem gewünscht; s. Mrc. 5, 18. 19.

welches eine solche innere Sammlung und solch' eine ruhige, kindliche Erhebung des Herzens zu Gott verlangt, dass es passionirte und in irgend welchem Treiben befangene Gemüther gar nicht beten können.

7. Eine neue Religionsgemeinde hat Jesus selbst nicht gestiftet, aber einen Kreis von Jüngern um sich gesammelt und erwählten Aposteln die Verkündigung des Evangeliums anbefohlen. Universalistisch war seine Predigt, sofern er dem Ceremonialwesen als solchem keinen Werth beigelegt und die Vollendung des mosaischen Gesetzes in der Herausstellung seines sittlichen Gehalts erkannt hat. „Er machte das Gesetz vollkommen, indem er dessen einzelne Forderungen in Einklang setzte mit den auch im mosaischen Gesetz ausgesprochenen sittlichen Grundforderungen. Er stellte diese bestimmter, als es im Gesetz selbst geschehen war, an die Spitze und lehrte alles Einzelne auf sie beziehen und aus ihnen ableiten.“ Damit war die äussere pharisäische Gerechtigkeit nicht nur für Schale, sondern auch für Trug erklärt, und zerrissen war das Band, welches im Judenthum Religion und Nationalität noch verband[1]. Wohl mögen in den

[1] Dass selbst der Pharisäismus in einigen Vertretern neben der kleinmeisterlichen Behandlung des Gesetzes die Concentrirung desselben auf das sittliche Grundgebot versucht hat, wird von kundigen Forschern behauptet und kann aus den Evangelien (Mr. 12, 32—34; Lc. 10, 27. 28) erschlossen werden. Somit war im palästinensischen Judenthum z. Z. Jesu, auf Grund des prophetischen Worts und der Thora und vielleicht nicht ohne Einfluss des griechischen Geistes, der überall zur Verinnerlichung Antriebe gegeben hat, die Bahn angedeutet, in welcher die zukünftige Entwickelung der Religion erfolgen sollte. In die eben nur versuchte Betrachtung des Gesetzes, welche dasselbe als ein Ganzes auffasste und auf die Gesinnung zurückging, ist Jesus eingetreten; aber er hat sie von dem Widerspruch befreit, welcher ihr desshalb anhaftete, weil man nicht davon abliess, trotz und neben dem Ansatz zu tieferer Erkentniss doch die Gerechtigkeit von der pünktlichen Befolgung zahlloser Einzelgebote abzuleiten, weil man in solchem Thun selbstzufrieden, d. h. irreligiös geworden war, und weil man in der Zugehörigkeit zu Abraham einen Rechtsanspruch an Gott zu haben meinte. Immerhin — soweit ein geschichtliches Verständniss der Wirksamkeit Jesu überhaupt möglich ist, ist dasselbe vom Boden des Pharisäismus aus zu gewinnen, da die Pharisäer auch diejenigen waren, welche die messianischen Erwartungen pflegten und ausgestalteten, und weil sie neben der Sorge für die Thora auch das prophetische Erbe in ihrer Weise zu bewahren suchten. In der pharisäischen Theologie des Zeitalters steckten, wenn nicht Alles trügt, bereits Speculationen, welche geeignet waren, die enge Geschichtsbetrachtung erheblich zu modificiren und den Universalismus vorzubereiten. Es haben dieselben Männer, welche Minze, Till und Kümmel verzehnteten, welche ihre Becher und Schüsseln auswendig rein erhielten, welche die Thora umzäunend das Volk zu umzäunen versuchten, auch von der „Hauptsumme des Gesetzes“ geredet; sie haben in der Theologie neuen Gedanken, die z. Th. als Fortschritte zu

Zukunftshoffnungen, wie Jesus sich dieselben für seine Predigt angeeignet hat, politische und nationale Momente noch hervorgetreten

bezeichnen sind, Raum gegeben und andererseits selbst in Bezug auf das Gesetz bereits die Frage erwogen, ob die Unterwerfung unter seinen Hauptinhalt nicht schon genüge, um dem Volke des Bundes zugezählt zu werden (s. Renan, Paulus. Deutsche Ausgabe. S. 100 f.). Damit war vor Allem das ganze Opferwesen im Tempel, welches auch Jesus Christus wesentlich ignorirt hat, zurückgeschoben. „Es liegen," sagt Baldensperger (Selbstbewusstsein Jesu S. 46 f.) mit Recht, „auch bestimmte Anzeichen vor, dass die Gewissheit der Gottesnähe im Tempel (seit der Makkabäerzeit) zu wanken beginnt und die Wirksamkeit seiner Anstalten angezweifelt wird. Seine neue Entweihung durch die Römer scheint dem Verf. der Psalmen Salom. (2, 2) wie eine Art göttlicher Vergeltung dafür, dass Israel's Söhne selber so arger Schändung der Opfergaben sich schuldig gemacht haben. Befleckt und unrein nennt Henoch die Schaubrode des zweiten Tempels . . . Es hatte sich wie ein Gefühl der Unzulänglichkeit seines Cultus bei den Frommen eingeschlichen, und nach dieser Seite hin wird allerdings das essenische Schisma nur den offenen Ausbruch der Krankheit darstellen, die schon im Stillen an dem religiösen Volksleben zu nagen begonnen"; s. hier die vorzüglichen Ausführungen über den Ursprung des Essenismus bei Lucius (Essenism. S. 75 ff. 109 ff.). Die Ausbreitung des Judenthums in der Welt, die Verweltlichung und der Abfall der Priesterkaste, die Entweihungen des Tempels, der Bau des Tempels zu Leontopolis, die durch die Vergeistigung der Religion in den Reichen Alexander's des Grossen herbeigeführte Einsicht, dass Thierblut kein Mittel sein könne, Gott zu versöhnen — alle diese Umstände mussten wie der localen Centralisation des Cultus so dem statutarischen Opferwesen überhaupt gefährlich und tödtlich werden. So ist die Verkündigung Jesu (und des Stephanus) vom Sturz des Tempels kein Novum, und ebenso ist die Thatsache, dass sich das Judenthum auf das Gesetz und die messianische Hoffnung zurückzog, nicht lediglich eine Folge des Untergangs des Tempels. Diese Wandelung war vielmehr durch die innere Entwickelung vorbereitet. — Bei welchem Punkte in der Verkündigung Jesu man auch einsetzt, man wird überall finden, dass — abgesehen von den Schriften der Propheten und den Psalmen, die aus der griechisch-makkabäischen Zeit stammen — nur noch in dem Pharisäismus Parallelen zu finden sind, zugleich aber auch, dass der schärfste Gegensatz aus ihm hervorgehen musste. Das talmudische Judenthum ist nicht in jeder Hinsicht die genuine Fortsetzung des pharisäischen Judaismus, sondern ein Product der Verkümmerung, welches bezeugt, dass die Verwerfung Jesu seitens der geistlichen Leiter des Volkes das Volk und die „Virtuosen der Religion" selbst um ihr bestes Theil gebracht hat; s. hierzu die Ausführungen Kuenen's „Judaismus und Christenthum" in seinen Vorlesungen über „Volksreligion und Weltreligion" (Deutsche Ausgabe 1883 S. 168—230). Mit Recht sind daselbst auch die immer wieder auf's neue auftauchenden Versuche, die Entstehung des Christenthums aus dem Hellenismus oder gar aus dem „römischen Griechenthum" abzuleiten, kurz und bündig abgewiesen. Auch die Hypothesen, welche entweder die Person Jesu ganz eliminiren oder ihn zu einem Essener machen oder ihm die Person des Paulus überordnen, dürfen als definitiv erledigt gelten. An den Hellenismus werden freilich noch fort und fort die denken, welche aus dem Ursprung der christlichen Theologie den Ursprung der christlichen Religion er-

sein. Aber aus den Bedingungen, an welche die Verwirklichung der Hoffnungen für den Einzelnen geknüpft war, leuchtete bereits der hellere Strahl, der jene Momente verdunkeln sollte, und ein Wort wie Mt. 22, 21 hob die politische Religion mitsammt der religiösen Politik auf.

Zusatz 1. Der Gedanke des unschätzbaren Werthes, den jede einzelne Menschenseele für sich besitzt, in einzelnen Psalmen bereits aufdämmernd und von griechischen Philosophen erkannt, aber in der Regel im Widerspruch zur Religion entwickelt, tritt in der Verkündigung Jesu deutlich hervor, verbindet sich mit dem Gedanken Gottes als des Vaters und bildet das Complement zur Botschaft von der in der Liebe sich verwirklichenden Gemeinschaft von Brüdern im Reiche Gottes. In diesem Sinne ist das Evangelium im Tiefsten individualistisch und socialistisch zugleich. Daher ist auch die Aussicht, „sein Leben zu gewinnen“ und es für ewig zu behalten, die höchste, die Jesus vorgestellt hat. In der Gewissheit dieser Aussicht, welche die Kehrseite des Verzichtes auf die Welt ist, ist die sichere Hoffnung auf die Auferstehung und somit auf den überschwenglichsten Ersatz des Verlustes des natürlichen Lebens von ihm verkündigt worden. Jesus hat dem Schwanken und der Un-

mitteln zu dürfen meinen; Paulus wird bei solchen die Person Jesu überstrahlen, welche glauben, eine Weltreligion müsse mit einer universalistischen Doctrin geboren werden; der Essenismus endlich wird bei denen in Geltung bleiben, die in der indifferenten Stellung Jesu zum Tempeldienst die Hauptsache sehen und sich ausserdem „einen Essenismus eigener Erfindung schaffen“. Der Hellenismus und auch der Essenismus sind allerdings geeignet, dem Historiker die Bedingungen aufzuweisen, unter denen die Erscheinung Jesu vorbereitet und möglich gewesen ist; allein sie erklären eben nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Erscheinung. Ueber den neuesten Versuch, das Evangelium in eine historische Verbindung mit dem Buddhismus zu setzen (Seydel, Das Ev. von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage 1882; ders., die Buddha-Legende und das Leben Jesu 1884), s. Oldenberg, Theol. Lit.-Ztg. 1882 Col. 415 f. 1884 Col. 185 f. Wie Vieles uns auch in der Wirksamkeit Jesu nothwendig dunkel bleibt, wenn wir sie in einen geschichtlichen Zusammenhang setzen wollen — was uns bekannt ist, genügt, um das Urtheil zu erhärten, dass seine Verkündigung einen Keim in der israelitischen Religion entwickelt hat (s. d. Psalmen), der, zuletzt von den Pharisäern gehütet und in mancher Hinsicht entwickelt, doch unter eben diesen Hütern verkümmerte und abstarb. Die Kraft zur Entwickelung, welche Jesus ihm verliehen, ist keine gewesen, die er selbst erst von aussen sich hat erborgen müssen; Doctrinen aber und Speculationen lagen ihm ebenso fern wie Ekstasen und Visionen. Andererseits ist daran zu erinnern, dass wir die Geschichte Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftreten nicht kennen, und dass wir daher auch nicht wissen, ob Jesus in seinem Heimathland mit Griechen irgend welche Verbindung gehabt hat.

sicherheit ein Ende gemacht, welche in dieser Beziehung im jüdischen Volke zu seiner Zeit noch herrschten. Das Bekenntniss des Psalmisten vor Gott: „Wenn ich nur dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde“ und die Erfüllung des ATlichen Gebotes: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst“ — sie sind in ihrer Verknüpfung zum ersten Male in der Person Jesu gegeben. Darum ist er selbst das Christenthum; denn „der Eindruck seiner Person hat die Jünger von der Thatsache der Sündenvergebung und der Wiedergeburt überzeugt und ihnen den Muth gegeben, ein neues göttliches Leben zu glauben und zu führen.“ Man kann desshalb die „Lehre“ Jesu nicht aussagen; denn sie stellt sich als ein überweltliches Leben dar, welches an der Person Jesu empfunden sein will, und sie hat ihre Wahrheit daran, dass ein solches Leben gelebt werden kann.

Zusatz 2. Die Geschichte des Evangeliums enthält zwei grosse Uebergänge, die beide noch in das erste Jahrhundert fallen: von Christus zu der ersten Generation seiner Gläubigen einschliesslich des Paulus, und von der ersten (judenchristlichen) Generation dieser Gläubigen zu den Heidenchristen, anders ausgedrückt: von Christus zur Gemeinde der Christgläubigen und von dieser zu der werdenden katholischen Kirche. An Bedeutung kann kein späterer Uebergang in der Kirche diesen beiden an die Seite gesetzt werden. Was den ersten betrifft, so hat man oft die Frage gestellt: Soll das Evangelium Christi gelten oder das Evangelium von Christus? Aber das strenge Dilemma ist hier falsch. Allerdings ist das Evangelium das Evangelium Christi. Denn es hat im Sinne Jesu seine Mission nur dort erfüllt, wo der Vater dem Menschen so kund geworden ist, wie der Sohn ihn kennt, und wo das Leben von den Realitäten und Grundsätzen beherrscht ist, von denen das Leben Jesu Christi beherrscht war. Aber es ist im Sinne Jesu und ist zugleich eine Thatsache der Geschichte, dass dieses Evangelium nur im Zusammenhang mit der gläubigen Hingabe an die Person Jesu Christi angeeignet und festgehalten werden kann. Jede dogmatische Formel ist jedoch hier von Uebel; sie darf mindestens nicht *vor* die lebendige Erfahrung gestellt werden, um sie hervorzurufen; denn solch' ein Verfahren ist im Grunde das Eingeständniss des Halbglaubens, der dem Eindruck der Person nachhelfen zu müssen meint. Es handelt sich um ein persönliches Leben, welches Leben um sich erweckt, wie das Feuer einer Fackel andere Fackeln entzündet. So alt der Kleinglaube in der Gemeinde Christi ist, so alt ist auch das Verfahren, das Zeugniss vom Glauben zum Fundament des Glaubens zu machen. — Was den zweiten Uebergang betrifft, so hat er die

folgenschwersten Veränderungen mit sich geführt, die aber erst nach Ablauf einiger Generationen deutlich hervorgetreten sind. Sie stellen sich dar, erstlich in dem Glauben an heilige, an sich wirkungskräftige, von auserwählten Personen zu spendende Weihen, ferner in der Ueberzeugung, dass das Verhältniss des Einzelnen zu Gott und Christus allem zuvor durch die Annahme eines bestimmten, göttlich bezeugten Glaubensgesetzes und heiliger Urkunden bedingt sei, sowie endlich in der Meinung, dass eine sichtbare, irdische Gemeinschaft das Volk eines neuen Bundes sei. Diese Annahmen, welche das Wesen des Katholicismus als Religion formell constituiren, haben in der Verkündigung Jesu keinen Halt, ja verstossen wider dieselbe.

Zusatz 3. Die Frage, was hat Christus Neues gebracht, von Paulus in den Worten beantwortet: „Ist Jemand in Christus, so ist er eine neue Creatur; das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu geworden", ist seit der Mitte des 2. Jahrhunderts immer wieder von Apologeten, Theologen und Religionsphilosophen innerhalb und ausserhalb der Kirche scharf gestellt worden und hat die mannigfachsten Antworten erfahren. An die Höhe des paulinischen Bekenntnisses hat selten eine Antwort herangereicht. Aber wo man dieses Bekenntniss nicht zu gewinnen vermag, sollte man sich doch klar machen, dass alle Antworten, die nicht auf der Linie desselben liegen, gänzlich unbefriedigend sind; denn es ist nicht schwer, jedem einzelnen Stück aus der Verkündigung Jesu eine Beobachtung entgegenzusetzen, die ihm seine Originalität benimmt. Es ist die Person, es ist die That seines Lebens, die neu sind und ein Neues schaffen. Wie er das hervorgerufen und ein Volk Gottes auf Erden begründet hat, welches Gottes und des ewigen Lebens gewiss geworden ist, wie er mitten in dem Alten ein Neues aufgerichtet und die Religion Israels in die Religion umgewandelt hat, das ist das Geheimniss seiner Person und darin liegt seine einzigartige und bleibende Stellung in der Geschichte der Menschheit.

Zusatz 4. Die conservative Stellung Jesu zu der religiösen Ueberlieferung seines Volks hatte die nothwendige Folge, dass seine Predigt und seine Person von den Gläubigen in den Rahmen dieser Ueberlieferung gestellt wurde, der selbst dadurch allerdings sehr rasch grosse Erweiterungen erhielt. Aber wenn auch diese Weise, das Evangelium zu verstehen, sicherlich am Anfang die einzig mögliche gewesen ist, und wenn auch nur durch dieses Mittel das Evangelium selbst conservirt werden konnte (s. § 3), so lässt sich doch nicht verkennen, dass nun sofort eine Verschiebung in dem Verständniss

der Person und der Predigt Jesu und eine Belastung des religiösen Glaubens eintreten musste, aus welcher Entwickelungen folgten, deren Prämissen man in den Herrnworten vergeblich suchen würde (s. §§ 5 und 6).

Weiss, Lehrbuch der biblischen Theologie, 4. Aufl. (1. Aufl. 1868). Wittichen, Beitr. z. bibl. Theol., 3 Thle. 1864—72. Schürer, Die Predigt Jesu in ihrem Verhältniss z. A. T. u. z. Judenthum 1882. Wellhausen, Abriss der Geschichte Israel's und Juda's (Skizzen und Vorarbeiten, 1. Heft 1884 S. 5ff. 86 ff.). Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. 1888. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. 1886. Die Speciallitteratur bei Weiss, a. a. O., und in den neueren Werken über das Leben Jesu.

§ 5. Die gemeinsame Verkündigung von Jesus Christus in der ersten Generation seiner Gläubigen.

Man hatte Jesus Christus erlebt und in ihm den Messias gefunden. Man war überzeugt, dass Gott ihn gemacht habe zur Weisheit und zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung. Es gab keine Hoffnung, die nicht in ihm versichert, keinen hohen Gedanken, der nicht in ihm zu lebendiger Wirklichkeit geworden schien. So wurde ihm Alles dargebracht, was man besass; er war alles Hohe, was man sich nur erdenken konnte. Schon in den zwei Menschenaltern nach ihm ist Alles von ihm gesagt worden, was Menschen überhaupt auszusagen vermögen; ja noch mehr: man empfand und wusste ihn als einen ewig Lebendigen, als den Herrn der Welt und als das wirksame Princip des eigenen Lebens: „Christus ist mein Leben, und Sterben ist mein Gewinn"; er ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben". Man war jetzt erst der Auferstehung und eines ewigen Lebens sicher, und damit schwanden die Leiden dieser Welt wie Nebel vor der Sonne dahin, und der Rest dieser Weltzeit wurde wie ein Tag. Die Gruppe dieser Thatsachen, welche die Geschichte des Evangeliums in der Welt eröffnet, ist zugleich das Höchste und Einzigartige, was uns in dieser Geschichte begegnet; sie ist ihr Siegel und unterscheidet sie von der aller übrigen universalen Religionen. Wo hat sich in der Geschichte der Menschheit etwas Aehnliches ereignet, dass die, welche mit ihrem Herrn und Meister gegessen und getrunken haben, ihn — nicht als den Offenbarer Gottes — sondern als den Fürsten des Lebens, als den Erlöser und Weltrichter, als die lebendige Kraft ihres Daseins preisen, und dass bald mit ihnen ein Chor von Juden und Heiden, von Griechen und Barbaren, von Weisen und Thoren bekennt, aus der Fülle dieses einen Mannes Gnade um Gnade zu nehmen? Man hat gesagt, der

Islam liefere das einzige Beispiel einer Religion, die am hellen Tage geboren ist; allein auch die Gemeinde Jesu Christi ist am hellen Tage geboren. Was uns dunkel an dieser Geburt bleibt, ist doch nicht nur Folge der mangelhaften Berichte, sondern hat seinen Grund ebenso sehr in der Einzigartigkeit des Factums, welches auf die Einzigartigkeit der Person Jesu zurückweist.

Aber so gewiss der Historiker an der Constatirung des überwältigenden und alle weiteren Entwickelungen begründenden Eindrucks der Person Jesu auf seine Jünger die höchste Pflicht hat, so wenig stünde es ihm an, auf die kritische Untersuchung aller der Aussagen, die man an die Person Christi zu ihrer Verdeutlichung und Verherrlichung geknüpft hat, zu verzichten, er müsste denn mit Origenes den Schluss ziehen, dass Jesus alles das war und Jedem das war, wie er ihn sich zu seiner Erbauung vorstellte. Allein damit ist die Persönlichkeit vernichtet. Andere rathen, ihn im Sinne der Urgemeinde als den zweiten Gott zu fassen, der mit dem Vater ein Wesen sei, um von hier aus alle Aussagen und Urtheile dieser Gemeinde zu verstehen. Allein diese Hypothese führt zu den gewaltsamsten Verdrehungen der ursprünglichen Aussagen und zur Unterdrückung oder Vertuschung ihrer charakteristischsten Züge. Es besteht vielmehr die geschichtliche Pflicht, die gemeinsamen Züge des Glaubens der beiden ersten Generationen festzustellen, sie soweit von der Prämisse der Ueberzeugung, Jesus ist der Messias, verständlich zu machen, als dies nur immer möglich ist, und für die einzelnen Aussagen nach Analogien zu suchen. In dem Folgenden kann nur eine ganz dürftige Skizze geboten werden; denn mehr verträgt die Darstellung der Sache im Rahmen der Dogmengeschichte nicht, weil, wie oben bemerkt, nicht die ganze, unendlich reiche Fülle urchristlicher Anschauungen und Erkenntnisse die Voraussetzung des in der Heidenkirche sich bildenden Dogmas ist, sondern lediglich ein nur in dürftigen Grundzügen feststehendes, sonst höchst bildsames Kerygma von dem einen Gott und von Christus auf den griechischen Boden herüber gekommen ist. Daneben haben allerdings langsam und allmählich die urchristlich-palästinensischen Schriften mit der reichen Fülle ihres Inhaltes eine stille Mission im 2. Jahrhundert ausgeübt, bis sie durch die Schöpfung des Kanons zu einer Macht in der Kirche geworden sind.

1. Der Inhalt des Glaubens der Jünger Jesu [1] und die gemein-

[1] Ueber die ältesten bedeutungsvollen Namen (Selbstbezeichnungen) derselben s. die schönen Untersuchungen von Weizsäcker (Apost. Zeitalter S. 36 f.).

same Verkündigung, welche sie unter einander verband, lässt sich in folgende Sätze zusammenfassen: Jesus von Nazareth ist der von den Propheten verheissene Messias — Jesus, nach dem Tode durch göttliche Auferweckung zur Rechten Gottes erhöht, wird demnächst wiederkommen und das Reich sichtbar aufrichten — Wer an Jesum glaubt (in die Gemeinde der Jünger Jesu aufgenommen wird), auf Grund rechtschaffener Sinnesänderung Gott als den Vater anruft und nach den Geboten Jesu lebt, ist ein Heiliger Gottes und darf als solcher der sündenvergebenden Gnade Gottes und des Antheils an der zukünftigen Herrlichkeit, also der Erlösung, gewiss sein[1].

Eine Gemeinschaft der Christusgläubigen bildete sich innerhalb der jüdischen Volksgemeinde. Diese Gemeinschaft legte auch durch ihre Organisation — die enge, brüderliche Verbindung ihrer Glieder — Zeugniss ab von dem Eindruck, den die Person Jesu auf sie gemacht, und schöpfte aus dem Glauben an Jesus und aus der Hoffnung auf seine Wiederkunft die Gewissheit des ewigen Lebens und die Kraft zum Glauben an Gott den Vater und zur Erfüllung der hohen sittlichen und socialen Gebote, die Jesus vorgestellt hatte. Sie wusste sich als das wahre Israel der messianischen Zeit (s. § 3) und lebte eben desshalb mit allem ihren Denken und Fühlen in der Zukunft. Daher blieben für sie die apokalyptischen Hoffnungen, wie sie im Judenthume damals in mannigfachen Ausprägungen giltig waren und die Jesus nicht niedergerissen hatte, zu einem grossen Theile in Kraft (s. § 6). Eine Gewähr für die Erfüllung derselben glaubte man in den mancherlei Manifestationen des Geistes zu besitzen[2], die sich an den Gliedern der neuen Gemeinde beim Eintritt in dieselbe — mit ihm scheint von Anfang an ein Taufact verbunden gewesen zu sein[3] — und bei den Zusammenkünften zeigten. Sie

[1] Sehr prägnant ist Act. 28, 31 die christliche Predigt als κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκειν τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet.

[2] Ueber den Geist Gottes (Christi) s. das oben S. 47 Bemerkte.

[3] Dass Jesus die Taufe eingesetzt habe, lässt sich nicht nachweisen; denn Mt. 28, 19 ist kein Herrnwort. Andererseits weiss Paulus es nicht anders, als dass der in die christliche Gemeinde aufzunehmende Heide die Taufe erhalten muss, und höchst wahrscheinlich sind auch schon zu Paulus' Zeit alle Christen aus den Juden getauft gewesen. Man darf vielleicht annehmen, dass in Folge der anerkennenden Beurtheilung des Täufers Johannes und seiner Taufe seitens Jesu die Praxis der Taufe beibehalten worden ist, auch nachdem der Täufer vom Schauplatz abgetreten war. Nach Joh. 4, 2 hat Jesus selbst nicht getauft, wohl aber seine Jünger unter seinen Augen; ein „Sacrament der Taufe“ oder eine Verpflichtung zu derselben ex necessitate salutis lässt sich auf Jesus selbst nur mit Hülfe des Traditionsprincipes zurückführen. Im apostolischen Zeitalter ist getauft worden εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν und zwar εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ (I Cor.

verbürgten es den Christusgläubigen, dass sie wirklich die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, die berufenen Heiligen, und als solche Priester und Könige Gottes seien[1], für welche Welt, Tod und Teufel überwunden sind, ob sie gleich den Weltlauf noch regieren. Das Bekenntniss zu dem Gott Israels als dem Vater Jesu und zu Jesus als dem Christus resp. dem „Herrn"[2] erhielt seinen Abschluss in dem Zeugniss von dem Besitz des Geistes, welcher als Geist Gottes jeden Einzelnen der Berufung in das Reich versicherte, ihn mit Gott selbst persönlich verband und ihm Unterpfand der zukünftigen Herrlichkeit wurde[3].

2. Da das angekündigte Reich Gottes sichtbar noch nicht erschienen war, da die Berufung auf den Geist von der Berufung auf Jesus als den Messias nicht abgelöst werden konnte, und da man im Grunde nichts besass als die Wirklichkeit der Person Jesu, so musste in der Verkündigung aller Nachdruck auf diese Person fallen. Glauben an ihn war die entscheidende Grundforderung und, zunächst unter der Voraussetzung der Religion Abraham's und

1, 13. Act. 19, 5). Wann die Formel εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος aufgekommen ist, ist nicht auszumachen. Die Formel: εἰς τὸ ὄνομα, drückt aus, dass der Täufling in ein Abhängigkeitsverhältniss zu der betreffenden Person gesetzt wird. Eine Beziehung auf den Tod Christi hat Paulus der Taufe gegeben. Die Herabkunft des Geistes auf den Täufling galt sehr bald nicht mehr als nothwendige, sofort eintretende Folge der Taufe; doch hat noch Paulus — wohl auch seine Zeitgenossen — Taufgnade und Geistesmittheilung untrennbar verbunden gedacht. S. Scholten, Die Taufformel 1885. Holtzmann, Die Taufe im N. T. in d. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1879, S. 401 f.

[1] Die Bezeichnung der christlichen Gemeinde als ἐκκλησία stammt vielleicht von Paulus, doch ist das keineswegs sicher. Die Herrnworte Mt. 16, 18 und 18, 17 gehören erst dem 2. Jahrh. an. Nach Gal. 1, 22 ist zu ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας „ταῖς ἐν Χριστῷ" beigesetzt. Die Selbständigkeit jedes einzelnen Christen in und vor Gott tritt in den Paulusbriefen, in dem Petrusbrief und den christlichen Stücken der Offenbarung Johannes stark hervor: ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ.

[2] Als dem Messias und Herrn gilt Jesus anbetende Verehrung, d. h. sie gilt dem Namen, den ihm sein Vater gegeben hat.

[3] Das Bekenntniss zu dem Vater, dem Sohn und dem Geist ist somit die Entfaltung des Glaubens, dass Jesus der Christ sei; aber es war nicht beabsichtigt, in diesem Bekenntniss die Gleichheit der drei Grössen oder auch nur die Gleichartigkeit der Beziehungen des Christen zu denselben auszudrücken; vielmehr kommt in ihm der Vater als der Gott und Vater über Alles, der Sohn als der Offenbarer und Erlöser, der Geist als Besitz in Betracht. Aus den paulinischen Briefen erkennt man, dass die Formel „Vater, Sohn und Geist" noch nicht, namentlich noch nicht bei der Taufe, üblich gewesen sein kann. Aber sie war im Anzug (II Cor. 13, 13).

der Propheten, die sichere Gewähr der Seligkeit. So ist es nicht wunderbar, dass uns in der ältesten christlichen Verkündigung „Jesus Christus“ ebenso häufig entgegentritt, wie in der Verkündigung Jesu selbst das Gottesreich. Was man wirklich besass, war das Bild Jesu und die Kraft, die von ihm ausgegangen war; was man erwartete, erwartete man nur von Jesus, dem Erhöhten und Wiederkehrenden. So musste die Predigt, dass das Himmelreich nahe herbeigekommen, zu der Predigt werden, dass Jesus der Christ sei, und dass alle Offenbarungen Gottes in ihm ihren Abschluss gefunden haben. Wer Jesum ergreift, ergreift in ihm die Gnade Gottes selbst und alles Heil. Man kann dies an sich noch nicht eine Verschiebung nennen; aber sobald nicht mehr mit demselben Nachdruck verkündet wurde, was es im Sinne Jesu bedeute, dass er der Christ sei, und wie beschaffen die Güter seien, die er gebracht, war nicht nur eine Verschiebung unvermeidlich, sondern auch eine Entleerung. Jede Entleerung fordert aber zur Erfüllung der gegebenen Formen mit einem neuen Inhalte auf. So einfach die reine Ueberlieferung des Glaubenssatzes: „Jesus ist der Messias“ war, so gross und in ihrer Begrenzung unsicher war die Aufgabe, den eigenthümlichen Inhalt, welchen Jesus seinem Selbsterzeugniss und seiner Predigt gegeben hatte, richtig sich anzueignen und vollständig zu überliefern. Dieser Aufgabe konnte auch der Juden-Christ nur nach Massgabe seines geistlichen Verständnisses und der Kraft seines religiösen Lebens genügen. Dazu kam, dass die äussere Stellung der ersten Gemeinden inmitten der Volksgenossen, die Jesus gekreuzigt und verworfen hatten, ihnen als vornehmste Pflicht den Nachweis aufnöthigte, dass Jesus wirklich der verheissene Messias gewesen sei. Somit vereinigte sich Alles, um die ersten Gemeinden zu der Ueberzeugung zu bringen, dass die ihnen anvertraute Verkündigung des Evangeliums in der Verkündigung von Jesus als dem Christus aufgehe. Das „διδάσκειν τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλατο ὁ Ἰησοῦς“ — eine Sache des Gemüths und Lebens — konnte nicht in demselben Masse zum Nachdenken anleiten wie das „διδάσκειν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ“; denn eine Gemeinde, die den Geist besitzt, reflectirt nicht darüber, ob ihr Verständniss ein zutreffendes ist, wohl aber — namentlich eine missionirende — darüber, worauf die Gewissheit ihres Glaubens beruhe.

Die Verkündigung von Jesus als dem Christ wurzelte ganz in dem A. T., nahm aber ihren Ausgangspunkt bei der durch Leiden und Tod erfolgten Erhöhung Jesu. Der Nachweis, dass das ganze A. T. auf ihn abziele und dass seine Person, seine Thaten und sein Geschick die wirkliche und pünktliche Erfüllung der ATlichen Weis-

sagungen sei, war das vornehmste Interesse der Gläubigen, sofern sie überhaupt rückwärts blickten. Dieser Nachweis diente zunächst nicht dazu, den Sinn und Werth des messianischen Wirkens Jesu deutlicher zu machen — dessen schien es weniger zu bedürfen —, sondern dazu, die Messianität Jesu zu beglaubigen. Doch konnte es nicht ausbleiben, dass man aus dem Wort der Propheten Gesichtspunkte für die Betrachtung der Person und des Wirkens Jesu gewann. Die Alles beherrschende Grundauffassung von Jesus war auf Grund des A. T.'s diese, dass Gott ihn erwählt habe und durch ihn die Gemeinde: Gott hatte ihn erwählt und ihn zu einem Herrn und Christ gemacht; er hat ihm das Werk übergeben, nämlich die Aufrichtung des Reiches, und er hat ihn durch Tod und Auferweckung hindurch in eine überweltliche Herrscherstellung geführt, in der er sich demnächst sichtbar zeigen und das Ende herbeiführen werde. Die Hoffnung auf die baldige Wiederkehr Christi war insofern das wichtigste Stück in der „Christologie", als das Werk Christi erst bei dieser Wiederkehr zum Abschluss kommend gedacht wurde. Es war insofern das schwerste, als das A. T. von einer zweifachen Ankunft des Messias nichts enthielt. Der Glaube an diese wurde zum specifisch-christlichen Glauben.

Es gab aber bereits das Forschen in der Schrift des A. T.'s einen bedeutenden Anstoss dazu, bei der Beurtheilung der Person und der Würde Christi aus dem Rahmen des Gedankens der lediglich in und für Israel vollendeten Theokratie hinauszugehen; ferner veranlasste der Glaube an die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes, sich auch die Anfänge seiner Existenz dem entsprechend zu denken; weiter warf die Thatsache der bald eintretenden und so erfolgreichen Mission unter Nicht-Juden ein neues Licht auf den Umfang der Absicht und des Wirkens Jesu und führte darauf, ihn in seiner Bedeutung für die gesammte Menschheit zu betrachten; endlich forderte das Selbstzeugniss Jesu dazu auf, sein Verhältniss zu Gott dem Vater und die Voraussetzungen desselben zu erwägen und sie in fasslichen Sätzen zum Ausdruck zu bringen. An diesen vier Punkten setzte bereits im apostolischen Zeitalter die Speculation ein und brachte es zu sehr verschiedenen Aussagen über die Person und die Würde Jesu (§ 6)[1].

[1] Die in den NTlichen Schriften sich findenden christologischen Aussagen lassen sich, sofern sie das Bekenntniss zu Jesus als dem Christus erläutern und umschreiben, fast sämmtlich aus irgend einem der vier im Texte genannten Gesichtspunkte ableiten. Dabei ist aber festzuhalten, dass jene Aussagen Erläuterungen des Bekenntnisses, Jesus ist der „Herr", sein wollten, welches

3. Da Jesus als der von den Propheten verheissene Messias aufgetreten war und geglaubt wurde, so schien eben damit bereits Zweck und Inhalt seiner Sendung hinreichend klar gestellt. Ferner, da das Werk Christi noch nicht abgeschlossen war, so blickte man bei Betrachtung desselben vor allem in die Zukunft. Aber auf Grund ausdrücklicher Worte Jesu und im Bewusstsein, den Geist Gottes erhalten zu haben, war man bereits der in der Taufe gespendeten Sündenvergebung, der Gerechtigkeit vor Gott, der vollen Erkenntniss des göttlichen Willens und der Berufung in das zukünftige Reich als eines gegenwärtigen Besitzes gewiss. In der Beschaffung dieser Güter erkannten sicher nicht Wenige den Erfolg der ersten Ankunft des Messias d. h. sein Werk. Dieses Werk konnte in der gesammten Wirksamkeit Christi angeschaut werden. Da aber die Sündenvergebung als das Heilsgut aufgefasst werden konnte, welches alle übrigen zur sicheren Folge hatte, da Jesus ausdrücklich seinen Tod zu derselben in Beziehung gesetzt hatte, da endlich die so räthselhafte und anstössige Thatsache dieses Todes eine besondere Erklärung erheischte, so trat von Anfang an das Bekenntniss: Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (I Cor. 15, 3: παρέδωκα ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) in den Vordergrund. Nicht nur Paulus, für welchen auf Grund seiner besonderen Erwägungen und Erfahrungen das Kreuz Christi der Mittelpunkt aller Erkenntniss geworden war, sondern auch die Mehrzahl der Gläubigen muss die Verkündigung des Todes des Herrn für ein wesentliches Stück in der Verkündigung von Christus angesehen haben[1], indem sie den Tod in der Regel irgendwie unter

allerdings die Anerkennung in sich schloss, dass Jesus durch die Auferstehung ein himmlisches Wesen geworden sei (s. Weizsäcker, a. a. O. S. 110). Die feierliche Versicherung des Paulus (I Cor 12, 3): διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει ΑΝΑΘΕΜΑ ΙΗΣΟΥΣ, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ (vgl. Rom. 10, 9), zeigt, dass, wer sich zu Jesus als dem Herrn bekannte (und demgemäss an die Auferweckung Jesu glaubte), als ein vollbürtiger Christ galt. Sie schliesst die selbständige Geltung irgend eines christologischen „Dogmas" neben jenem Bekenntniss und der mit ihm gesetzten Verehrung Christi für die apostolische Zeit unzweideutig aus. Sehr beachtenswerth ist es aber, dass diejenigen urchristlichen Männer, welche das Christenthum als die Ueberwindung der ATlichen Religion erkannt haben (Paulus, der Verf. des Hebräerbriefes, Johannes), sämmtlich Christus für ein aus dem Himmel herabgestiegenes Wesen gehalten haben.

[1] Man vgl. die in den Grundzügen gemeinsamen Aussagen über den Heilswerth des Todes Christi bei Paulus, in den johanneischen Schriften, im 1. Petrus-, im Hebräerbrief und in den christlichen Stücken der Offenbarung: τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα; vgl.

den Gesichtspunkt eines Gott dargebrachten Opfers stellte. Doch sind die Auffassungen über den besonderen Werth des Todes für die Beschaffung des Heiles noch mannigfach verschieden gewesen, und es mögen sich noch Viele damit begnügt haben, die Nothwendigkeit des Todes aus der Thatsache zu begründen, dass er geweissagt worden sei (ἀπέθανεν κατὰ τὰς γραφάς), während sie ihr wirkliches religiöses Interesse ganz der zukünftig durch Christus zu beschaffenden Herrlichkeit zuwandten. Von grosser Bedeutung für die Folgezeit musste es aber werden, dass man von Anfang an einen kurzen Bericht über das Geschick Jesu (I Cor. 15, 1—11) aller Verkündigung von ihm zu Grunde legte. In diesen Bericht mussten diejenigen Stücke aufgenommen werden, in welchen die Identität des erschienenen Christus mit dem verheissenen besonders deutlich hervortrat, sowie diejenigen, welche über die gemeinen Erwartungen vom Messias hinausgingen, also schon desshalb vor allem wichtig erschienen (Tod und Auferstehung). Man hatte nicht die Absicht, in der Zusammenstellung dieses Berichtes das „Werk" Christi zu schildern; aber nachdem das Interesse, aus welchem er ursprünglich gebildet war, sich verdunkelte und anderen Interessen Platz gemacht hatte, musste die solenne Verkündigung jener Stücke dazu auffordern, in ihnen selbst die eigentliche Leistung Christi, sein Werk, zu erblicken[1].

4. In dem Glauben, dass Jesus nicht im Tode geblieben, sondern von Gott auferweckt sei, haben die Jünger Jesu ihr felsenfestes Vertrauen zu ihm bewährt. Dass Christus auferstanden, war ihnen auf Grund dessen, was sie an ihm erlebt hatten, und auf Grund von Christus-Erscheinungen ebenso gewiss, wie die Thatsache seines Todes, und wurde das Hauptstück in der Verkündigung von ihm[2]. Aber in der Botschaft von dem auferstandenen Herrn war nicht nur die Ueberzeugung enthalten, dass er lebt, sondern auch die Gewissheit, dass die Seinen wie er auferstehen und ewig leben

die Beziehungen auf Jes. 53 und das Passahlamm, überhaupt die Aussagen über das „Lamm" in alten Schriften; s. Westcott, The epp. of St. John (1886 p. 34 f.): Die Idee vom Blute Christi im N. T.

[1] Dies konnte natürlich nicht anders geschehen, als dass man über die Bedeutung derselben nachsann. Aber eine Verschiebung war schon vollzogen, sobald man sie isolirte und von dem Gesammtwirken Jesu oder gar von seiner zukünftigen Wirksamkeit ablöste. Das Nachsinnen über die Bedeutung resp. über die Ursachen der einzelnen Thatsachen konnte auf Grund jener Isolirung leicht auf ganz neue Vorstellungen gerathen.

[2] S. die ausgezeichneten Ausführungen Weizsäcker's, Apostol. Zeitalter S. 1 ff., besonders auch über die Bedeutung des Petrus als Zeugen der Auferstehung; vgl. I Cor. 15, 5 mit Lc. 24, 34.

werden. Die Auferstehung Jesu wurde somit zum sicheren Unterpfand der Auferstehung aller Gläubigen, und zwar ihrer realen, persönlichen Auferstehung. An eine blosse Unsterblichkeit des Geistes hat im Anfang Niemand gedacht, selbst die nicht, welche die Vergänglichkeit der sinnlichen Menschennatur annahmen. Gemäss dem Unsicheren, welches in den jüdischen Hoffnungen und Speculationen dem Auferstehungsgedanken noch anhaftete, waren auch in der christlichen Gemeinde die concreten Vorstellungen schwankend; aber sie vermochten nicht die Gewissheit der Ueberzeugung zu beeinträchtigen, dass der Herr die Seinen auferwecken wird. Diese Ueberzeugung, welche die Furcht vor dem Gott, der in die Hölle verstösst, zu ihrer Kehrseite hat, ist die mächtigste Kraft geworden, durch welche das Evangelium die Menschen gewonnen hat[1].

[1] Es ist eine oft wiederholte Rede, das Christenthum ruhe auf dem Glauben an die Auferstehung Christi. Wenn dieselbe, wie nicht selten geschieht, durch die Behauptung „ergänzt“ wird, die Auferstehung Christi sei das sicherste Factum der Weltgeschichte, so weiss man nicht, ob man sich mehr über die Gedankenlosigkeit oder den Unglauben in dieser Rede wundern soll. An ein Factum braucht man nicht zu glauben, und wozu religiöser Glaube, d. h. Vertrauen auf Gott, nöthig ist, das kann nimmermehr ein Factum sein, welches auch abgesehen von solchem Glauben feststünde. Allem zuvor ist desshalb die historische Frage und die Frage des Glaubens scharf zu unterscheiden. Historisch stehen folgende Punkte fest: 1) dass Niemand von den Gegnern Christi ihn nach seinem Tode gesehen hat, 2) dass Jünger Christi bald nach dem Tode Christi überzeugt gewesen sind, ihn geschaut zu haben, 3) dass die Reihenfolge und die Zahl dieser Erscheinungen nicht mehr sicher ermittelt werden können, 4) dass die Jünger und Paulus Christus nicht in dem gekreuzigten, irdischen Leibe, sondern in himmlischer Glorie gesehen zu haben sich bewusst gewesen sind — selbst die späteren unglaubwürdigen Berichte von den Erscheinungen Christi, welche die Leibhaftigkeit stark betonen, reden dabei doch zugleich von einem solchen Leibe, der durch verschlossene Thüren geht, also kein irdischer gewesen ist, 5) dass Paulus die ihm geschenkte Christusmanifestation zwar mit keinem der ihm später gewordenen Gesichte gleichsetzt, aber sie andererseits in den Worten beschreibt (Gal. 1, 15): ὅτε εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, und trotzdem mit den Erscheinungen, welche die Früheren gesehen haben, auf eine Stufe rückt. Da nun auch das am 3. Tage leerbefundene Grab keineswegs als ein sicheres geschichtliches Factum gelten kann, weil es, wo von ihm berichtet ist, mit offenbar sagenhaften Zügen verbunden erscheint, und weil es ferner durch die Art, wie Paulus I Cor. 15 die Auferstehung geschildert hat, geradezu ausgeschlossen ist, so ergiebt sich, I) dass sich jede Auffassung hier von der ursprünglichsten Auffassung entfernt, welche die Auferstehung Christi als eine einfache Wiederbelebung seines sterblichen Leibes vorstellt, und dass II) überhaupt die Frage, ob Jesus auferstanden ist, für Niemanden existiren kann, der von dem Inhalte und Werth der Person Jesu absieht; denn das blosse Factum, dass Anhänger und Freunde Jesu überzeugt gewesen sind, ihn gesehen zu haben, zumal wenn sie selbst dabei erklären, er sei

5. Nach dem Auftreten des Paulus wurden die ältesten Gemeinden auf's lebhafteste von der Frage bewegt, wie die Gerech-

ihnen in *himmlischer* Glorie erschienen, bietet doch für den, dem es mit der Feststellung geschichtlicher Thatsachen Ernst ist, auch nicht den geringsten Anlass zu der Annahme, Jesus sei *nicht* im Grabe geblieben.

Also die Historie vermag dem Glauben hier keinen Succurs zu schaffen. Mag der Glaube an die Erscheinungen Jesu im Kreise seiner Jünger auch noch so fest gewesen sein — er war es — : auf die Erscheinungen hin, die Andere gehabt haben, zu glauben, ist ein Leichtsinn, der sich immer durch aufsteigende Zweifel rächen wird. Aber die Geschichte leistet dem Glauben doch einen Dienst; sie beschränkt seinen Spielraum und weist ihn damit auf das Gebiet, wohin er gehört. Die Frage für den Glauben, welche die Geschichte übrig lässt, ist diese: ist Jesus Christus im Tode versunken oder ist er durch Kreuz und Leiden zur Herrlichkeit, d. h. zu Leben, Kraft und Ehre übergegangen? Im Sinne Jesu hätten die Jünger davon überzeugt sein sollen, auch ohne ihn in Herrlichkeit gesehen zu haben (ein Bewusstsein hiervon findet sich noch Lc. 24, 26: οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ), und man darf wohl hinzufügen, dass keine Erscheinungen des Herrn sie auf die Dauer von seinem Leben hätten überzeugen können, wenn sie nicht den Eindruck seiner Person im Herzen besessen hätten. Der Glaube an das ewige Leben Christi und an unser ewiges Leben ist nicht eine vorläufige Bedingung, um überhaupt Christi Jünger zu sein, sondern er ist das *Schlussbekenntniss* der Jüngerschaft. Er hat es auch gar nicht zu thun mit einem Wissen um die *Form*, in der Jesus lebt, sondern lediglich mit der Ueberzeugung, dass er der lebendige Herr ist. Die Bestimmung der *Form* ist ja sofort abhängig gewesen von den höchst verschiedenen allgemeinen Vorstellungen über zukünftiges Leben, Auferstehung, Wiederherstellung und Verklärung des Leibes, die in der damaligen Zeit giltig waren. Verhältnissmässig sehr frühe hat sich die Vorstellung von einer Wiedererweckung des Leibes Jesu eingestellt, weil es diese Hoffnung war, welche weite Kreise von Frommen für ihre eigene Zukunft belebte. Der Glaube an Jesus, den trotz des Kreuzestodes lebendigen Herrn, kann nicht durch Vernunft- oder Autoritätsbeweise erzeugt werden, sondern auch heute noch nur ebenso, wie es Paulus von sich bekannt hat: ὅτε εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Wohl war die Ueberzeugung, den Herrn *gesehen* zu haben, für die Jünger von höchster Bedeutung und hat sie zu Evangelisten gemacht; aber was sie gesehen haben, das kann uns nichts helfen. Der Christ bekennt aber auch heute noch mit Paulus: εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν. Er glaubt an ein zukünftiges Leben bei Gott für sich, weil er glaubt, dass Christus lebt. Das ist die Eigenart und Paradoxie des christlichen Glaubens. Das sind aber nicht Ueberzeugungen, die einem tief fühlenden und ernsthaft denkenden Wesen, welches inmitten der Natur und des Todes steht, alltäglich und selbstverständlich werden können, sondern man besitzt sie nur, soweit man mit ganzem Herzen und ganzem Gemüthe in Gott lebt, und auch auf sie bezieht sich die Bitte: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben.“ So zu thun, als sei der Glaube an das ewige Leben und an den lebendigen Christus die einfachste Sache von der Welt oder ein Dogma, dem man sich eben zu unterwerfen habe, ist irreligiös. Die ganze Frage nach der Auferstehung Christi, ihrer Art und ihrer Bedeutung, ist

tigkeit, welche die Christusgläubigen besitzen, zu Stande komme, und welche Bedeutung in diesem Zusammenhange die pünktliche Erfüllung des väterlichen Gesetzes habe. Während die Einen an den bisher bestandenen Ordnungen und Auffassungen nichts geändert wissen wollten und die Verleihung der Gerechtigkeit von Seiten Gottes nur unter der Bedingung der pünktlichen Gesetzeserfüllung für möglich hielten, lehrten Andere, dass Jesus als der Messias die Gerechtigkeit seinem Volke beschafft, das Gesetz ein für alle Mal erfüllt und einen neuen Bund — sei es im Gegensatze zu dem alten, sei es als höhere Stufe über demselben — gestiftet habe. Paulus vor allem sah in dem Tode Christi des Gesetzes Ende, leitete die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben an Christum ab und suchte aus dem A. T. selbst die nur zeitweilige Giltigkeit des Gesetzes und damit die Abrogation der ATlichen Religion durch eine geschichtliche Speculation zu erweisen. Andere — und dem Apostel Paulus selbst ist diese Betrachtung, welche nicht überall aus alexandrinischen Einflüssen zu erklären ist (s. oben S. 61 f.), nicht fremd — unterschieden in dem mosaischen Gesetz Geist und Buchstaben, gaben Allem eine geistige Bedeutung und hielten in diesem Sinne das ganze Gesetz als νόμος πνευματικός für verbindlich. Bei dieser Auffassung verschob sich die Frage, ob die Gerechtigkeit aus des Gesetzes Werken oder aus dem Glauben komme, blieb somit in ihrem tiefsten Grunde ungelöst oder wurde im Sinne eines vergeistigten Nomismus entschieden. Aber die Loslösung des Christenthums von den politischen Formen der jüdischen Religion und vom Opferdienst hat sich auch von hier aus vollzogen, obgleich dasselbe mit der richtig verstandenen ATlichen Religion für identisch galt. Die überraschenden Erfolge der directen Heidenmission haben diese Controversen, wie

in der späteren Christenheit dadurch so völlig verwirrt worden, dass man sich gewöhnte, das ewige Leben auch abgesehen von Christus als eine sichere Aussicht zu betrachten. Das ist jedenfalls nicht christlich. Christlich ist es, Gott darum zu bitten, dass er den Geist gebe, welcher kräftig macht, die Gefühle und Zweifel der Natur zu überwinden, und durch die Erfahrung des „Stirb und Werde“ den Glauben an ein ewiges Leben schafft. Wo dieser Glaube, also gewonnen, vorhanden ist, da ist er noch immer getragen gewesen von der Ueberzeugung, dass der Mann lebt, der Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht hat. Diesen Glauben festzuhalten, ist das Ziel des Lebens; denn nur das, wonach wir mit Bewusstsein streben, ist in dieser Sache unser Eigenthum; was wir zu besitzen meinen, haben wir bald verloren. Welch' ein Unfug aber ist es, sittlich unreifen Menschen allem zuvor die tiefsten Geheimnisse des christlichen Glaubens beizubringen, die, losgelöst von dem lebendigen Trachten der Seele, nichts sind als schädliche Superstition und das Gemüth abstumpfende Worte.

es scheint, erst hervorgerufen (doch s. Stephanus) und gaben ihnen die höchste Bedeutung. Die Thatsache, dass ein Theil der jüdischen Christen und selbst einige Apostel schliesslich das Recht der Christen aus den Heiden, Christen zu sein ohne Juden zu werden, anerkannten, ist der stärkste Beweis dafür, dass man den Glauben und die Hingabe an Jesus als den Heiland über Alles schätzte. In der Zustimmung zu der directen Heidenmission sprengten die ältesten Christen, obgleich sie selbst das Gesetz hielten, die israelitische Volksreligion und brachten die Ueberzeugung zum Ausdruck, dass Jesus nicht nur der Messias seines Volkes, sondern der Erlöser der Menschheit sei[1]. Die Begründung des universalen Charakters des Evangeliums, d. h. des Christenthums als der Weltreligion, wurde nun aber ein Problem, dessen Lösung, wie sie Paulus gegeben, nur Wenige zu verstehen und sich anzueignen im Stande waren.

6. In der Ueberzeugung, dass alles Heil in dem Glauben an Jesum Christum beschlossen sei, gewann die Christenheit das Bewusstsein eine neue Schöpfung Gottes zu sein. Indem dabei aber zugleich das Bewusstsein, das wahre Israel zu sein, festgehalten wurde, ergaben sich einerseits ganz neue geschichtliche Perspectiven, andererseits hohe Probleme, die eine Lösung erheischten. Als neue Schöpfung Gottes (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) wusste

[1] Sehr richtig Weizsäcker (Apost. Zeitalter S. 61): „Das Aufstehen des Judenthums gegen die Gläubigen stellte diese selbst auf eigene Füsse. Zum ersten Male sahen sie sich im Namen des Gesetzes verfolgt, und damit zum ersten Male musste ihnen selbst das Licht aufgehen, dass in Wahrheit für sie das Gesetz nicht mehr dasselbe war, wie für die anderen. Ihre Hoffnung ist das kommende Himmelreich, in diesem Reiche ist es nicht mehr das Gesetz, wovon sie das Heil erwarten, sondern ihr Herr. Das Alles ist auch schon vorher da. Man darf nur den Glaubensstand dieser ältesten Zeit nicht so untersuchen, als ob den Aposteln die Frage vorgelegt worden wäre, ob sie auch ohne die Beschneidung am Himmelreich Antheil haben konnten, ob man in dasselbe gelangen könne durch den Glauben an Jesus mit oder ohne Beobachtung des Gesetzes. Solche Fragen bestanden für sie weder praktisch noch als Schulfragen. Aber wenn sie auch Juden waren und das Gesetz, welches ja ihr Meister nicht aufgehoben hatte, sich für sie von selbst verstand, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass die innere Stellung zu demselben trotz Allem durch den Glauben an ihren Meister und durch die Reichshoffnung eine andere geworden war. Es giebt eine innere Freiheit, welche bei aller Gebundenheit durch Geburt, Gewohnheit, Vorurtheil und Pietät heranwachsen kann. Aber in das Bewusstsein pflegt dieselbe erst zu treten, wenn ihr eine Anforderung gestellt wird, die sie verletzt, oder wenn sie angegriffen wird wegen einer Folgerung, welche bis jetzt nur der Gegner, aber eben nicht das eigene Bewusstsein gezogen hat.“

sich die Gemeinde als die vor Anbeginn der Welt von Gott in Jesu erwählte Gemeinde; in der Ueberzeugung, das wahre Israel zu sein, nahm sie die ganze geschichtliche Entwickelung, von welcher das A. T. erzählte, für sich in Anspruch, überzeugt, dass alle Gotteswirkungen daselbst auf sie abzielten. Wie bei dieser Betrachtung das jüdische Volk, sofern es Jesum als Messias nicht anerkannt hatte, zu beurtheilen sei, war die grosse Frage, die sehr verschiedene Beantwortungen finden sollte. Die Loslösung des Christenthums vom Judenthum war die wichtigste Vorbedingung und daher die wichtigste Vorbereitung für die Mission unter den Völkern und — für die Verbindung mit dem griechischen Geiste.

Zusatz 1. Es ist zuviel behauptet, wenn man mit Renan u. A. sagt, dass Paulus allein der Ruhm gebühre, das Christenthum aus dem Judenthum herausgeführt zu haben. Allerdings durfte der grosse Apostel auch in dieser Beziehung erklären: περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, aber auch neben ihm gab es Solche, welche in der Kraft des Evangeliums die Schranken des Judenthums überstiegen. Es sind — das darf man jetzt für sicher halten — im Reiche christliche Gemeinden entstanden (z. B. in Rom), die wesentlich gesetzesfrei waren, ohne dabei durch die Predigt des Paulus bestimmt worden zu sein. Paulus' Verdienst ist es gewesen, die grosse Frage scharf formulirt, den Universalismus des Christenthums eigenthümlich begründet und in solcher Begründung doch den Charakter des Christenthums als einer positiven Religion (im Unterschied vom Moralismus) festgehalten zu haben. Aber die spätere Entwickelung hat weder seine scharfe Formulirung noch seine eigenthümliche Begründung des Universalismus zur Voraussetzung, vielmehr lediglich diesen selbst.

Zusatz 2. Bei der herkömmlichen Gegenüberstellung des Paulinismus und des Judenchristenthums, in welcher Paulinismus gleich Heidenchristenthum gesetzt wird, wird die ATliche resp. die jüdische Bedingtheit der paulinischen Theologie übersehen. Diese Theologie — so darf man schon a priori urtheilen — konnte, einzelne Ausnahmen abgerechnet, als ganze höchstens geborenen Juden verständlich sein; denn strenge pharisäische Schullehren gehörten mit zu ihren Voraussetzungen, und die Kühnheit, das A. T. zu kritisiren, das Gesetz in seinem historischen Verstande zu verwerfen und zu behaupten, konnte den Heidenchristen ebensowenig sympathisch sein wie die Pietät gegenüber dem jüdischen Volke. Dieses Urtheil bestätigt sich durch einen Blick auf die Schicksale der paulinischen Theologie in den folgenden 120 Jahren. Nur ein Heidenchrist

hat Paulus verstanden — Marcion —, und dieser hat ihn missverstanden; die anderen sind nicht über die Aneignung einzelner paulinischer Sätze hinausgekommen und haben namentlich für die Theologie des Apostels, sofern in derselben der Universalismus des Christenthums als Religion auch ohne den Recurs auf den Moralismus und ohne Umdeutung der ATlichen Religion erwiesen wird, kein Verständniss gezeigt. Hieraus ergibt sich aber, dass das Schema „Judenchristenthum — Heidenchristenthum" unzureichend ist. Man hat vielmehr schon im apostolischen Zeitalter, mindestens für den Ausgang desselben, vier Hauptrichtungen zu unterscheiden (innerhalb welcher wiederum verschiedene Nuancen hervortreten), die sich hie und da gekreuzt haben mögen[1]: 1) das Evangelium gilt dem Volke Israel, der Heidenwelt nur unter der Bedingung, dass sich die Einzelnen dem Volke Israel anschliessen. Die pünktliche Beobachtung des Gesetzes ist auch weiter noch nothwendig und die Bedingung, unter welcher das messianische Heil ertheilt wird (Principieller und praktischer Particularismus und Nomismus, der indess die Verpflichtung zur Mission nicht lähmen sollte); 2) das Evangelium gilt den Juden und den Heiden; die ersteren sind als Christgläubige, wie früher, zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtet, die letzteren sind es nicht; aber sie können desshalb auch nicht auf Erden mit den christgläubigen Juden zu einer Gemeinde verschmelzen. Auf diesem Standpunkte waren im Einzelnen sehr verschiedene Urtheile möglich; aber die Verleihung des Heiles konnte nicht mehr von der Erfüllung ceremonial-gesetzlicher Gebote schlechthin abhängig gedacht werden[2] (Principieller Universalismus, praktischer Particularismus; die Prärogative des Volkes Israel ist in irgend welchem Masse festgehalten); 3) das Evangelium gilt den Juden und

[1] Nur eine dieser vier Richtungen — die paulinische und die ihr verwandten, welche die Verf. des Hebräerbriefes und der johanneischen Schriften vertreten — hat in dem Evangelium die Begründung einer neuen Religion erkannt. Die übrigen haben es mit dem vollendeten Judenthum resp. mit der richtig verstandenen ATlichen Religion identificirt. Aber indem Paulus das Christenthum, über das Gesetz d. h. über die wirkliche ATliche Religion hinwegschreitend, an die dem Abraham gegebene Verheissung geknüpft hat, hat er demselben nicht nur einen geschichtlichen Unterbau gegeben, sondern auch dem Stammvater des jüdischen Volkes eine einzigartige Bedeutung für das Christenthum vindicirt. Ueber die sub 1) und 2) genannten Richtungen s. Buch I. cap. 6.

[2] Aus Gal. 2, 11 ff. geht hervor, dass Petrus damals und schon lange Zeit principiell auf dem Standpunkt des Paulus gestanden hat; s. die zutreffenden Ausführungen Weizsäcker's, a. a. O. S. 62 f.

den Heiden; verpflichtet ist Niemand mehr zur Beobachtung des Gesetzes; denn das Gesetz ist abgethan (resp. erfüllt), und das Heil, in dem Kreuzestod Christi beschafft, wird durch den Glauben angeeignet. Das Gesetz (d. h. die ATliche Religion), in seinem wörtlichen Sinne, ist göttlichen Ursprungs, aber es war von Anfang an nur auf eine bestimmte Epoche der Geschichte berechnet gewesen; die Prärogative des Volkes Israel bleibt und zeigt sich darin, dass ihm das Heil zuerst angeboten wird; sie wird sich wiederum am Ende aller Geschichte erweisen; sie bezieht sich auf das Volk als Ganzes und hat mit der Frage nach dem Masse der Seligkeit für den Einzelnen nichts zu thun (Paulinismus: principieller und praktischer Universalismus und Antinomismus auf Grund der Anerkennung einer nur zeitweiligen Gültigkeit des gesammten Gesetzes; Bruch mit der überlieferten Religion Israels; Anerkennung der Prärogative des Volkes Israel; das Festhalten einer Prärogative des Volkes Israel war auf diesem Standpunkt übrigens nicht nothwendig, s. den Hebräerbrief und das Ev. Johannis); 4) das Evangelium gilt den Juden und den Heiden; zur Beobachtung der Ceremonialgebote und des Opferdienstes braucht desshalb Niemand verpflichtet zu werden, weil diese Gebote selbst nur die Hüllen für sittliche und geistige Gebote sind, welche das Evangelium in vollkommener Gestalt zur Erfüllung vorgestellt hat (Principieller und praktischer Universalismus auf Grund einer Neutralisirung des Unterschiedes von Gesetz und Evangelium, Altem und Neuem; Spiritualisirung und Entschränkung des Gesetzes) [1].

[1] Die vier genannten Richtungen sind im apostolischen Zeitalter von Solchen vertreten worden, die im Judenthum geboren und erzogen waren; sie sind auch sämmtlich auf griechisches Gebiet verpflanzt worden. Aber man muss es bezweifeln, ob die sub 3) genannte Richtung auf diesem Gebiet Verständniss und selbständige Vertreter gefunden hat, da sichere Beweise dafür fehlen. Eine Kritik an der ATlichen Religion konnte nur wagen, wer diese Religion wirklich ertragen und verstanden hatte. Zu bemerken ist jedoch, dass die Mehrzahl der im apostolischen Zeitalter für das Christenthum gewonnenen Nicht-Juden wahrscheinlich schon vorher das A. T. — nicht immer die jüdische Religion — kennen gelernt hatte (s. Havet, Le Christianisme T. IV. p. 102: „Je ne sais s'il y est entré, du vivant de Paul, un seul païen; je veux dire un homme, qui ne connût pas déjà, avant d'y entrer, le judaïsme et la Bible"). Wie missverständlich und irreführend es ist, die Verschiedenheit der Richtungen im apostolischen Zeitalter und in der nächsten Folgezeit durch die Bezeichnungen: „Judenchristen—Heidenchristen" zum Ausdruck zu bringen, wird aus den gegebenen Andeutungen klar sein. Mit kurzen Schlagworten ist es hier so wenig gethan, dass man sogar das landläufige Verständniss derselben mit einigem Recht vertauschen könnte und behaupten, dass das, was man gewöhnlich unter Heidenchristenthum ver-

Zusatz 3. Die Erscheinung des Paulus ist die wichtigste Thatsache in der Geschichte des apostolischen Zeitalters. In wenigen Sätzen eine Uebersicht über sein Werk und seine Theologie zu geben, ist unmöglich; eine ausführlichere Darstellung aber hier einzuschalten, verbieten die Grenzen dieser Untersuchung — und nicht nur die äusseren; denn, wie oben (§ 3) bereits angedeutet, knüpft die Lehrbildung in der Heidenkirche nicht an die Gesammterscheinung der paulinischen Theologie an, sondern lediglich an gewisse Grundgedanken, die dem Apostel nur theilweise eigenthümlich waren. Sein Eigenthümlichstes hat nicht anders als stossweise auf die Entwickelung der kirchlichen Lehre eingewirkt. So mögen hier nur einige Richtlinien ihre Stelle finden [1]: 1) Kraft und Geheimniss seiner Person und seiner Wirksamkeit war die innere Ueberzeugung, dass Christus ihm sich offenbart habe, dass das Evangelium die Botschaft von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus sei, und dass Gott ihn berufen habe, dieses Evangelium der Welt zu verkündigen; diese drei Momente waren in dem Bewusstsein des Paulus eine Einheit, sie bildeten seine Bekehrung und den Inhalt seines weiteren Lebens. 2) In dieser Ueberzeugung wusste er sich selbst als eine neue Creatur, und so lebendig war dieselbe, dass er den Juden erst wieder ein Jude werden musste, wie den Heiden ein Heide, um sie zu gewinnen. 3) Der gekreuzigte und auferstandene Christus wurde der Mittelpunkt seiner Theologie, aber nicht nur Mittelpunkt, sondern auch einzige Quelle und beherrschendes Princip. Dieser Christus war ihm nicht Jesus von Nazareth, der Erhöhte, sondern das mächtige persönliche Geistwesen in göttlicher Gestalt, welches sich zeitweise erniedrigt hatte, und welches als Geist die Welt des Gesetzes,

steht (Kritik an der ATlichen Religion) nur auf dem Boden des Judenthums möglich gewesen ist, während das, was man häufig auch Judenchristenthum nennt, vielmehr eine Auffassung ist, welche geborenen und mit dem A. T. oberflächlich vertrauten Heiden besonders nahe liegen musste.

[1] Die erste Auflage dieses Bandes konnte sich noch nicht auf Weizsäcker's Werk, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche 1886, berufen. Jetzt ist der Verf. in der glücklichen Lage, die Leser seiner mangelhaften Skizze auf diese ausgezeichnete Darstellung verweisen zu können, deren Stärke die Schilderung des Paulinismus und seines Verhältnisses zur Urgemeinde und zur urchristlichen Theologie ist (S. 66–151). Die Wahrheit der von Weizsäcker gegebenen Ausführungen über die inneren Verhältnisse (S. 85 f. u. sonst) wird von seinen Annahmen betreffs der äusseren Verhältnisse, die ich nicht überall für richtig zu halten vermag, nur wenig betroffen. Als Ganzes ist das Werk von Weizsäcker m. E. das kirchenhistorisch bedeutendste Werk, welches wir seit Ritschl's Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl. 1857) erhalten haben.

der Sünde und des Todes gebrochen hat und von nun an in den Gläubigen überwindet. 4) Somit war ihm die Theologie, nach vorwärts gesehen, die Lehre von der befreienden Macht des Geistes (Christi) in allen concreten Verhältnissen des menschlichen Lebens und der menschlichen Noth. Der Christus, welcher Gesetz, Sünde und Tod bereits überwunden hat, lebt als Geist und durch seinen Geist in den Gläubigen, die ihn eben desshalb nicht nach dem Fleische kennen, er ist eine schaffende Macht des Lebens für die, welche ihm im Glauben Raum bei sich geben — das heisst gerechtfertigt sein. Das Leben im Geist, welches der Erfolg der Verbindung mit Christus ist, wird sich zuletzt auch am Leibe (nicht am Fleische) offenbaren. 5) Nach rückwärts gesehen, war dem Paulus die Theologie Lehre vom Gesetz und von seiner Aufhebung, genauer: Schilderung des alten Wesens vor Christus im Lichte des Evangeliums und Nachweis, dass dasselbe durch Christus vernichtet sei. Auch hier ist der Schriftbeweis nur die nachgebrachte Stütze innerer Erwägungen, die sich sämmtlich in dem Gedanken bewegen, dass dem, was aufgehoben wird, zuvor sein Recht widerfährt, indem es in seiner ganzen Macht zur Erscheinung kommt, um dann sein Ende zu nehmen — das Gesetz, das Sündenfleisch, der Tod: durch das Gesetz wird das Gesetz vernichtet, in dem Sündenfleisch wird die Sünde abgethan, durch den Tod wird der Tod besiegt. 6) Die geschichtliche Betrachtung, die sich von hier aus ergab, setzt in Hinblick auf Christus bei Adam und Abraham ein, in Hinblick auf das Gesetz bei Moses; sie schliesst in Hinblick auf Christus mit der Aussicht auf die Zeit, wo Gott sein wird Alles in Allem, nachdem Christus Alles unter seine Füsse gelegt; sie schliesst in Hinblick auf Moses und die dem jüdischen Volke gegebenen Verheissungen mit der Aussicht auf eine Zeit, wo ganz Israel gerettet sein wird. 7) Die Lehre von Christus bei Paulus nimmt ihren Ausgangspunkt von dem Schlussbekenntniss der Urgemeinde, dass Christus als himmlisches Wesen und als Herr der Lebendigen und Todten beim Vater ist. Obgleich Paulus die Verkündigung vom geschichtlichen Christus genau gekannt haben muss, so kehrt seine Theologie in strengem Sinne des Wortes nicht zu ihr zurück, sondern dieselbe überspringend setzt sie bei dem präexistenten Christus (dem himmlischen Menschen) ein, dessen sittliche That es gewesen ist, sich in selbstverleugnender Liebe in das Fleisch zu begeben, um die Mächte der Natur und das Verhängniss des Todes für alle Menschen zu brechen; aber um das Leben im Geiste zu regeln, hat er doch auf die Worte und das Lebensbild des geschichtlichen Christus verwiesen. 8) Von christ-

lichen Gegnern, die die Botschaft vom gekreuzigten Christus nur neben der δικαιοσύνη ἐξ ἔργων gelten lassen wollten, sind dem Apostel Deductionen, Beweise und vielleicht auch Conceptionen abgezwungen worden, die formell die Schultheologie des Pharisäismus verrathen; auch als Exeget und Typolog erscheint er als Schüler der Pharisäer; allein die Dialektik über Gesetz, Beschneidung und Opfer bildet nicht den Kern seiner religiösen Denkweise, und andererseits hat ihn unzweifelhaft eben der Pharisäismus mitbefähigt, das zu werden, was er geworden ist; denn derselbe umschloss alles Hohe, was das Judenthum ausser Christus überhaupt besass, und seine Vorsehungslehre, sein energisches Drängen, die religiösen Contraste herauszustellen, seine messianischen Erwartungen waren eine Vorbedingung, damit ein religiöser und christlicher Charakter wie Paulus entstehen konnte. Paulus, dieser erste Christ der zweiten Generation, ist die höchste Hervorbringung des jüdischen Geistes unter der schöpferischen Macht des Geistes Christi. Der Pharisäismus hatte seine weltgeschichtliche Mission erfüllt, indem er diesen Mann hervorgebracht hat. 9) Aber auch der Hellenismus ist an Paulus betheiligt, und das widerstreitet seinem pharisäischen Ursprung nicht, sondern ist zum Theil doch mit ihm gegeben. Propaganda, namentlich auch in der Diaspora, zu machen, lag den Pharisäern trotz aller Absperrung im Blute. Paulus setzte in neuer Weise den alten Trieb fort, und er war für die Wirksamkeit unter den Griechen durch die genaueste Kenntniss der griechischen Uebersetzung des alten Testaments, durch eine nicht geringe Virtuosität in der Handhabung der griechischen Sprache und in steigendem Masse durch die Einsicht in das geistige Leben der Griechen befähigt. Allein viel mehr als dies Alles besagte die Eigenart seines Evangeliums, welchem als Botschaft vom Geiste Christi jede religiöse und sittliche Denkweise in der Völkerwelt gleich ferne und gleich nahe stand. Dieses Evangelium — wer kann ermitteln, ob das Griechische schon bei seiner Conception einen Antheil gehabt hat? — forderte, dass der Missionar den Griechen ein Grieche werde, und dass die Gläubigen erfuhren: „Alles ist Euer, Ihr aber seid Christi." Paulus hat, wie unstreitig andere Missionare neben ihm, die Verkündigung von Christus an die Denkweise der Griechen angeknüpft; er hat in der Apologetik selbst philosophische Lehren der Griechen zu Voraussetzungen genommen [1]; er hat damit die

[1] Einige KVV. (s. Socrat., h. e. III, 16) haben dem Paulus genaue Kenntniss der griechischen Litteratur und Philosophie beigelegt; allein das ist unerweislich. Sehr dankenswerth sind die Nachweise von Heinrici (II Kor.-Brief S 573—604); allein über das Mass der griechischen Bildung des Apostels

Projection des Evangeliums auf die griechisch-römische Gedankenwelt vorbereitet; aber er hat nirgendwo dieser Gedankenwelt einen Einfluss auf seine Lehre vom Heil eingeräumt. Allein diese Lehre war in ihrer praktischen Abzweckung so gestaltet, dass man nicht Jude zu werden brauchte, um sie sich anzueignen. 10) Dennoch kann man von keiner Gesammtwirkung des Paulinismus sprechen; sie ist nicht vorhanden. Die Fülle des Einzelnen war zu gross und wiederum die Grösse des Einfachsten zu gewaltig, die Zukunftshoffnung zu lebendig, die Lehre vom Gesetz zu schwer, die Aufforderung, ein neues Leben im Geist zu führen, zu mächtig, als dass der Paulinismus auch nur in den eigenen Gemeinden des Paulus hätte erfasst und festgehalten werden können. Was sie erfassten, war der Monotheismus, der Universalismus, die Erlösung, das ewige Leben, die Askese; aber alles dieses war doch in sich anders verknüpft, als es Paulus verknüpft hatte — der Stil wurde der hellenische —, und das Moment der neuen Erkenntniss scheint von Anfang an, wie schon in der korinthischen Gemeinde, das beherrschende gewesen zu sein. Wohl aber ergriff man die paulinische Lehre vom fleischgewordenen himmlischen Menschen; sie kam griechischen Vorstellungen entgegen, ob sie schon sehr anders gemeint war, als Griechen dies sich vorzustellen vermochten.

Zusatz 4. Was wir an dem Neuen Testamente mit Recht vor Allem schätzen, dass es nämlich eine Verbindung der drei Gruppen, synoptische Evangelien, Paulusbriefe [1], johanneische Schriften ist, darin drückt sich auch der reichste Inhalt der ältesten Geschichte des Evangeliums aus. In den synoptischen Evangelien und den Paulusbriefen stellen sich zwei Typen der Verkündigung und Mission des Evangeliums dar, die sich gegenseitig ergänzt haben; die folgende Geschichte ist von beiden abhängig, und sie wäre eine andere geworden, wenn nicht beide neben einander existirt hätten. Dagegen hat die eigenthümliche und hohe Auffassung von Christus und vom Evangelium, welche in den johanneischen Schriften hervortritt, auf

lässt sich so lange kein sicheres Urtheil fällen, als wir nicht wissen, wie gross der Umfang von geistigen Erkenntnissen war, der in der damaligen Zeit sich bereits in der Sprache niedergeschlagen hatte.

[1] Der Hebräer- und 1. Petrusbrief gehören, wie auch einige Deuteropaulinen, in den paulinischen Kreis; sie sind von höchstem Werthe, weil sie uns zeigen, dass gewisse Grundzüge der paulinischen Theologie in origineller Weise nachgewirkt resp. selbständige Parallelen erhalten haben, und weil sie beweisen, dass die kosmische Christologie des Paulus den höchsten Eindruck gemacht hat und fortgesetzt worden ist. In der Christologie leitet namentlich der Epheserbrief von Paulus direct zur p eumatischen Christologie der nachapostolischen Zeit über.

die nachfolgende Entwickelung — eine eigenthümliche Bewegung ausgenommen, die montanistische, die indess auch nicht auf wirklichem Verständniss jener Schriften ruht — keinen nachweisbaren Einfluss ausgeübt, und zwar z. Th. aus demselben Grunde, aus welchem der paulinischen Theologie als ganzer ein solcher Einfluss versagt geblieben ist: es ist die Kritik am A. T. als Religion, resp. die Selbständigkeit, welche der christlichen Religion auf Grund einer genauen Kenntniss des alten Testaments durch Entwickelung „verborgener Triebe des A. T.'s“ hier gegeben ist. In dem johanneischen Christenthum ist ebenso wie im Paulinismus und in der Theologie des Hebräerbriefs die Stufe, auf welcher die ATliche Religion steht, wirklich überschritten und überwunden: eben dieses aber war unverständlich, weil die Wenigsten für solch' eine Auffassung reif waren. Die Entstehung der johanneischen Schriften ist übrigens, litterar- und dogmengeschichtlich betrachtet, das wundervollste Räthsel, welches die älteste Geschichte des Christenthums bietet: hier ist ein Christus geschildert, der das Unbeschreibliche in Worte fasst, und der als sein Selbstzeugniss verkündet, was seine Jünger an ihm empfunden haben — ein auf der Erde wandelnder, sprechender und handelnder paulinischer Christus, weit menschlicher als dieser und doch weit göttlicher, eine Fülle von Beziehungen auf den geschichtlichen Jesus und dabei die souveränste Behandlung der Geschichte! Man ahnt, dass das Evangelium keinen höheren Ausdruck finden kann, als Joh. 17, man fühlt, dass es Christus ist, der die Worte dem Jünger in den Mund gelegt hat, die dieser ihm zurückgibt, aber Wort und Sache, Geschichte und Lehre sind von einem lichten Nebel des Geheimnisses umflossen. Es ist leicht nachzuweisen, dass ohne den „Hellenismus“ dieses Evangelium so wenig geschrieben worden wäre, wie Luther's Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen ohne die „deutsche Theologie“. Aber die Verweisung auf Philo und den Hellenismus reicht hier gar nicht aus, da sie nicht einmal eine Aussenseite des Problems befriedigend erklärt. Nicht griechische Theologumena sind in der johanneischen Theologie wirksam gewesen — selbst der Logos hat mit dem philonischen wenig mehr als den Namen gemein, und seine Erwähnung am Eingang des Buchs ist ein Räthsel, nicht die Lösung eines solchen —, sondern aus dem alten Glauben der Propheten und Psalmisten hat das apostolische Zeugniss von Christus in einem Manne, der unter Griechen mit Jüngern Jesu lebte, einen neuen Glauben geschaffen. Eben darum muss man den Verfasser unzweifelhaft und trotz seines schroffen Antijudaismus für einen geborenen Juden halten.

Zusatz 5. Als die Autoritäten, an welche die christlichen Gemeinden für Glauben und Leben gebunden waren, galten 1) das christlich zu deutende A. T., 2) die Ueberlieferung der messianischen Geschichte Jesu, 3) die Herrnworte (s. die Briefe des Paulus, namentlich den I. Kor.-Brief). Aber daneben musste jede Schrift als eine Autorität anerkannt werden, welche sich als vom Geiste eingegeben erwies, und konnte jeder christliche Prophet und geisterfüllte Lehrer beanspruchen, dass man seine Worte als Gottesworte achte und annehme. Dazu standen die von Jesus erwählten Zwölf in einem besonderen Ansehen, und Paulus vindicirte sich die gleiche Autorität (διατάξεις τ. ἀποστόλων). Somit waren die Instanzen in der ältesten Christenheit zahlreich, verschiedenartig und keineswegs fest umschrieben. Ein in seinem Umfange und Spielraum nicht definirbares, flüssiges Element war demnach hier gegeben, welches Freiheit der Entwickelung gewährte, aber die enthusiastischen Gemeinden auch mit Verwilderung bedrohte.

Weiss, Lehrb. der bibl. Theol. 4. Aufl. 1884. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche. 2. Aufl. 1857. Reuss, Hist. de la théol. chrét. au siècle apost. 2 Thle. 3 edit. 1864. Baur, Paulus, 2 Thle. 2. Aufl. 1866. Holsten, Zum Ev. des Paulus und Petrus 1868. Pfleiderer, Der Paulinismus 1873, ders., Das Urchristenthum 1887. Schenkel, Das Christusbild der Apostel 1879. Renan, Hist. des orig. du Christianisme T. II—IV. Havet, Le Christianisme et ses orig. T. IV 1884. Lechler, Das apost. u. nachapost. Zeitalter, 3. Aufl. 1885. Weizsäcker, Apost. Zeitalter 1886. Hatch, Art. „Paulus" in der Encycl. Britt. Ueber den Ursprung und die älteste Geschichte des christl. Weissagungsbeweises s. meine Texte u. Unters. z. Gesch. der altchristl. Lit. I, 3 S. 56 f.

§ 6. Die damalige Auslegung des Alten Testaments und die jüdischen Zukunftshoffnungen in ihrer Bedeutung für die ältesten Ausprägungen der christlichen Verkündigung.

1. Obgleich die Methode der Kleinmeisterei, der casuistischen Behandlung des Gesetzes und der Ausklügelung des Sinnes der Weissagungen von Jesus principiell abgethan worden war, so blieb doch in den christlichen Gemeinden die alte Schulexegese, vor Allem die unhistorische Localmethode in der Auslegung des A. T.'s, sowie die Allegoristik und Haggada noch wirksam; denn ein heiliger Text — und als solcher galt das A. T. — fordert immer dazu auf, bei der Erklärung von seiner geschichtlichen Bedingtheit abzusehen und ihn nach dem jeweiligen Bedürfniss auszulegen [1]. Besonders wo es

[1] Die jüdische Religion war namentlich seit dem (relativen) Abschluss des Kanons immer mehr eine Religion des Buches geworden.

sich um den Nachweis der Erfüllung der Weissagung d. h. der Messianität Jesu (s. oben § 5, 2) handelte, übte die herkömmliche Betrachtungsweise ihren Einfluss sowohl auf die Auslegung des A. T.'s als auf die Vorstellungen von der Person, dem Geschick und den Thaten Jesu. Sie gab, unter dem Eindruck der Geschichte Jesu, vielen ATlichen Stellen einen ihnen fremden Sinn und bereicherte andererseits das Leben Jesu mit neuen Thatsachen, zugleich das Interesse auf Einzelheiten lenkend, welche häufig unwirklich, selten hervorragend wichtig gewesen sind [1].

2. Die jüdisch-apokalyptische Litteratur, wie dieselbe namentlich seit der Zeit des Antiochus Epiphanes in Blüthe stand, ist aus den Kreisen der ersten Bekenner des Evangeliums nicht verbannt, sondern vielmehr in ihnen festgehalten, als Verdeutlichung der Verheissungen Jesu eifrig gelesen und sogar fortgeführt worden [2]. Erscheint auch der Inhalt derselben auf christlichem Boden modificirt und namentlich die Ungewissheit über die Person des zum Siege

[1] Beispiele für Beides sind in den NTlichen Schriften zahlreich, s. vor Allem Mt. 1. 2. Auch der Glaube, dass Jesus von einer Jungfrau geboren sei, ist aus Jes. 7, 14 entstanden. Bei Paulus ist er noch nicht nachweisbar (die beiden Genealogien bei Mtth. und Lucas schliessen ihn geradezu aus); aber er muss sehr frühe aufgekommen sein, da die Christen aus den Heiden im 2. Jahrhundert ihn, wie es scheint, einhellig bekannt haben (s. das römische Symbol, Ignatius, Aristides, Justin u. s. w.). Uebrigens hat es lange gedauert, bis die Theologen in der jungfräulichen Geburt Jesu mehr als die Erfüllung einer Weissagung, nämlich eine „Heilsthatsache", erkannt haben. — Haggadisches, die Anwendung einer unhistorischen Localmethode in der Auslegung des A. T.'s und rabbinische Allegoristik ist bei Paulus an vielen Stellen nachzuweisen (s. z. B. Gal. 3, 16. 19. 4, 22—31. I Cor. 9, 9. I Cor. 10, 4. 11, 10. Röm. 4 u. s. w.).

[2] Beweis dafür sind die Citate aus den Apokalypsen Henoch, Esra, Eldad und Modad, aus der Assumptio Mosis und aus anderen uns unbekannten jüdischen Apokalypsen in urchristlichen Schriften. Dieselben galten als göttliche Offenbarungen neben dem A. T.; s. die Nachweise ihres häufigen und lange dauernden Gebrauchs bei Schürer, Gesch. des Volkes Israel Bd. 2, S. 609 ff. Die Christen haben aber, indem sie die jüdischen Apokalypsen recipirten, dieselben nicht intact gelassen, sondern sie durch kleinere oder grössere Zusätze christlich bearbeitet (s. Esra, Henoch, Ascens. Jesai.). Auch die Johannesapokalypse ist, wie Vischer (Texte u. Unters. z. altchristl. Lit.-Gesch. Bd. II, H. 4) gezeigt hat, eine christlich bearbeitete jüdische Apokalypse. In dieser Thätigkeit und der Production kleiner apokalyptisch-prophetischer Sprüche und Stücke (s. im Epheserbrief, im Barnabasbrief und in den Clemensbriefen) scheint sich aber die christliche Arbeit hier in ältester Zeit erschöpft zu haben. Wir wissen wenigstens nicht sicher, dass eine grosse apokalyptische Schrift originaler Art aus christlichen Kreisen hervorgegangen ist. Vielleicht ist die alte Petrusapokalypse eine solche gewesen; allein wir haben zu undeutliche Kunde von ihr, um darüber entscheiden zu können.

und zum Gerichte kommenden Messias gehoben [1], so sind doch die sinnlich-irdischen Hoffnungen keineswegs zurückgedrängt worden. Grüne, fette Auen und Schwefelabgründe, weisse Pferde und schreckliche Bestien, Lebensbäume, prächtige Städte, Krieg und Blutvergiessen erfüllten die Phantasie, drohten die schlichten und doch im Grunde viel erschütterndere Sprüche von dem Gerichte, das jeder einzelnen Seele gewiss ist, zu verdunkeln, und zogen die Bekenner des Evangeliums in ein unruhiges Treiben, in die Politik und den Abscheu vor dem Staat hinein. Es war eine schlimme Erbschaft, welche die Christen von den Juden übernahmen. In Folge hiervon musste die Reproduction der eschatologischen Reden Jesu unsicher werden, selbst geradezu Fremdes wurde ihnen beigemischt, und — was das bedenklichste war — die Ausmalung der Zukunftshoffnungen konnte leicht dazu führen, die wichtigsten Gaben und Aufgaben des Evangeliums zu unterschätzen [2].

3. Vornehmlich durch die Reception der apokalyptischen Litteratur, aber auch durch die der kunstgemässen Exegese und Haggada bürgerte sich eine Fülle von Mythologien und Begriffsdichtungen in den christlichen Gemeinden ein und wurde legitimirt [3]. Am wichtigsten wurden für die Folgezeit die Speculationen über den Messias, die man theils den Auslegungen des A. T.'s und den Apokalypsen entnahm, theils selbständig ausbildete nach Methoden, deren Recht Niemand bestritt und deren Anwendung den religiösen Glauben sicher zu stellen schien.

[1] In der Johannesoffenbarung, d. h. in ihren christlichen Bestandtheilen, schlägt das Evangelium und die Zuversicht zu dem Lamm, das erwürget ist, höchst bedeutend durch.

[2] Eine genaue Untersuchung der eschatologischen Reden Jesu bei den Synoptikern ergibt, dass ihnen viel Fremdes beigemischt ist (s. Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu 1875). Dass die Ueberlieferung hier die unsicherste gewesen ist, weil durch die jüdische Apokalyptik bestimmt, zeigt die eine Thatsache, dass Papias (bei Iren. V, 33) eine Gruppe von Sätzen, die wir in der Apokalypse des Baruch lesen (von der erstaunlichen Fruchtbarkeit der Erde zur Zeit des messianischen Reiches), als ein von den Jüngern überliefertes Herrnwort citirt hat.

[3] Man darf hier vielleicht an eine interessante Bemerkung Goethe's erinnern. Unter den Sprüchen (N. 573) findet sich folgender: „Apokrypha. Wichtig wäre es, das hierüber historisch schon Bekannte nochmals zusammenzufassen und zu zeigen, dass gerade jene apokryphischen Schriften, mit denen die Gemeinden schon die ersten Jahrhunderte unserer Aera überschwemmt wurden die eigentliche Ursache sind, warum das Christenthum in keinem Momente der politischen und Kirchengeschichte in seiner ganzen Schönheit und Reinheit hervortreten konnte". So würde sich ein Historiker nicht ausdrücken dürfen; aber es liegt dieser Bemerkung doch eine richtige historische Einsicht zu Grunde.

Schon ein Theil der jüdischen Apokalyptiker hatte wie anderem Werthvollen in der ATlichen Geschichte und im Cultus, so auch dem erwarteten Messias Präexistenz beigelegt und ihn, ohne darum das menschliche Wesen desselben negiren zu wollen, als vor seiner Erscheinung bereits existirend in die Reihe der engelartigen Wesen gestellt[1]. Es geschah dies nach einer festausgeprägten Methode der Speculation, sofern man den besonderen Werth eines empirischen Objectes dadurch auszudrücken suchte, dass man zwischen dem Wesen und der unadäquaten Erscheinungsform unterschied, das Wesen hypostasirte und es über Raum und Zeit erhob. Wo aber ein später Erschienenes als der Zweck einer Reihe von Veranstaltungen aufgefasst wurde, da wurde es nicht selten hypostasirt und jenen Veranstaltungen auch zeitlich übergeordnet; der gedachte Zweck wurde in einer Art von realer Existenz den Mitteln, die ihn

[1] S. Schürer, Gesch. des Volkes Israel Bd. 2 S. 444 ff. Dass jedoch die Vorstellungen von einem präexistenten Messias im Judenthum keineswegs sehr verbreitet gewesen sind, lehren die Bemerkungen des Juden Trypho in dem Dialog des Justin. Präexistenz, resp. ein himmlisches Urbild, haben die Apokalyptiker und die Rabbinen vielen heiligen Dingen und Personen beigelegt, so den Patriarchen, Moses, der Stiftshütte, dem Tempel, den Tempelgeräthschaften, der Stadt Jerusalem. Dass der wahre Tempel und das eigentliche Jerusalem sich bei Gott im Himmel befänden und zur bestimmten Zeit von dort herabfahren würden, muss eine sehr verbreitete Vorstellung, namentlich in der Zeit der Zerstörung Jerusalems, aber auch schon früher, gewesen sein (s. Gal. 4, 26. Apoc. Joh. 21, 2. Hebr. 12, 22). Moses sagt in der Assumptio Mos. von sich selber (c. 1): „dominus invenit me, qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum, ut sim arbiter (μεσίτης) testamenti illius (τῆς διαθήκης αὐτοῦ)“. Im Midrasch Bereschith rabba 8, 2 heisst es: „Es sagt R. Simeon ben Lakisch: Bereits 2000 Jahre vor Erschaffung der Welt ist das Gesetz gewesen.“ In der jüdischen Schrift „Προσευχὴ Ἰωσήφ, welche Origenes einige Male citirt hat, sagt Jacob von sich selber (ap. Orig., tom II in Joann. c. 25 Opp. IV, 84): „ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραήλ, ἄγγελος θεοῦ εἰμὶ ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικόν καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου · ἐγὼ δὲ Ἰακὼβ ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ“. Sehr wichtig für die Ausbildung der christlichen Dogmatik sind auch die jüdischen Speculationen über die Engel und Mittelwesen geworden, die im Zeitalter Christi bei Schriftgelehrten und Apokalyptikern stark gewuchert haben und die Reinheit und Lebendigkeit des ATlichen Gottesbegriffs gefährdeten. Weder diese Speculationen, noch die Vorstellungen von himmlischen Urbildern und von der Präexistenz sind aber auf hellenistische Einflüsse zurückzuführen. Wohl können dieselben hier und dort mitgewirkt haben; aber aus ihnen erklärt sich das Aufkommen jener Speculationen im Judenthum nicht; diese zeigen vielmehr orientalisches Gepräge. Allerdings ist hier nun aber die Stufe in der Entwickelung der Völker erreicht, auf welcher die Gebilde orientalischer Phantasie und Mythologie sich mit den Begriffsdichtungen der hellenischen Philosophie verschmelzen konnten.

auf Erden zu realisiren bestimmt waren, als Ur-Sache vorangestellt[1].

Nach derselben Methode schritt auch ein Theil der ersten Bekenner des Evangeliums (jedoch nicht alle NTlichen Schriftsteller) über die von Jesus selbst aus dem messianischen Bewusstsein entwickelten Aussagen über seine Person hinaus und versuchte den Werth und die absolute Bedeutung derselben auch begrifflich und speculativ zu erfassen. Die religiösen Ueberzeugungen (s. § 5, 2), dass 1) die Stiftung des Gottesreiches auf Erden und die Sendung Jesu als des vollkommenen Mittlers von Ewigkeit her in dem Heilsplan Gottes als oberster Zweckgedanke begründet sei, dass 2) der erhöhte Christus in eine ihm gebührende, gottgleiche Herrscherstellung eingerückt sei, dass 3) in Jesus Gott selbst offenbar geworden sei und dass er daher alle ATlichen Mittler, ja selbst alle Engelmächte überrage — diese Ueberzeugungen wurden von Einigen so fixirt, dass Jesus präexistirt habe resp. dass in ihm ein himmlisches, Gott gleich gestaltetes Wesen, welches älter ist als die Welt, ja ihr schöpferisches Princip, erschienen sei und Fleisch angenommen

[1] Die Vorstellung von himmlischen Urbildern werthvoller irdischer Dinge ergab sich aus den erstgenannten, die Vorstellung einer Präexistenz von Personen aus der letztgenannten naiven Weise der Speculation. Ist die Welt um des Volkes Israel willen geschaffen — und das lehren ausdrücklich die Apokalyptiker —, so folgt, dass im Gedanken Gottes Israel älter ist als die Welt. Daraus ergab sich dann die Vorstellung von einer Art Präexistenz des Volkes Israel. Sehr deutlich kann man noch diesen Denkprocess im „Hirten" nachweisen. Hermas erklärt ausdrücklich, dass die Welt um der Kirche willen geschaffen sei; in Folge davon behauptet er, dass die Kirche sehr alt und vor allen Dingen geschaffen worden sei; s. Vis. I, 2, 4; II, 4, 1: Διατί οὖν πρεσβυτέρα (scil. ἡ ἐκκλησία); Ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη· διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα, καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη. Man hat aber, um die Tragweite dieser Speculationen richtig zu würdigen, wohl zu beachten, dass nach denselben die werthvollen Personen und Dinge, sofern sie nun wirklich in die Erscheinung treten, durchaus nicht als mit einer Doppelnatur behaftet aufgefasst wurden. Von einer solchen Annahme findet sich keine Spur; vielmehr wurde dann entweder die sinnliche Erscheinung nur als eine Hülle aufgefasst, die lediglich zum Sichtbarwerden nothwendig ist, oder es wurde umgekehrt an die Präexistenz resp. das Urbild angesichts der historischen Erscheinung des Objectes nicht weiter gedacht. Jene pneumatische Existenzform wurde ja nicht nach Analogie der durch die Sinne festzustellenden Existenz vorgestellt, sondern in der Schwebe gelassen. Der Begriff des „Existirens" konnte hier alle Stufen durchlaufen, die nach der damaligen Mythologie und Metaphysik zwischen dem, was wir heute „gelten" nennen, und dem concretesten Sein lagen. Wer es heutzutage unternimmt, Präexistenzvorstellungen zu rechtfertigen, befindet sich in einer Situation, wie sie die alte Zeit nicht kannte, sofern er mit schillernden Begriffen von „Existenz" nicht mehr zu rechnen vermag.

habe [1]. In der näheren Bestimmung desselben gehen die Auffassungen der alten Lehrer mannigfach auseinander (Paulus, der Verfasser des Hebräerbriefes, der Apokalyptiker Johannes, der Verf. des 1. Petrusbriefs, der vierte Evangelist). Nur der Letztere — er gehört übrigens dem 1. Jahrhundert schwerlich mehr an — hat es mit voller Klarheit erkannt, dass der vorweltliche Christus als θεὸς ὢν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν gesetzt werden müsse, um den Inhalt und die Bedeutung der in Christus geschehenen Offenbarung Gottes durch diese Speculation nicht zu gefährden. In der ältesten Zeit war dieselbe wirklich eine wesentlich religiöse, d. h. sie war nicht zur Erklärung kosmologischer Probleme eingeführt (s. namentlich den Epheser- und 1. Petrusbrief, aber auch das Johannesevangelium), und friedlich standen neben ihr in weiten Kreisen solche Auffassungen, welche in einer Geistesmittheilung bei der Taufe die Ausrüstung des Menschen Jesus zu seinem Amte erkannten oder auf Grund von Jes. 7 in der wunderbaren Entstehung Jesu den Keim seines einzigartigen Wesens gesetzt fanden. Sobald aber jene Speculation sich von ihren ursprünglichen Grundlagen loslöste, musste sie den Sinn der Gläubigen von der Betrachtung des Werkes Christi und von der Anschauung der in dem Berufswirken der geschichtlichen Person Jesu gegebenen Gottesoffenbarung abziehen. Das Geheimniss der Person Jesu an sich musste dann als die eigentliche Offenbarung erscheinen [2].

Zusatz. Die Verweisung auf den Weissagungsbeweis, auf die damalige Auslegung des A. T's, auf die Apokalyptik und die giltigen Methoden der Speculation vermag nicht alle Momente zu erklären, welche sich in den Ausprägungen der christlichen Verkündigung finden.

[1] Zu beachten ist hier, dass bereits das palästinensische Judenthum, wie es scheint ohne directen Einfluss von Alexandrien her, wenn auch nicht unabhängig vom griechischen Geiste, eine Fülle von Zwischenwesen zwischen Gott und der Welt geschaffen hat zum Eingeständniss, dass der Gottesbegriff starr und steif geworden war. „Ihr ursprünglicher Zweck war kein anderer, als dem Gott des Judenthums aus der Noth zu helfen.“ Unter diesen Zwischenwesen ist besonders das Memra Gottes zu erwähnen (s. auch die Schechina und den Metatron).

[2] Das Nähere hierüber gehört um so weniger hierher, als keine der NTlichen Christologien der directe Ausgangspunkt für die spätere Lehrentwickelung geworden ist. Die Heidenchristen erhielten als einstimmige Lehre nur die Botschaft überliefert, dass Christus der anzubetende „Herr“ sei und dass man über ihn denken müsse, wie über den Richter der Lebendigen und der Todten. Allerdings aber konnte es für die Folge nicht bedeutungslos sein, dass bereits manche der ältesten christlichen Schriftsteller, und so auch Paulus, in Jesus ein vom Himmel herabgestiegenes Geistwesen (πνεῦμα) erkannt haben, welches ἐν μορφῇ θεοῦ gewesen ist.

Es ist hier vielmehr daran zu erinnern, dass die ältesten Gemeinden enthusiastisch waren und dazu noch Propheten und ekstatische Personen in ihrer Mitte hatten. Unter solchen Bedingungen werden stets in der Geschichte Thatsachen geradezu producirt. Es ist aber in der Mehrzahl der Fälle schlechterdings unmöglich, nachträglich die Veranlassungen zu solchen Productionen nachzuweisen, weil dieselben an kein dem Verstande zugängliches Gesetz der Bildung gebunden sind. Daher ist es unstatthaft, die Thatsächlichkeit eines geglaubten und berichteten Factums für erwiesen zu nehmen, wenn das Motiv und Interesse, welches zur Annahme desselben geführt hat, heute nicht mehr ermittelt werden kann[1].

Ueberschlägt man übrigens die inneren und äusseren Bedingungen, unter welchen die Predigt von Christus in den ersten Decennien gestanden hat, Bedingungen, die das Evangelium auf jede Weise mit Verwilderung bedrohten, so hat man nur Ursache, darüber zu erstaunen, dass dasselbe aus all' den Hüllen immer noch hervorleuchtete.

Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Bd. 1885. Baldensperger, a. a. O. Weber, System der altsynagogalen

[1] Der Production von evangelischen „Thatsachen" hat erst die Schöpfung des NTlichen Schriftenkanons ein, übrigens nicht einmal vollkommenes Ende in der Kirche bereitet. Noch Hermas weiss zu erzählen (Sim. IX, 16), dass auch die Apostel in die Unterwelt hinabgestiegen sind und dort gepredigt haben; Andere berichten dasselbe von Johannes dem Täufer. Origenes sagt noch in der Homilie zu I Reg. 28, dass Moses, Samuel und alle Propheten in den Hades hinabgestiegen seien und dort gepredigt hätten. Aus dem Barnabasbrief, Justin, II Clemensbrief, Papias, dem Hebräer- und Aegypterevangelium lässt sich eine Reihe von „Thatsachen" der evangelischen Geschichte zusammenstellen, die in unseren synoptischen Berichten keine Parallelen haben. Aber diese selbst zeigen ja schon, namentlich in den Stücken, die nur je ein Zeuge vertritt, einen weitschichtigen legendarischen Stoff, und auch in dem Johannesevangelium vermag man die freie Production von „Thatsachen" nicht zu verkennen. Wie seltsam dieselben zum Theil geartet waren und dass sie keineswegs sämmtlich aus dem A. T. zu erklären sind (wie z. B. der Bericht des Justin, der Esel, auf dem Christus in Jerusalem eingeritten, sei an einem Weinstock angebunden gewesen), zeigt das uralte Stück in einer Quelle der apostolischen Kirchenordnung (Texte u. Unters. II, 5 S. 28 ff.): ὅτε ᾔτησεν ὁ διδάσκαλος τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ ηὐλόγησεν αὐτὰ λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμα, οὐκ ἐπέτρεψε ταύταις (den Weibern) συστῆναι ἡμῖν. — Μάρθα εἶπεν· διὰ Μαριάμ, ὅτι εἶδεν αὐτὴν μειδιῶσαν· Μαρία εἶπεν· οὐκέτι ἐγέλασα. Erzählungen wie die von der Himmel- und Höllenfahrt Christi, die verhältnissmässig spät, jedoch wohl noch am Schluss des ersten Jahrhunderts aufgekommen sind (s. Buch I cap. 3), sind aus kurzen eine Antithese enthaltenden Formeln entstanden (Tod und Auferstehung, erste Ankunft in Niedrigkeit, zweite Ankunft in Herrlichkeit, descensus de coelo: ascensus in coelum, ascensus in coelum: descensus ad inferna), erschienen durch die ATliche Weissagung gefordert und empfahlen sich durch ihre Natürlichkeit.

palästinischen Theologie 1880. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion 1883. Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik 1857. Diestel, Gesch. des A. T's. in der christlichen Kirche 1869. Sonstige Litteratur bei Schürer, a. a. O., namentlich S. 575 f. Beachtenswerth ist die Abhandlung von Hellwag, Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche (Theol. Jahrb. von Baur und Zeller 1848); auch Joël, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christl. Jahrhunderts, 2 Abth. 1880, 1883.

§ 7. Die religiösen Auffassungen und die Religionsphilosophie der hellenistischen Juden in ihrer Bedeutung für die spätere Umprägung des Evangeliums.

1. Aus den Resten der jüdisch-alexandrinischen Litteratur und der jüdischen Sibyllistik, auch aus den Werken des Josephus, vor allem aber aus der grossen Propaganda des Judenthums in der griechisch-römischen Welt ist zu schliessen, dass es in der Diaspora ein Judenthum gab, für dessen Bewusstsein der Cultus und das Ceremonialgesetz von verhältnissmässig untergeordnetem Belang waren, während ihm die bildlose monotheistische Gottesverehrung, die Tugendlehren und der Glaube an eine künftige jenseitige Vergeltung als die eigentlich wesentlichen Merkmale des Judenthums im Vordergrunde standen. Selbst die Beschneidung wurde von den bekehrten Heiden nicht durchgängig mehr verlangt: man begnügte sich auch mit dem Reinigungsbade. Die jüdische Religion scheint hier umgesetzt in eine allgemeine menschliche Moral und in eine monotheistische Kosmologie. Desshalb ist auch der Gedanke der Theokratie, sowie die messianischen Zukunftshoffnungen, verblasst oder entwurzelt. Die letzteren fehlten zwar nicht; aber wie die Prophetensprüche hauptsächlich zu dem Zwecke ausgebeutet wurden, um das Alter und die Gewissheit des monotheistischen Glaubens zu erweisen, so erschöpfte sich der Zukunftsgedanke wesentlich in der Erwartung der Auflösung des römischen Reichs, des Weltbrandes und der allgemeinen Vergeltung. Das specifisch Jüdische trat jedoch deutlich in der Behauptung hervor, dass das A. T., vor allem die Bücher Mosis, die Quelle aller wahren Gotteserkenntniss und der Inbegriff aller Tugendlehre für die Völker seien, sowie in der mit ihr zusammenhängenden anderen, dass die religiöse und sittliche Cultur der Griechen aus dem A. T. geflossen sei, und dass die griechischen Poeten und Philosophen aus demselben geschöpft haben[1].

[1] Besonders lehrreich sind hier die von Juden in der Zeit von c. 160 v. Chr. bis c. 180 n. Chr. verfassten sibyllinischen Orakel; s. die Ausgaben von Friedlieb (1852) und Alexandre (1869). Delaunay, Moines et Sibylles dans l'antiquité judéo-grecque 1874. Schürer, a. a. O. S. 790 f. Auch die

Diese Juden und die von ihnen bekehrten Griechen bildeten gleichsam ein Judenthum zweiter Ordnung ohne Gesetz (Ceremonialgesetz) und mit einem Minimum von statutarischen Ordnungen. Dasselbe hat den Boden für die Christianisirung der Griechen sowie für die Entstehung einer grossen, gesetzesfreien Heidenkirche im Reiche bereitet[1], und dies um so mehr, als, wie es scheint, nach der zweimaligen Zerstörung Jerusalems die pünktlichste Beobachtung des Gesetzes für alle Verehrer des jüdischen Gottes in erhöhtem Masse wieder verbindlich geworden ist[2].

Das eben geschilderte Judenthum hat sich unter dem Einfluss der griechischen Cultur, mit der es in Berührung trat, zu einer Art von Weltbürgerthum entwickelt. Als Religion hat es die nationalen Formen abgestreift und sich als die vollkommenste Ausprägung jener „natürlichen“ Religion producirt, welche die Stoa entdeckt hatte. Aber in dem Masse, als es sich zum allgemein Menschlichen erweiterte und vergeistigte, gab es sein Eigenthümlichstes preis und konnte diesen Ausfall durch die Behauptung der These nicht wieder einbringen, dass das A. T. die älteste und zuverlässigste Quelle jener natürlichen Religion sei, welche an den Ueberlieferungen der Griechen nur Zeugnisse zweiten Rangs besitze. Die Kräftigkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls stumpfte sich zu einem Moralismus ab, dessen Dürftigkeit selbst einige Juden in die Gnosis, Mystik und Askese getrieben hat[3].

Schriften des Josephus gewähren eine reiche Ausbeute, namentlich seine Apologie des Judenthums in den zwei Büchern gegen Apion. Es ist aber darauf zu achten, dass es hellenisch aufgeklärte Juden gab, die doch in der Beobachtung des Gesetzes sehr eifrig waren. „So dringt Philo mit grossem Ernst auf die Beobachtung des Gesetzes gegenüber jener Partei, welche die äusserste Consequenz der Allegoristik zog, die äusserliche Gesetzlichkeit als etwas für das Geistesleben Unwesentliches bei Seite zu lassen . . . Man werde, meint Philo, durch genaue Beobachtung dieser Ceremonien nach ihrer leiblichen Seite auch ihre symbolische Bedeutung besser erkennen“ (Siegfried, Philo S. 157).

[1] Directe Zeugnisse fehlen hier allerdings fast gänzlich, aber um so lauter sprechen die indirecten; s. § 5 Zusatz 1. 2.

[2] Die jüdische Propaganda tritt seit der Mitte des 2. Jahrhunderts stark hinter die christliche zurück, erlischt indess keineswegs. Aber von dem aufgeklärten hellenistischen Judenthum findet man seit dieser Zeit wenige Spuren mehr. Ferner scheint auch die messianische Erwartung hinter der Beschäftigung mit dem Gesetz etwas zurückgetreten zu sein. Wohl aber spielte der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, sowie andere jüdische Termini, im 3. Jahrhundert in heidnischen und gnostischen Zauberformeln eine grosse Rolle, wie z. B. aus mehreren Stellen bei Origenes c. Cels. hervorgeht.

[3] Die Prärogative des Volkes Israel wurde bei dem Allen festgehalten; es bleibt das auserwählte Volk.

2. Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, die wir am deutlichsten aus Philo kennen[1], ist die dieser religiösen Auffassung entsprechende wissenschaftliche Theorie. Das theologische System, welches Philo nach dem Vorgange Anderer als das mosaische, von Gott geoffenbarte ausgegeben und mittelst der allegorisch-exegetischen Methode aus dem A. T. erwiesen hat, ist im wesentlichen identisch mit dem System des durch „platonische“ Elemente versetzten Stoicismus, der sein pantheistisch-materialistisches Gepräge verloren hatte. Der Grundgedanke, von welchem Philo ausgeht, ist ein platonischer: der Dualismus von Gott und Welt, Geist und Materie. Der Gottesbegriff selbst wird somit abstract und negativ gefasst (Gott = die reale Substanz, welche nicht endlich ist) und hat mit dem ATlichen nichts mehr gemein. Die Möglichkeit, Gott doch auf die Materie, die als das Endliche das Nichtseiende und desshalb das Schlechte ist, wirkend vorstellen zu können, wird mit den Mitteln der Stoa (λόγοι als wirkende Kräfte) und der platonischen Ideenlehre (die Ideen als Urbilder) unter äusserlichem Anschluss an die jüdische Engel- und die griechische Dämonenlehre durch Einführung geistiger Mittelwesen erreicht, die als von Gott ausgehende, persönlich-unpersönliche Kräfte, als wirkende Ursachen und als Urbilder zu denken

[1] Wie vielseitig dieselbe aber gewesen ist, haben die schönen Untersuchungen von Bernays gezeigt; für die Dogmengeschichte sind namentlich die Nachweise betreffs der Askese in diesem hellenistischen Judenthum von hohem Interesse (s. „Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit“). In dem von einem hellenistischen Juden im 1. Jahrh. verfassten 8. heraklitischen Brief (Bernays S. 182) heisst es: „Vor so langer Zeit sah dich, Hermodoros, jene Sibylle, und damals schon warst Du“ (εἶδε σε πρὸ τοσούτου αἰῶνος, Ἑρμόδωρε, ἡ Σίβυλλα ἐκείνη καὶ τότε ἦσθα). Auch hier ist also die Vorstellung ausgeprägt, dass das Vorherwissen und die Vorherbestimmung dem Gewussten und Bestimmten eine Art von Existenz verleiht. — Von hoher Bedeutung ist die Thatsache, dass schon vor Philo im alexandrinischen Judenthum der Begriff der weltschöpferischen und auf die Menschen übergehenden Weisheit Gottes hypostasirt worden ist (s. Sirach, Baruch, die Weisheit Salom., Henoch, ja selbst schon die Proverbien). Man vermag aber zuverlässige Urtheile und entscheidende Schlüsse hier so lange noch nicht zu ziehen, als die deuterokanonische ATliche Litteratur, ferner die alexandrinische und die Apokalypsenlitteratur noch in dem traurigen Zustande bleiben, in dem sie sich zur Zeit befinden. Wann wird der Gelehrte kommen, der endlich Licht bringt in diese Schriften und damit in den für den christlichen Theologen interessantesten Abschnitt der inneren jüdischen Geschichte? Bisher haben wir nur an Schürer's grossem Werke eine höchst dankenswerthe Vorarbeit und daneben particulare oder dilettantische Versuche, sie kaum zeigen, wo die eigentlichen Probleme stecken, geschweige dass sie sie lösen. Welche Aufschlüsse gewährt allein das 4. Makkabäerbuch für die Verknüpfung des A. T.'s mit dem Hellenismus!

sind. Alle diese Wesen sind gleichsam befasst in dem Logos. Unter diesem versteht Philo die wirksame Vernunft Gottes und somit auch die Kraft Gottes. Er ist ihm einerseits das Denken Gottes selbst, aber zugleich andererseits das Product dieses Denkens, daher Idee und Kraft: der Logos ist aber ferner sowohl Gott selbst nach seiner der Welt zugekehrten Seite, als auch das Urbild der Welt und die die Welt auswirkende Einheit der in ihr waltenden geistigen Kräfte. Somit kann er auf die Seite Gottes gestellt und der Welt entgegengesetzt werden; er kann aber auch, sofern in ihm der geistige Weltinhalt zusammengefasst ist, mit der Welt Gott gegenübergestellt werden. Demnach erscheint der Logos als der Sohn Gottes, das oberste Geschöpf, der Stellvertreter, Statthalter, Hohepriester und Gesandte Gottes und wiederum als das Weltprincip, der Weltgeist, ja als die Welt selber. Er erscheint als Kraft und als Person, als eine Function Gottes und als wirksames göttliches Wesen. Hätte Philo den Widerspruch, der in dieser ganzen Auffassung vom Logos liegt, aufgehoben, so wäre sein System gesprengt worden; denn dasselbe bedurfte bei der schroffen Entgegenstellung von Gott und Welt eines Mittelwesens, welches sowohl Gott als Welt ist und nicht ist. Aus dieser Entgegenstellung ergab sich aber weiter, dass nur eine Weltbildung (durch den Logos), nicht eine Weltschöpfung denkbar ist[1]. Innerhalb dieser Welt gilt der Mensch als Mikrokosmos d. h. als ein Wesen, welches seinem Geiste nach göttlicher Natur ist und der himmlischen Welt angehört, während der anhaftende Leib ein Kerker ist, der den Menschen in den Banden der Sinnlichkeit d. h. der Sünde gefangen hält.

Auch in der religiösen Ethik sind, wie in der Kosmologie, die stoischen und platonischen Richtlinien und Ideale (auch neupythagoräische) von Philo verbunden worden: der rationalistische Moralismus ist durch die Anweisung, ein über der Tugend liegendes höchstes Gut zu erstreben, überboten. Hier ist aber zugleich der Punkt gegeben, an welchem Philo über den Platonismus entschieden

[1] „Insofern die sinnliche Welt Werk des Logos ist, heisst sie νεώτερος υἱός (quod deus immut. 6. I, 277), oder nach Proverb. 8, 22 ein Erzeugniss Gottes und der Weisheit: ἡ δὲ παραδεξαμένη τὸ τοῦ θεοῦ σπέρμα τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον (de ebriet. 8. I, 361 sq.). Symbolisch wird, insofern der Logos ein Hoherpriester ist, dies Verhältniss der Welt zu ihm durch das Kleid des Hohenpriesters ausgedrückt, bei welcher Exegese das Wortspiel zwischen κόσμος, Schmuck und Welt, mithelfen muss.“ Diese Speculation (s. Siegfried, a. a. O. S. 235) ist von besonderer Bedeutung; denn sie zeigt, wie enge die Begriffe κόσμος und λόγος zusammenhängen.

hinausgeht und einen neuen Gedanken in die griechische Ethik und dem entsprechend auch in die theoretische Philosophie einführt, der zwar in der Linie der Entwickelung der griechischen Philosophie überhaupt lag, von Philo auch noch lange nicht in allen seinen Consequenzen verfolgt worden ist, der aber doch Ausdruck einer neuen Stimmung gewesen ist. Während nämlich für Plato und seine Nachfolger das höchste Gut in der Erkenntniss der Wahrheit beschlossen ist, diese selbst aber, und damit auch die Idee Gottes, in einer dem Erkenntnissvermögen des menschlichen Geistes wirklich zugänglichen Sphäre liegt, wird von Philo, wenn auch nicht ohne Schwankungen, das höchste Gut (das göttliche Urwesen) als übervernünftig betrachtet und dem gemäss dem menschlichen Erkenntnissvermögen die Kraft abgesprochen, desselben inne zu werden. Diese Annahme — eine Concession, welche die griechische Speculation der positiven Religion machen musste für den Supremat, der ihr eingeräumt war — sollte für die Zukunft von den weittragendsten Folgen werden. Erstlich nämlich war nun in der Philosophie Raum geschaffen für eine als Offenbarung zu betrachtende Mythologie: in den Orakeln der Gottheit konnte die sonst nicht zu erreichende höchste Wahrheit gesucht werden; denn die auf sich selbst gestellte Erkenntniss hatte die Erfahrung ihrer Unfähigkeit gemacht, die beseligende Wahrheit zu erreichen; sodann war eben in dieser Erfahrung der Intellectualismus der griechischen Ethik zwar nicht aufgehoben, aber überboten. Die Anweisung, sich durch die Erkenntniss von der Sinnlichkeit zu befreien und aufwärts zu streben, blieb zwar bestehen; aber nur bis zum Eingang in das Heilige tragen die Schwingen des denkenden Geistes: zu dem übervernünftigen Wesen führt nur die von Gott selbst gewirkte Ekstase. Die Einführung des Gedankens einer Offenbarungsphilosophie und die auf Skepsis, aber auch auf vertieftem Lebensbedürfniss, ruhende Ueberbietung des absoluten Intellectualismus der griechischen Philosophie sind die grossen, wenn auch in gewisser Weise vorher schon angebahnten, Neuerungen in dem Systeme Philo's; sie sind bei ihm erst keimhaft vorhanden, aber sie sind doch schon wirksam. Es sind Neuerungen von welthistorischer Bedeutung; denn in ihnen ist bereits der Bund zwischen dem vernünftigen Denken einerseits und dem Offenbarungsglauben und der Mystik andererseits so vollzogen, dass keines derselben auf die Dauer den Supremat allein zu behaupten vermochte. Das Denken über die Welt ist fortab nicht nur von

Bayerische Staatsbibliothek München

praktischen Motiven abhängig — das ist es immer —, sondern von dem Bedürfniss nach einer Seligkeit und einem Frieden, der höher ist als alle Vernunft. Man wird vielleicht urtheilen dürfen, dass Philo desshalb der Erste gewesen ist, der als Philosoph diesem Bedürfniss einen deutlichen Ausdruck gegeben hat, weil er nicht nur ein Grieche, sondern auch ein Jude war [1].

Abgesehen von der Spitze, in welche die ethischen Anweisungen Philo's auslaufen, enthalten sie Nichts, was nicht schon vor ihm von den Philosophen verlangt worden wäre. Es wird die Reinigung von den Affecten, die Lossagung von der Sinnlichkeit, die Erwerbung der vier Haupttugenden, die möglichste Einfachheit des Lebens, sowie eine weltbürgerliche Gesinnung geboten [2]. Aber an der Bewährung der höchsten Sittlichkeit aus eigener Kraft wird verzweifelt und der Mensch über sich hinaus auf den Beistand Gottes verwiesen. In der Besinnung des Geistes über sich selbst beginnt die Erlösung; sie schreitet fort in der Erkenntniss der Welt und des Logos, und sie vollendet sich nach vollkommener Askese in der mystisch-ekstatischen Schauung, in welcher der Mensch sich selbst verliert, aber dafür ganz von Gott erfüllt und bewegt wird [3]. In diesem Zustand hat der Mensch einen Vorgeschmack der Seligkeit, welche ihm zu Theil werden wird, wenn die Seele, befreit von dem Leibe, wieder als himmlisches Wesen ihrem wahren göttlichen Sein zurückgegeben sein wird.

Für messianische Hoffnungen im wahren Sinne des Wortes hat dieses System trotz des Recurses auf die Offenbarung keinen Raum; sie finden sich bei Philo nur in unbedeutenden Rudimenten. Wohl aber belebte ihn die Hoffnung auf den Eintritt herrlicher Zeiten für

[1] Unter den griechischen Philosophen des 2. Jahrhunderts sind Plutarch (aus Chäronea, † c. 125 n. Chr.) und Numenius (aus Apamea, 2. Hälfte des 2. Jahrh.) Philo am nächsten gekommen; aber der Letztere war unzweifelhaft mit der jüdischen Philosophie, speciell mit Philo, vertraut.

[2] In welcher Weise Philo (s. auch 4. Macc. 5, 24) die stoische Ethik mit der Geltung der Thora zu verknüpfen verstanden und die Thora, wie das auch der palästinensische Midrasch thut, als Fundament der Welt und damit als das Naturgesetz dargestellt hat, darüber s. Siegfried, a. a. O. S. 156.

[3] Gebrochen hat Philo mit dem Intellectualismus der griechischen Philosophie in den Anweisungen zum seligen Leben durchaus nicht, er hat ihn nur überboten. Der Weg der Erkenntniss und Speculation ist auch für ihn der Weg der Religion und Sittlichkeit. Supranatural ist aber sein Formalprincip, und zu einem Suprarationalen führt schliesslich die in Schauung übergehende Erkenntniss.

das Judenthum. Die Synthese des Messias und des Logos lag nicht in seinem Gesichtskreise [1].

3. Auf die erste Generation der Christgläubigen hat weder die Religionsphilosophie Philo's noch die Denkweise, aus der sie stammt, einen nachweisbaren Einfluss ausgeübt [2]. Aber ihre praktischen Grundgedanken müssen doch in verschiedener Stärke sehr frühe in judenchristlichen Kreisen der Diaspora, und durch sie auch in heidenchristlichen, Eingang gefunden haben. Seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts ist dann auch die Religionsphilosophie Philo's bei christlichen Lehrern wirksam geworden [3] und erhielt in späterer Zeit factisch die Bedeutung eines Musters der christlichen Theologie; die Systeme Valentin's und Origenes' setzen das System Philo's voraus. Indessen lässt sich nicht mehr sicher nachweisen, wie weit der directe Einfluss Philo's gereicht hat, da die Entwickelung der religiösen Ideen im 2. Jahrhundert einen Verlauf genommen hat, der zu ähnlichen Erkenntnissen führen musste, wie sie Philo anticipirt hatte (s. § 8 und die ganze folgende Darstellung).

Zusatz. Vor Allem sind auch die hermeneutischen Grundsätze Philo's in der Folgezeit von höchster Wichtigkeit geworden. Dieselben waren zum Theil überlieferte (die Auslegungsregeln der Haggada und die hermeneutischen Grundsätze der Stoiker waren schon früher in Alexandrien verbunden worden), zum Theil sind sie von Philo selbst aufgestellt worden. Die Regeln zerfallen in zwei Hauptclassen, „einmal solche, nach denen der Wortsinn ausgeschlossen und der allegorische als der einzig mögliche erwiesen wird, und sodann solche, nach denen der allegorische als ein neben und über dem Wortsinn bestehender erschlossen wird“ [4]. Besonders wichtig ist, dass es nach

[1] Aber vorbereitet war nun Alles für dieselbe, so dass sie sofort von christlichen Philosophen vollzogen werden konnte und vollzogen worden ist.

[2] Philonisches ist auch bei Paulus nicht nachweisbar. Es ist aber hier wiederum daran zu erinnern, dass die Schriftgelehrsamkeit der palästinensischen Lehrer Speculationen ausgebildet hat, die den alexandrinischen nahe verwandt erscheinen, es z. Th. auch sind, dennoch aber nicht aus ihnen hergeleitet werden dürfen. Dass ihnen Gemeinsame muss, zur Zeit wenigstens, aus der nicht messbaren Uebereinstimmung der Bedingungen abgeleitet werden, unter welchen die verschiedenen Nationen des Ostens in jenem Zeitalter gestanden haben.

[3] Die Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt im 4. Evangelium ist nicht die philonische. Daher ist auch die Logoslehre dort im wesentlichen nicht die Philo's (gegen Kuenen u. A., s. S. 85).

[4] Siegfried (Philo S. 160—197) hat die allegorische Schriftauslegung Philo's, die hermeneutischen Grundsätze selbst und ihre Anwendung, ausführlich dargestellt. Ohne genaue Kenntniss derselben kann man die Schrift-

diesen Regeln auch gestattet war, durch geringe Aenderungen innerhalb eines Wortes einen neuen Sinn zu erschliessen[1]. Christliche Lehrer sind hierin noch weiter gegangen und haben nachweisbar den Text der Septuaginta corrigirt, um den Sinn, der an einer Stelle ihnen angedeutet schien, bestimmter hervortreten zu lassen oder einem inhaltlos oder anstössig erscheinenden Satze einen befriedigenden Sinn zu geben[2]. Ja es haben im 2. Jahrhundert Versuche bei den Christen nicht gefehlt — sie wurden durch die über den Umfang der Septuaginta bestehende Unsicherheit und durch den Mangel deutlicher Weissagungen des Kreuzestodes befördert —, den ATlichen Kanon nach neuen Grundsätzen zu bestimmen, d. h. 1) den Text zu corrigiren unter dem Vorwande, die Juden hätten ihn verfälscht, 2) neue Bücher in das A. T. einzustellen, vor allem die christlich bearbeiteten jüdischen Apokalypsen. Für Letzteres bietet Tertullian (de cultu fem. I, 3) ein gutes Beispiel („Scio scripturam Enoch, quae hunc ordinem angelis dedit, non recipi a quibusdam, quia nec in armarium Judaicum admittitur sed cum Enoch eadem scriptura etiam de domino praedicarit, a nobis

auslegung der Kirchenväter nicht verstehen und ihr daher auch nicht gerecht werden.

[1] S. Siegfried, a. a. O. S. 176. Doch reichte in der Regel die Methode der Isolirung und Umdeutung der Schriftstellen aus, resp. die Methode schrankenloser Combinationen.

[2] Beispiele hiefür finden sich zahlreich im Barnabasbrief (s. c. 4—9) und im Dialoge Justin's mit Trypho (hier sind sie Gegenstand der Controverse, s. cc. 71—73. 120), aber auch in vielen anderen christlichen Schriften (z. B. I Clem. ad Cor. 42, 5). In der lateinischen Bibel haben sich diese christlichen Zusätze länger erhalten; am berühmtesten ist der Zusatz „a ligno" zu „dominus regnavit" in Psalm 96; s. Credner, Beiträge II. Die Behandlung des A. T's. im Barnabasbrief ist besonders lehrreich und zeigt die grösste formelle Uebereinstimmung mit der philonischen. — Zum Schluss mag hier das zusammenfassende Urtheil Siegfried's über Philo stehen (a. a. O. S. 159): „Kein jüdischer Schriftsteller hat wohl so viel zur Durchbrechung des Particularismus und zur Auflösung des Judenthums beigetragen als gerade Philo. Die Geschichte seines Volks, wenn auch nach ihrem Wortsinne von ihm geglaubt, ward ihm doch in der Hauptsache ein didaktisch-allegorisches Gedicht zur Einprägung der Lehre, dass durch Ertödtung der Sinnlichkeit der Mensch zum Gottschauen gelangt. Die Gesetze galten ihm als der beste Wegweiser auf diesem Wege, verloren aber, da die Möglichkeit unbestreitbar blieb, auch ohne sie zum Ziel zu gelangen, ihren ausschliesslichen Werth und hatten zudem ihren Zweck ausser sich. Der Gott Philo's war nicht mehr der alte lebendige Gott Israels, sondern ein wesenloses Gedankending, das, um der Welt gegenüber zu Kräften zu kommen, einen Logos brauchte, durch welchen das Palladium Israels, die Gotteseinheit, geraubt wurde. So verlor Israel nicht weniger als Alles, wodurch es eben charakterisirt wurde."

quidem nihil omnino reiciendum est quod pertinet ad nos. Et legimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari. A Judaeis potest iam videri propterea reiecta, sicut et cetera fere quae Christum sonant Eo accedit, quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet"); vgl. auch die Geschichte der Esraapokalypse in der lateinischen Bibel (A. T.). Im 2. Jahrhundert sind von Christen nicht nur die genuin griechischen Bestandtheile der Septuaginta, sondern auch viele Apokalypsen gleichwerthig mit dem A. T. citirt worden. Erst das N. T. hat diesen Ansätzen zur Bildung eines christlichen A. T.'s langsam ein Ende bereitet.

Gfrörer, Das Jahrh. des Heils. 1838. Parthey, Das alexandr. Museum 1838. Matter, Hist. de l'école d'Alex. 2. edit. Paris 1840. Dähne, Gesch. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilos. 2 Bde 1834. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2; 3. Aufl. Mommsen, Römische Geschichte Bd. V. Siegfried, Philo von Alex. 1875. Bigg, The Christian Platonists of Alex. 1886. Schürer, a. a. O. § 33. 34. Die Untersuchungen von Freudenthal (Hellenistische Studien) und Bernays (Ueber das phokylideische Gedicht. Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Die heraklitischen Briefe). Kuenen, a. a. O. S. 190 f.: „Die christliche Theologie konnte von dem Hellenismus vielen Nutzen haben und hat denn auch reichlichen Gebrauch davon gemacht. Aber die christliche Religion kann aus dieser Quelle nicht entsprungen sein." Anders Havet, der indess im 4. Bd. seiner „Origines" unerwartete Zugeständnisse gemacht hat.

§ 8. Die religiösen Dispositionen der Griechen und Römer in den beiden ersten Jahrhunderten und die damalige griechisch-römische Religionsphilosophie.

1. Nachdem im Zeitalter des Cicero und Augustus die Volksreligion und der religiöse Sinn überhaupt in den Kreisen der Gebildeten fast ganz abhanden gekommen waren, ist seit dem Ausgang des 1. Jahrhunderts in der griechisch-römischen Welt eine Wiederbelebung des religiösen Sinnes bemerkbar, welche alle Schichten der Gesellschaft erfasste und sich namentlich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts von Decennium zu Decennium gesteigert zu haben scheint[1]. Parallel mit ihr gingen die nicht erfolglosen Versuche, die alten nationalen Culte, religiösen Gebräuche, Orakelstätten u. s. w. zu restauriren. Indessen kamen die neuen religiösen Bedürfnisse der Zeit in diesen Versuchen, die z. Th. von oben und künstlich gemacht wurden, weder kräftig noch ungetrübt zum Ausdruck. Dieselben suchten sich vielmehr, entsprechend den gänzlich geänderten

[1] Nachweise bei Friedländer, Sittengeschichte. Bd. 3.

Zeitverhältnissen (Völkermischung und Verkehr — Verfall der alten republicanischen Ordnungen, Gliederungen und Stände — Monarchie und Absolutismus — sociale Krisen und Pauperismus — Einfluss der Philosophie auf die Gebiete der öffentlichen Sittlichkeit und des Rechts — Weltbürgerthum und Menschenrechte — Eindringen orientalischer Culte in das Abendland — Weltkenntniss und -Ueberdruss), neue Formen der Befriedigung. Der Verfall der alten politischen Culte und der Synkretismus bewirkten eine Disposition für den Monotheismus sowohl in den gebildeten Kreisen, in welchen die Philosophie vorgearbeitet hatte, als allmählich auch in den Massen. Religion und individuelle Sittlichkeit wurden enger mit einander verknüpft. Dem entsprechend entwickelte sich das Streben, den Cultus neben und in den ceremonialen Formen zu vergeistigen und ihm die Richtung auf die sittliche Veredelung des Menschen zu geben. Die Gedanken der Busse und Entsühnung wurden von besonderer Wichtigkeit, und somit traten solche (orientalische) Culte in den Vordergrund, welche jene forderten und diese gewährten. Vor Allem aber strebte man darnach, in eine innere Verbindung mit der Gottheit zu treten und des Besitzes und Genusses ihres Lebens theilhaftig zu werden. In dem Cultus begehrte man somit ein praesens numen und die Offenbarung desselben zu finden; man suchte sich durch Askese und geheimnissvolle Riten in den Besitz der Gottheit zu setzen. Nach Reinheit der Seele und Erhebung über das Irdische verlangte also diese neugestimmte Frömmigkeit, damit im Zusammenhang nach einem göttlichen, d. h. leidlosen und ewigen Leben im Jenseits („renatus in aeternum taurobolio“). Eine jenseitige Welt wurde begehrt, gesucht und unsicheren Auges geschaut. Durch die Loslösung von dem Irdischen sollte die befreite und neugeborene Seele zu göttlichem Sein und Wesen zurückkehren. Es ist nicht die Unsterblichkeitshoffnung, wie sie auch die Antike für ihre Helden geträumt hat, dass sie ihr irdisches Dasein nach dem Tode in seligem Genuss gleichsam fortsetzen, sondern das diesseitige Leben wurde dem höher gestimmten Selbstgefühl zur Last, und man hoffte in der Noth der Zeit auf ein zukünftiges Leben, in welchem die Pein und das Gemeine des irdischen Scheinlebens völlig abgethan sein würden (Ἐγκράτεια und ἀνάστασις). Trat im 2. Jahrhundert noch stärker der neue moralistische Zug in der Frömmigkeit hervor, so verschwand derselbe doch mehr und mehr hinter dem eigentlich religiösen, der Sehnsucht nach Leben[1].

[1] S. den Abschnitt über den Unsterblichkeitsglauben bei Friedländer,

Bei dem Allen war der Polytheismus nur auf eine zweite Stufe geschoben, nicht überwunden. Im Gegentheil, er war so rege und wirksam wie nur je zuvor. Denn der Gedanke eines numen supremum schloss den Glauben an die Existenz und die Manifestation von Untergöttern nicht aus. Die Vergötterungen kamen erst recht in Curs; im Kaisercult gelangte sogar die alte Staatsreligion erst auf ihren höchsten und wirksamsten Ausdruck (der Kaiser als „dominus ac deus noster“, als „praesens et corporalis deus“ verherrlicht; der Antinouscult u. A.), und in manchen Kreisen suchte man nach einem leibhaftigen Ideal in der Gegenwart oder Vergangenheit, um es als Gottesoffenbarer und als Gott verehren zu dürfen und an ihm ein Vorbild des Lebens und eine Bürgschaft der religiösen Hoffnung zu besitzen. Vergötterungen wurden in dem Masse weniger anstössig, als im Zusammenhang mit der gesteigerten Werthung des Menschen die Beurtheilung der Seele (des Geistes) als eines überirdischen Wesens und die Aussicht auf die ewige Dauer derselben in der ihr gebührenden Existenzform allgemeiner wurde. Andererseits hielt der Volksglaube daran fest, dass die Götter erscheinen und in Menschengestalt sichtbar werden können, und dieser Glaube, von den Gebildeten verspottet, gewann im Zeitalter der Antonine doch auch unter ihnen wieder zahlreiche Anhänger[1].

a. a. O. Bd. 3. — Unter den zahlreichen Mysterien, die wir kennen, verdienen die des Mithras eine besondere Beachtung. Schon seit der Mitte des 2. Jahrhunderts sahen die Kirchenväter vor Allem in ihnen das Zerrbild der Kirche. Der Mithrasdienst hatte seinen Erlöser, seine Mittler, Hierarchie, Opfer, Taufe und heilige Mahlzeit. In ihm, der allerdings — in späterer Zeit — aus dem Christenthum Manches entlehnt hat, waren die Ideen der Entsühnung, Unsterblichkeit und des Erlösergottes lebendig (s. die Darstellungen von Marquardt, Réville und die Abhandlung von Sayous, Le Taurobole in der Rev. de l'hist. des religions 1887 T. XVI Nr. 2 p. 137—156, wo auch die ältere Litteratur benutzt ist). Im 3. Jahrhundert wurde der Mithrasdienst der stärkste Rivale des Christenthums.

[1] Man hat hier besonders darauf zu achten, wie variabel und elastisch der Begriff „θεός“ gewesen ist, und zwar bei Gebildeten und Ungebildeten. Diese hielten die Götter noch immer für leidlose, selige Menschen von ewiger Dauer. Desshalb hatte die Vorstellung einer θεοποίησις und andererseits die Vorstellung von Erscheinungen der Götter in Menschengestalt (s. Act. 14, 11 f. 28, 6) nichts besonders Anstössiges. Die philosophische Speculation aber, die platonische sowohl als in noch höherem Masse die stoische, hatte darauf geführt, in dem Geiste des Menschen (πνεῦμα, νοῦς) etwas Göttliches zu erkennen; von dem „in uns wohnenden Gott“ spricht Marc Aurel in den Meditationen nicht selten. Clemens Alex. sagt (Strom. VI, 14, 113): οὕτως δύναμιν λαβοῦσα κυριακὴν ἡ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός, κακὸν μὲν οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἀγνοίας εἶναι νομίζουσα. (Ueber den

Das Neue, welches sich hier entwickelte, blieb durch die alten Cultusformen, welche die Staatsraison und pietätvolle Gewohnheit aufrecht erhielten, stark verdeckt. Und die neue Frömmigkeit, eines

stoischen [heraklitischen] Satz, dass die Menschen Götter seien, und seine Geschichte findet sich eine werthvolle Ausführung bei Bernays, Heraklitische Briefe S. 37 f. 135 f.). Mit dem Anspruche, für einen Gott zu gelten oder für ein von der Gottheit erwähltes und inspirirtes Organ, sind im 1. und 2. Jahrhundert nicht Wenige aufgetreten (Simon Magus [vgl. die Art der Behandlung desselben in Hippol., Philos. VI, 8], Apollonius von Tyana [?], s. ferner Tacitus, Histor. II, 61: „Mariccus . . . iamque adsertor Galliarum et deus, nomen id sibi indiderat"; hierher gehört der allmählich sich ausbildende Kaisercult: „dominus ac deus noster"). Andererseits ist an die Verehrung des Stifters in einigen Philosophenschulen, namentlich in der epikureischen zu erinnern; Epiktet sagt (Moral. 15), Diogenes und Heraklit und ihre Gesinnungsgenossen hiessen mit Recht göttlich. In diesem Zusammenhang sind die Vorwürfe besonders lehrreich, welche sowohl die Heiden gegen die Christen als die christlichen Parteien wechselseitig in Bezug auf die nahezu göttliche Verehrung der Lehrer erhoben haben. Lucian (Peregr. 11) wirft den Christen in Syrien vor, dass sie den Peregrinus für einen „Gott" gehalten hätten und für einen neuen Sokrates. Die Heiden in Smyrna befürchten nach der Verbrennung des Polykarp, dass die Christen nun anfangen würden, ihn göttlich zu verehren (Euseb. h. e. IV, 15, 41). Von göttlicher Verehrung, die den Priestern bei den Christen gespendet wurde, spricht Cäcilius bei Minucius Felix (Octav. 9, 10). Der Antimontanist (bei Euseb. h. e. V, 18, 6) behauptet, dass die Montanisten ihre Propheten und den Confessor Alexander göttlich verehren; der Gegner der römischen Adoptianer (Euseb. h. e. V, 28) wirft denselben vor, dass sie den Galen anbeten. Nicht selten sind die Stellen, in welchen den Gnostikern göttliche Verehrung ihrer Schulhäupter vorgeworfen wird, und für manche gnostische Schulen (z. B. für die karpokratianische) scheint der Vorwurf zutreffend gewesen zu sein. Dies Alles ist ausserordentlich lehrreich. Der Genius, der Heros, der Stifter einer neuen Schule, welcher den sicheren Weg zur vita beata zu zeigen verhiess, der Kaiser, schliesslich der Mensch, sofern ihm der νοῦς einwohnt — sie alle konnten irgendwie als θεοί betrachtet werden, so dehnbar war dieser Begriff. Alle diese Vergötterungen gefährdeten dabei keineswegs jenen Monotheismus, der sich aus der Theokrasie und der Philosophie entwickelt hatte; denn die oberste und eine Gottheit kann ihr unerschöpfliches Wesen in einer Vielheit von Existenzen entfalten, die dem Ursprunge nach ihre Creaturen, dem Inhalte nach Theile von ihrem Wesen sind. Dieser Monotheismus verleugnet eben noch nicht seinen Ursprung aus dem Polytheismus. Angemerkt sei, dass der Christ Hermas (Vis. I, 1, 7) zu seiner Herrin sagt: οὐ πάντοτέ σε ὡς θεὰν ἡγησάμην; und der Verfasser des Diognetbriefes schreibt (10, 6): ταῦτα τοῖς ἐπιδεομένοις χορηγῶν (scil. der Reiche) θεὸς γίνεται τῶν λαμβανόντων. Dass der Begriff „θεός" dann doch wieder nur für den einen Gott gebraucht wird, hat seinen Grund darin, dass man bald von der Definition „qui vitam aeternam habet", bald von der anderen „qui est super omnia et originem nescit" ausging. Aus der letzteren folgte die absolute Einzigkeit Gottes, aus der ersteren eine Pluralität. Vermittelt konnte Beides (s. Tertull., adv. Prax. und Novat., de trinit.) so werden, dass man annahm, der Gott, „qui est super omnia", könne seine Monarchie

festen Fundamentes entbehrend, tastete unsicher umher und deutete lieber das Alte um, als dass sie es verwarf. Im öffentlichen Leben behauptete sich durchweg die altväterliche Religionsübung, und die Reception neuer Culte seitens des Staates, die sich unter nicht geringen Hemmnissen aber sicher vollzog, störte sie nicht. Namentlich in den Festspielen zu Ehren der Götter, an den Staatsfesten, trat die alte religiöse Uebung hervor, nicht selten zu frecher Unsittlichkeit entartend, doch aber staatliche Einrichtungen schützend. Der Patriot, der Weise, der Skeptiker und der Fromme capitulirten mit ihr; denn sie waren ihr im Grunde nicht wirklich entwachsen und wussten das, was sie der Gesellschaft noch immer leistete, durch nichts Besseres zu ersetzen (s. den Λόγος ἀληθής des Celsus).

2. Das Associationswesen, bei den Griechen seit Jahrhunderten eingebürgert, entwickelte sich in der Kaiserzeit, unter dem socialen und politischen Druck und befördert durch den Wechsel der religiösen und sittlichen Ideen, in grossem Umfange. Die freien Vereine, die in der Regel ein religiöses Element besassen und zu Hülfeleistung, Unterhaltung oder Erbauung gestiftet waren, glichen in ihrer Mitte durch eine freie, demokratische Organisation die socialen Zerklüftungen einigermassen aus, gaben vielen Individuen in kleinem Kreise die Rechte, die sie in der grossen Welt nicht besassen und dienten auch nicht selten dazu, einem neuen Cult Eingang zu verschaffen. Auch die neugestimmte Frömmigkeit und weltbürgerliche Gesinnung scheint sich in dieselbe geflüchtet zu haben und schuf sich in ihnen Formen des Ausdrucks. Aber zu grösseren Corporativverbänden ist es nicht gekommen, und über Cartellverbindungen ist uns nichts bekannt. Der Staat hielt diese Vereine unter strenger Controle, duldete sie eigentlich nur für die ärmste Classe (collegia tenuiorum) und hielt die strengsten Gesetze für sie bereit. Diese freien Vereine reichten indess in ihrer universalhistorischen Bedeutung nicht an das Gebilde des römischen Weltstaates heran, in welchem sie standen. Dieser stellte die Vereinigung eines grossen Theiles der Menschheit unter einem Haupte und mehr und mehr auch unter einem Gesetze dar; seine Hauptstadt war die Hauptstadt der Welt und — seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts — auch des religiösen Synkretismus. Hierhin wanderte Alles, was eine Wirkung in's Grosse ausüben wollte, der Jude, der Chaldäer, der syrische Priester und der neuplatonische Lehrer. Von Rom strahlte Licht und Gesetz in die Provinzen aus; in diesem Lichte verblassten die Nationalitäten,

durch mehrere Personen verwalten lassen, und er könne das Geschenk der Unsterblichkeit und damit die relative Göttlichkeit austheilen.

und es entwickelte sich ein Weltbürgerthum, welches über sich selbst hinauswies, weil der sittliche Geist seine Befriedigung niemals in dem finden kann, was verwirklicht ist. Wenn derselbe sich schliesslich abkehrte von allem politischen Leben und, nachdem er an der Veredelung dieses Weltstaates gearbeitet hatte, sich (im Neuplatonismus) dem Gedanken einer freien und neuen Verbindung der Menschen zuwandte, so ist dies allerdings die Folge der empfundenen Gebrechen der grossen Schöpfung, aber es hatte diese Schöpfung selbst zu seiner Voraussetzung. Die Kirche hat Stück für Stück den grossen Apparat des römischen Weltstaates sich angeeignet; jedes entwerthete Stück erhielt bei ihr neue Kraft, Bedeutung und Ansehen. Aber, was das Wichtigste ist, ihre Verkündigung hätte nur Individuen gewinnen können, nicht aber ganze Kreise, wenn nicht der Weltstaat bereits eine Neutralisirung der Nationalitäten bewirkt und die Gesinnungen und Stimmungen der Menschen einander näher gebracht hätte.

3. Vielleicht der entscheidendste Factor in dem Umschwung der religiös-sittlichen Ueberzeugungen und Stimmungen ist die Philosophie gewesen, die in fast allen ihren Schulen und Vertretern die Ethik immer mehr in den Vordergrund gerückt und vertieft hatte. Vom Boden des Stoicismus aus haben in Nachfolge des Posidonius, Seneca, Epictet und Marc Aurel, vom Platonismus aus Männer wie Plutarch eine ethische Anschauung gewonnen, welche im Principe unklar (Erkenntniss, Resignation, Gottvertrauen), doch im Einzelnen einer Steigerung kaum mehr fähig ist. Gemeinsam ist ihnen allen, im Unterschied von den alten Stoikern, die Werthschätzung der Seele — nicht der ganzen menschlichen Natur —; eine religiöse Stimmung, die Sehnsucht nach göttlicher Hülfe, nach Erlösung und einem jenseitigen seligen Leben, tritt bei Einzelnen deutlich hervor[1]. Seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts kündigt sich aber bereits jene eklektische, auf dem Platonismus fussende Philosophie an, die nach zwei bis drei Menschenaltern in der Form einer Schule auftreten und nach drei weiteren Menschenaltern den Sieg über alle anderen Schulen erringen sollte. Die einzelnen Elemente der neuplatonischen Philosophie, wie sie bereits bei Philo vorgebildet erscheinen, sind im 2. Jahrhundert nachweisbar: die dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und Irdischen, der abstracte Gottesbegriff, die Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes, die Skepsis in Bezug auf die

[1] Die Sehnsucht nach Erlösung und göttlicher Hülfe bei Seneca z. B. deutlicher als bei dem christlichen Philosophen Minucius Felix; s. Kühn, Der Octavius des M. F. 1882 u. Theol. Lit.-Ztg. 1883 Nr. 6.

sinnliche Erfahrung und das Misstrauen in Bezug auf die Kräfte des Verstandes, die Forderung der Befreiung von der Sinnlichkeit durch Askese, das Autoritätsbedürfniss, der Glaube an höhere Offenbarungen und die Verschmelzung von Wissenschaft und Religion. Bereits begann man die religiöse Phantasie im Reiche der Philosophie zu legitimiren; der Mythus wurde nicht mehr bloss geduldet und umgedeutet wie früher, sondern gerade die mythische Form wurde neben dem eingetragenen Inhalte werthvoll[1]. Doch waren im 2. Jahrhundert noch alle möglichen philosophischen Ansichten zahlreich vertreten. Kritik an der überkommenen Mythologie übten, von den frivolen Tagesschriftstellern abgesehen, im Interesse der Sittlichkeit und Religion die Cyniker. Aber es fehlten auch Männer nicht, welche das „ne quid nimis" jedweder praktischen Skepsis und der Religion zugleich entgegenhielten und vor Allem darauf bedacht waren, den Staat und die Gesellschaft zu erhalten und die bestehenden Ordnungen zu pflegen, die durch eine vordringliche religiöse Philosophie in weit höherem Grade bedroht erschienen als durch eine nihilistische[2]. Doch wurden solche Männer, deren Interesse letztlich ein praktisches und politisches war, immer seltener, zumal als seit dem Tode Marc Aurel's die Aufrechterhaltung des Staates mehr und mehr dem Schwert der Generäle überlassen werden musste. Die allgemeinen Zustände seit dem Ausgange des 2. Jahrhunderts waren einer Philosophie günstig, für welche die alten Staatsformen in keiner Hinsicht mehr wirklich in Betracht kamen.

Die theosophische Philosophie, die sich in dem 2. Jahrhundert vorbereitete[3], ist vom Standpunkt der Aufklärung und der Natur-

[1] S. die sog. neupythagoräischen Philosophen und überhaupt die sog. Vorläufer des Neuplatonismus (über Numenius vgl. Bigg, The Platonists of Alex. p. 250 f.). Leider besitzen wir noch keine ausreichende Untersuchung der Frage, ob und welchen Antheil die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie an der Entwickelung der griechischen Philosophie im 2. und 3. Jahrhundert gehabt hat. Die Beantwortung dieser Frage wäre von höchstem Belang. Zur Zeit lässt sich aber nicht einmal das sagen, ob auf die Entstehung des Neuplatonismus die jüdische Religionsphilosophie von irgend welchem Einfluss gewesen ist. Ueber das Verhältniss des Neuplatonismus zum Christenthum und die beiderseitigen Annäherungen s. die vortreffliche Darstellung bei Tzschirner, Fall des Heidenthums S. 574—618, vgl. auch Réville, La réligion à Rome 1886.

[2] Hier ist die Haltung des Gegners der Christen, Celsus, besonders lehrreich.

[3] Sehr beachtenswerth ist für die Erkenntniss der Verbreitung der idealistischen Philosophie die Mittheilung des Origenes (c. Cels. VI, 2), dass Epiktet nicht nur von den Gelehrten, sondern auch von den gewöhnlichen Leuten bewundert wird, „die in sich den Drang fühlen, gefördert zu werden".

erkenntniss ein Rückfall; aber sie war der Ausdruck für tiefere religiöse Bedürfnisse und für eine Selbsterkenntniss, wie sie in früheren Zeiten nicht vorhanden gewesen ist. Jetzt erst begannen sich die letzten Consequenzen jenes Umschwungs in der Philosophie auszubilden, welcher die Betrachtung des Innenlebens zum Ausgangspunkt des Denkens über die Welt gemacht hatte. Die Gedanken der göttlichen gnädigen Vorsehung, der Zusammengehörigkeit aller Menschen, der allgemeinen Bruderliebe, der bereitwilligen Vergebung des Unrechts, der nachsichtigen Geduld, der Einsicht in die eigenen Schwächen sind nicht minder ein Erwerb der praktischen Philosophie der Griechen für weite Kreise geworden, wie die Ueberzeugung von der inhärenten Sündhaftigkeit, von der Erlösungsbedürftigkeit und von dem ewigen Werth und der Würde einer menschlichen Seele, die nur in der Vereinigung mit Gott die Seligkeit erleben will. Diese Gedanken, Ueberzeugungen und Normen sind auf dem langen Wege von Sokrates bis Ammonius Sakkas gefunden worden; sie haben das Interesse an einer verständigen Welterkenntniss zunächst und auf lange hinaus erlahmen lassen; aber sie haben das Innenleben bereichert und vertieft. Allerdings entbehrten jene Ideen noch des sicheren Zusammenschlusses, vor Allem aber der Autorität, die sie aus dem Gebiet des Wunsches, der Ahnung und des Strebens zu erheben und ihnen in einer Gemeinschaft der Menschen normatives Ansehen zu geben vermocht hätte. Man besass keine sichere Offenbarung und keine Betrachtung der Geschichte, welche an die Stelle der nicht mehr werthvollen politischen Geschichte des Volkes oder Staates, dem man angehörte, hätte treten können[1]; man besass überhaupt keine Gewissheit. Um so grösser ist der Ruhm jener Gesetzgeber und Juristen, welche im 2. und 3. Jahrhundert in die Rechtsordnungen des Kaiserstaates humane stoische Ideen eingeführt und zu Normen erhoben haben, und um so höher sind die zahlreichen Unternehmungen und Handlungen zu werthen, in welchen hervortrat, dass die neue Lebensansicht in einzelnen Individuen auch ohne den sicheren Glauben an Offenbarung kräftig genug gewesen ist, um eine entsprechende Praxis zu erzeugen[2].

[1] Dieser Punkt ist von Wichtigkeit für die Propaganda des Christenthums unter den Gebildeten gewesen. Hier schien eine zuverlässige, weil geoffenbarte Kosmologie — dieselbe enthielt bereits die Fundamente alles Wissenswürdigen — und eine Weltgeschichte gegeben zu sein. Beides brauchte man, und Beides war hier in engster Verbindung vorgestellt.

[2] Der Universalismus, wie ihn die Stoa erreicht hatte, ist allerdings wiederum bedroht durch die selbstgerechte und selbstgefällige Unterscheidung

Zusatz. Für das richtige Verständniss der Anfänge der christlichen Theologie, d. h. für die Apologetik und Gnosis, ist es nicht ohne Werth darauf zu achten, wo dieselbe von stoischen und wo von platonischen Gedankenreihen abhängig ist. Platonismus und Stoicismus sind im 2. Jahrhundert in Verbindung mit einander aufgetreten; aber sie sind in dem gemeinsamen Bett, in welchem sie fliessen, bis zu einer gewissen Grenze unterscheidbar. Wo der Stoicismus in der religiösen Erkenntniss und Stimmung vorwaltete, da wird, wie z. B. bei Marc Aurel, die Religion als natürliche Religion in des Wortes umfassendster Bedeutung in Geltung gesetzt. Der Gedanke an Offenbarung und Erlösung taucht kaum auf. Diesem Rationalismus sind die Objecte der Erkenntniss stets ruhende, immer sich gleich bleibende; auch die Kosmologie lenkt das Interesse nur in geringerem Grade auf sich. Mythus und Geschichte sind Aufzüge und Hüllen. Sittliche Ideen (Tugenden und Pflichten) beherrschen auch das Gebiet des Religiösen, welches im letzten Grunde eine selbständige Geltung nicht besitzt; das Interesse für Psychologie und Apologetik ist stark ausgeprägt. Dagegen hat die principielle Betonung des Gegensatzes von Geist und Materie, Gott und Welt die Folge, dass man nicht bei den im Kosmos gegebenen Grössen stehen bleibt, sondern die Geschichte des Kosmos nach vorwärts und rückwärts zu enträthseln sucht, in solcher Enträthselung die wesentliche Aufgabe der theoretischen Philosophie erkennt und von der Ueberzeugung resp. der Sehnsucht erfüllt ist, dem Weltlauf müsse eingeholfen werden. Hier waren die Bedingungen für die Ideen der Offenbarung, Erlösung u. s. w. gegeben, und das unruhige Suchen nach Mächten, von denen Hülfe kommen könnte, erhielt hier auch ein wissenschaftliches Recht. Das rationalistisch-apologetische Interesse trat dabei zurück; die Contemplation und die historisirende Beschreibung überwog[1].

zwischen den Tugendhaften und den Genussmenschen, die eigentlich keine Menschen sind. Von der Elite der Tugendhaften hat übrigens bereits Aristoteles in bemerkenswerther Weise gehandelt. Er sagt (Polit. 3, 13. p. 1284 a 13), dass die durch vollendete Tugend hervorragenden Menschen auch nicht mit dem gewöhnlichen Masse gemessen und dem Zwang eines auf durchschnittliche Gleichheit berechneten Gesetzes unterworfen werden dürfen. „Für solche Auserwählte giebt es kein Gesetz, denn sie selbst sind Gesetz.“

[1] Präexistenzvorstellungen waren durch die platonische Philosophie besonders nahe gelegt; beruht doch diese ganze Philosophie darauf, dass man die Dinge noch einmal setzt (nachdem man gewisse Merkmale derselben als zufällige oder werthlose oder ihnen angeblich fremde abgestreift hat), um in dieser Form ihren Werth auszudrücken und das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen festzuhalten.

Den Stadien der antiken Religionsgeschichte von der Mitte des 1. bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts entsprechen die Stadien der kirchlichen Dogmengeschichte in demselben Zeitraum. Die Apologeten — Irenäus, Tertullian, Hippolyt — die Alexandriner — Methodius und die Kappadocier — Dionysius Areopagita haben an Seneca, Marc Aurel — Plutarch, Epiktet, Numenius — Plotin, Porphyrius — Jamblichus, Proklus ihre Parallelen.

Neben den älteren Werken von Tzschirner, Döllinger, Burckhardt-Preller s. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Rom's in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine, 3. Bd. 5. Aufl. Boissier, La réligion Romaine d'Auguste aux Antonins, 2 Bde 1874. Réville, La religion à Rome sous les Sévères 1886. Schiller, Geschichte der röm. Kaiserzeit, I. Bd. 1. und 2. Abth. 1883. Marquardt, Römische Staatsverwaltung, 3. Bd. 1878. Foucart, Les associations relig. chez les Grecs 1873. Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, 2 Bde 1882. Heinrici, Die Christengemeinde Korinth's und die religiösen Genossenschaften der Griechen, in der Ztschr. f. wiss. Theol. 1876, H. IV. 1877 H. 1. Die Lehrbücher der Geschichte der Philosophie von Zeller, Ueberweg, Strümpell u. A. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie 1872. Ders., Der Eudämonismus in der griech. Philosophie, 1. Abhandl. 1883. Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften, 3 Thle 1877—1883 (s. Siebeck, Theol. Lit.-Ztg. 1884 Nr. 13). Diese Untersuchungen sind für die Dogmengeschichte von besonderem Werthe, weil in ihnen die spätere Entwickelung der grossen griechischen philosophischen Schulen, namentlich auf römischem Boden, mit höchster Umsicht und Akribie dargelegt ist. Verwiesen sei besonders auf die Ausführungen über den Einfluss des Römischen auf die griechische Philosophie.

Epimetrum.

1. Die für die folgende dogmengeschichtliche Entwickelung vielleicht wichtigste Thatsache, die sich bereits im apostolischen Zeitalter angebahnt hat, ist die doppelte Auffassung vom Zweck der Erscheinung Christi oder vom religiösen Heilsgute. Noch ruhten freilich die beiden Auffassungen in einander und waren auf das engste verflochten, wie sie in solcher Verflechtung in der Predigt Jesu selbst sich darstellen; aber sie begannen sich doch schon zu differenziren. Das Heilsgut wird nämlich einerseits aufgefasst als der Antheil an dem demnächst erscheinenden herrlichen Reiche Christi, und dieser sicheren Aussicht gegenüber gilt alles Andere als ein Vorläufiges; andererseits wird aber auf die Bedingungen und die durch Christus bewirkten Veranstaltungen Gottes reflectirt, welche die Menschen erst befähigen, jenen Antheil zu erwerben, resp. seiner sicher zu werden. Hier ist es die Sündenvergebung, die Gerechtigkeit, der Glaube, die Erkenntniss u. s. w., welche in Betracht

kommen, und diese Güter können selbst als das Heilsgut gelten, sofern sie das Leben im Reiche Christi oder genauer das ewige Leben zur sicheren Folge haben. Man sieht — diese beiden Auffassungen brauchen sich nicht auszuschliessen: das eine Mal gilt der letzte Effect als das Ziel und alles Andere als Vorbereitung, das andere Mal gilt die Vorbereitung, die bereits durch Christus vollzogenen Thatsachen und die innere Umwandelung der Menschen, als die Hauptsache und alles Weitere als der selbstverständliche Erfolg. Unstreitig ist es vor Allem Paulus gewesen — man erinnere sich namentlich der Ausführungen im Römerbrief —, der die letztere Auffassung bevorzugt und kräftig zum Ausdruck gebracht hat. Die eigenthümlichen Kämpfe, in welche er sich gestellt sah, aber überhaupt die ganze grosse Controverse bezüglich des Verhältnisses des Evangeliums und der neuen Gemeinde zum Judenthum, hatten die nothwendige Folge, dass die Fragen nach den Veranstaltungen, auf welchen die Gemeinde der von Christus Geheiligten ruht, und nach den Bedingungen, unter welchen man ein Mitglied dieser Gemeinde wird, in das Centrum rückten. In dem Momente konnte aber auch der Schwerpunkt des christlichen Glaubens von der Hoffnung auf die zukünftige Ankunft Christi abrücken und musste dann nothwendig auf die erste Ankunft fallen, kraft welcher das Heil für die Menschen und die Menschen für das Heil bereits bereitet seien (Rom. 3—8). Die duale Entwickelung der Auffassungen vom Christenthum, die sich hieraus ergab, beherrscht die gesammte Geschichte des Evangeliums bis auf den heutigen Tag; die eschatologische Betrachtung ist allerdings auf das stärkste zurückgedrängt; aber sie bricht noch immer hier und dort durch, und sie schützt noch eben die spirituelle vor der Verweltlichung, die ihr droht. Gerade aber der Umstand, dass die beiden Auffassungen bis zur völligen Harmonie in einander gefügt werden können, während es andererseits möglich ist, sie antithetisch auszuprägen, hat den Gang der dogmengeschichtlichen Entwickelung ausserordentlich complicirt. Die Antithese ergiebt sich daraus, dass von jener Auffassung aus, welche irgendwie in einem geistigen, gegenwärtigen Besitze das Heilsgut selbst erkennt, wohl als letzte Folge das ewige Leben im Sinne der Unsterblichkeit, nicht aber ein irdisches Herrlichkeitsreich Christi postulirt werden kann, während umgekehrt die eschatologische Auffassung in ihrer Consequenz nothwendig alle Güter entwerthen muss, die man in dem gegenwärtigen Zustande des Lebens zu besitzen vermag.

Es liegt nun auf der Hand, dass die Theologie und weiter die

Hellenisirung des Christenthums nicht bei der eschatologischen, sondern nur bei der anderen Auffassung einsetzen konnte und eingesetzt hat. Eben weil es sich hier um geistige, gegenwärtige Güter handelte und weil in der ältesten Ueberlieferung die Begriffe Sündenvergebung, Gerechtigkeit, Erkenntniss u. s. w. der Natur der Sache nach nicht so fest umrissen waren wie die Zukunftshoffnungen, konnten sich so zu sagen unter der Hand ganz neue und sehr verschiedene Auffassungen einbürgern. Die spirituelle Betrachtung liess vor Allem noch Raum für den grossen Gegensatz einer religiösen und einer moralistischen Auffassung, und sie liess ferner Raum für eine Stimmung, welche der eschatologischen insofern ähnlich war, als auch nach ihr der Glaube und die Erkenntniss nur vorläufige Güter sein sollten gegenüber dem, allerdings in ihnen schon gesetzten, eigentlichen Heilsgut der Unvergänglichkeit. In dieser Stimmung konnte sich leicht die Illusion einstellen, dass diese Hoffnung auf Unsterblichkeit eben der wahre Kern jener Zukunftshoffnungen sei, die an ihren alten concreten Ausprägungen nur ein vergängliches Gewand hätten. Man konnte aber ferner annehmen, dass die Verachtung des Vergänglichen und Endlichen als solche identisch sei mit der Verachtung des Weltreiches, welches der wiederkehrende Christus zerstören werde.

Wie die alte eschatologische Betrachtung in den heidenchristlichen Gemeinden allmählich zurückgedrängt und umgesetzt worden ist, und wie eine solche spirituelle Auffassung sich schliesslich ausgebildet und durchgesetzt hat, in welcher ein strenger Moralismus einer genusssüchtigen Mystik das Gleichgewicht hielt und der Erwerb der griechischen praktischen Philosophie Aufnahme finden konnte, das hat die Dogmengeschichte zu zeigen. Aber hier ist schon darauf hinzuweisen — denn bereits die Entwickelung im apostolischen Zeitalter lehrt das —, dass die christliche Dogmatik nicht der eschatologischen, sondern der spirituellen Betrachtungsweise entstammt ist. In jener giebt es nur sichere Hoffnungen und Verbürgungen dieser Hoffnungen durch den „Geist“, durch das Wort der Propheten und durch apokalyptische Schriften. Man denkt nicht in ihr, sondern man lebt und phantasirt in ihr, und solches Leben ist noch bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts kräftig und mächtig gewesen. Aeussere gesetzliche Autoritäten können hier nicht aufkommen; denn man hat in jedem Moment am Geist die höchste, lebendig wirkende Autorität. Dagegen stammt nicht nur die kirchliche „Christologie“ ganz wesentlich aus der spirituellen Betrachtungsweise, sondern vor Allem auch das System der dogmatischen Ga-

rantien. Die Gleichsetzung von λόγος θεοῦ, διδαχὴ κυρίου, κήρυγμα τῶν δώδεκα ἀποστόλων, welche allen Speculationen der Heidenchristen fast von Anfang an zu Grunde gelegen hat und sehr bald auch gegen die Enthusiasten gerichtet wurde, entstammte einer Auffassung, nach welcher das Wesentliche im Christenthum in der sicheren Erkenntniss gegeben ist, welche die Bedingung der Unvergänglichkeit ist. Wenn in den folgenden Abschnitten dieser Darstellung aber der durchgehende und fortwährende Widerstreit der beiden Auffassungen nicht überall scharf und bestimmt hervorgehoben ist, so ist das geschehen in dem Bewusstsein, dass der Historiker nicht das Recht hat, die Factoren und treibenden Ideen in einer Entwickelung klarer an's Licht zu stellen, als sie in dieser Entwickelung selbst sichtbar sind. Er muss die Unklarheiten und Complicationen respectiren, wie sie ihm entgegentreten. Zu einer deutlichen Einsicht in die Verschiedenheit der beiden Auffassungen ist es aber im kirchlichen Alterthum höchst selten gekommen, da ihre Berührungspunkte nicht übersehen worden sind, und da gewisse Stücke der eschatologischen Auffassung niemals in der Kirche verdrängt oder umgedeutet werden konnten. Sehr klar hat Göthe (Dichtung und Wahrheit II, 8; Werke Bd. 21 S. 111 f. der Hempel'schen Ausgabe) hier gesehen: „Die christliche Religion schwankt zwischen ihrem eigenen Historisch-Positiven und einem reinen Deismus, der, auf Sittlichkeit gegründet, wiederum die Moral begründen soll. Die Verschiedenheit der Charaktere und Denkweisen zeigt sich hier in unendlichen Abstufungen, besonders da noch ein Hauptunterschied mit einwirkt, indem die Frage entsteht, wie viel Antheil die Vernunft, wie viel die Empfindung an solchen Ueberzeugungen haben könne und dürfe"; s. auch das unmittelbar Folgende.

2. Der Ursprung einer Reihe der wichtigsten christlichen Ideen ist uns dunkel und wird aller Wahrscheinlichkeit niemals aufgehellt werden. Lässt sich auch ein Theil jener Ideen in den Briefen des Apostels Paulus nachweisen, so muss doch nicht selten die Frage, ob er sie vorgefunden oder selbständig ausgeprägt hat, unbeantwortet bleiben und demgemäss auch die andere, ob sie ihre Verbreitung und Einbürgerung in der Christenheit lediglich der Wirksamkeit des Paulus verdankt haben oder nicht. Welches ist die ursprüngliche Auffassung von der Taufe gewesen, hat Paulus die seinige selbständig ausgebildet, welche Bedeutung hat dieselbe in der Folgezeit gehabt? Wann und wo ist die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes aufgekommen und wie hat sie sich in der Christenheit durchgesetzt? In welcher Weise haben sich neben dem Lehr-

begriff des Paulus Anschauungen über den Heilswerth des Todes Christi ausgebildet? Wann und wie hat sich der Glaube an die Geburt Jesu aus der Jungfrau in der Christenheit durchgesetzt? Wer hat zuerst die Christenheit als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ von der Judenschaft unterschieden und wie ist der Begriff ἐκκλησία zum solennen geworden? Auf alle diese Fragen und viele gleich wichtige giebt es keine Antwort. Das grösste Problem aber bietet die Christologie, und zwar nicht in ihren einzelnen lehrhaft ausgeprägten Zügen — diese lassen sich fast überall geschichtlich erklären —, sondern in ihrem tiefsten Grunde, wie sie von Paulus als Princip eines neuen Lebens verkündigt worden ist (II Cor. 5, 17), und wie sie bei vielen Anderen neben ihm Ausdruck einer persönlichen Verbindung mit dem erhöhten Jesus gewesen ist (s. die Apok. Joh. 2. 3). Aber dieses Problem existirt nur für den Historiker, der die Dinge von Aussen betrachtet oder sachliche Nachweise sucht. Hinter dem Evangelium und in demselben steht die Person Jesu Christi. Diese hat die Gemüther bezwungen, so dass sie sich ihr zu eigen gaben. In wie unsicheren und unbeholfenen Zügen die Theologie das zu beschreiben suchte, was Sinn und Gemüth erfasst hatten — sie zeugt doch von einem neuen Leben, welches wie alles höhere Leben an einer Person entzündet war und nur im Zusammenschluss mit ihr sich erhielt. „Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht, Christus.“ „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir.“ Diese Ueberzeugungen sind keine Dogmen und haben keine Geschichte; sie werden auch einzig so fortgepflanzt, wie Paulus das Gal. 1, 15. 16 bezeugt hat.

3. Für die Legitimirung der späteren Entwickelung des Christenthums zu einem System von Lehren ist es von höchster Bedeutung geworden, dass das Urchristenthum einen Apostel besessen hat, welcher Theologe gewesen ist, und dass die Briefe desselben in den Kanon Aufnahme gefunden haben. Dass die Lehre von Christus das Hauptstück im Christenthum geworden ist, ist allerdings nicht der Erfolg der Predigt des Paulus, sondern liegt in dem Bekenntniss, dass Jesus der Christ sei, begründet. Auch für die Umgestaltung des Evangeliums zu der katholischen Glaubenslehre ist die Theologie des Paulus nicht hervorragend massgebend gewesen, wenn auch die eingehende Beschäftigung der ältesten heidenchristlichen Theologen (der Gnostiker) und ihrer späteren Gegner mit den paulinischen Briefen unverkennbar ist. Aber darin liegt die entscheidende Bedeutung dieser Theologie, dass dieselbe in der Folgezeit, wenn man sich bestrebte, das ursprüngliche Christenthum zu ermitteln, in der

Regel die Grenze und das Fundamentum gebildet hat — ebenso wie die Herrnworte selbst —, weil die sie bezeugenden Briefe in dem Kanon des N. T.'s standen. Da diese Theologie nun speculative und apologetische Momente umfasste, da sie als ein System gedacht werden kann, da sie eine Theorie der Geschichte und eine bestimmte Auffassung vom A. T. enthält, da sie sich endlich aus objectiven und subjectiv-ethischen Erwägungen zusammensetzt und die realistischen Elemente einer Volksreligion (Zorn Gottes, Opfer, Versöhnung, Herrlichkeitsreich) nicht weniger einschliesst, wie tiefe psychologische Erkenntnisse und die höchste Werthschätzung geistiger Güter, so schien die katholische Glaubenslehre, wie sie sich im Laufe der Zeit gebildet hatte, mindestens in ihren Grundzügen ihr verwandt, ja von ihr gefordert. Zur Constatirung der tiefliegenden Unterschiede, vor Allem zur Erkenntniss, dass es sich dort und hier doch um wesentlich anders bedingte Elemente handelt, dass auch die Methodik eine andere ist, und dass, kurz gesagt, die paulinische Theologie weder mit dem ursprünglichen Evangelium, noch viel weniger mit irgend einer späteren Glaubenslehre identisch ist, gehört so viel historisches Urtheil und so viel guter Wille, sich durch den Kanon des N. T.'s bei der Untersuchung nicht beirren zu lassen[1], dass in absehbarer Zeit auf eine Aenderung der herrschenden Vorstellungen nicht gehofft werden kann. Uebrigens hat die kritische Theologie die Einsicht in den grossen Abstand, der zwischen der paulinischen und der katholischen Theologie liegt, erschwert, sofern sie bisher einseitig den Gegensatz des Paulinismus und des „Judenchristenthums" hervorgehoben hat. Dem gegenüber ist die freilich auch sehr einseitige Bemerkung Havet's (Le Christianisme T. IV. p. 216) immerhin lehrreich: „Quand on vient de relire Paul, on ne peut méconnaître le caractère élevé de son oeuvre. Je dirai, en un mot, qu'il a agrandi dans une proportion extraordinaire l'attrait que le judaïsme exerçait sur le monde ancien." Das ist doch nur sehr allmählich und in bestimmten engen Grenzen der Fall gewesen. Unstreitig sind die bedeutendsten und tiefsten Schriften im N. T. die-

[1] Gemeint ist hier die naheliegende Gefahr, die einzelnen Bestandtheile des Kanons auch für die geschichtliche Untersuchung als Bestandtheile zu nehmen, d. h. nach Massgabe der einen Schrift die andere zu erklären und so eine künstliche Einheit zu schaffen. Der Inhalt z. B. eines beliebigen Paulusbriefs wird sich sehr verschieden darstellen, wenn man ihn für sich und unter den Verhältnissen, in denen er geschrieben ist, betrachtet, oder wenn man ihn als Bestandtheil einer Sammlung in's Auge fasst, deren Einheit man voraussetzt.

jenigen, in welchen das Judenthum als Religion verstanden, aber dasselbe geistig überwunden und ihm das Evangelium als eine neue Religion übergeordnet ist (paulinische Briefe, Hebräerbrief, Johannes-Evgl. und -Brief). In diesen Schriften tritt eine neue, erhabene Welt religiöser Empfindungen, Anschauungen und Urtheile zu Tage, in welche den Christen der folgenden Jahrhunderte nur spärliche Blicke vergönnt gewesen sind. Das Urtheil, dass das N. T. in seinem ganzen Umfange eine einzigartige Litteratur umfasse, ist strenggenommen nicht haltbar; aber richtig ist, dass zwischen seinen wichtigsten Bestandtheilen und der Litteratur der nächsten Folgezeit eine tiefe Kluft befestigt ist.

Aber speciell der Paulinismus hat noch eine unermessliche und segensreiche Wirkung für den gesammten Verlauf der Dogmengeschichte gehabt. Er hätte sie nicht haben können, wenn die paulinischen Briefe nicht eine Stelle im Kanon gefunden hätten. Der Paulinismus ist eine religiöse und christocentrische Doctrin, so innerlich und so kräftig, wie keine zweite je in der Kirche aufgetreten ist. Er steht allem blossen Moralismus, aller Werkgerechtigkeit, allem religiösen Ceremonienwesen, allem Christenthum ohne Christus auf's schärfste entgegen. So ist er zum Gewissen der Kirche geworden, bis die katholische Kirche im Jansenismus dieses ihr Gewissen ertödtet hat. „Die paulinischen Reactionen bezeichnen die kritischen Epochen der Theologie und Kirche“[1]. Man könnte Dogmengeschichte schreiben als Geschichte der paulinischen Reactionen in der Kirche und würde damit alle Wendepunkte der Geschichte treffen. Marcion nach den apostolischen Vätern, Irenäus, Clemens und Origenes nach den Apologeten, Augustin nach den Vätern der griechischen Kirche[2], die grossen Reformer des Mittelalters von Agobard bis Wessel im Schosse der mittelalterlichen Kirche, Luther nach der Scholastik, der Jansenismus nach dem Tridentinum — es ist überall Paulus gewesen, der in diesen Männern die Reformationen bewirkt hat. Der Paulinismus hat sich als ein Ferment in der Dogmengeschichte bewährt, eine Basis ist er nie gewesen[3]. Wie er in Paulus selbst jene Bedeutung besessen hat (gegenüber dem Judenchristenthum), so hat er in derselben fortgewirkt durch die Geschichte.

[1] S. Bigg, The Platonists of Alex. p. 53. 283 f.

[2] Eine werthvolle Parallele zwischen Marcion und Augustin in Hinblick auf Paulus hat auch Reuter gezogen (August. Studien S. 492).

[3] Zur ausschliesslichen Basis hat ihn allerdings Marcion erheben wollen, ihn aber gründlich missverstanden.

Erster Theil:

Die Entstehung des kirchlichen Dogmas

oder

die Entstehung
der apostolisch-katholischen Glaubenslehre

und

des ersten wissenschaftlichen kirchlichen Lehrsystems.

Erstes Buch:

Die Vorbereitung.

Ἐὰν μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ
ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας.

I Cor. 4, 15.

Eine jede Idee tritt als ein fremder Gast in die Erscheinung, und wie sie sich zu realisiren beginnt, ist sie kaum von Phantasie und Phantasterei zu unterscheiden.

Goethe, Sprüche in Prosa 566.

Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung.

Das erste Jahrhundert des Bestehens heidenchristlicher Gemeinden ist namentlich durch folgende Momente charakterisirt:

1. durch das rapide Zurücktreten des Judenchristenthums [1];

2. durch die enthusiastische Art der religiösen Stimmung und die Kräftigkeit der eschatologischen Hoffnungen [2];

3. durch das energische Bestreben, die Sittengebote Christi zu erfüllen und die heilige Gemeinde Gottes auf Erden in der Liebe zu Gott und den Brüdern wirklich darzustellen [3];

4. durch den Mangel einer festen Lehrform in Bezug auf die begriffliche Darlegung des Glaubens und dem entsprechend durch die Mannigfaltigkeit und Freiheit der christlichen Verkündigung auf dem Grunde deutbarer Formeln und einer stets bereicherten Ueberlieferung;

5. durch das Fehlen einer festumgrenzten, in ihrer Anwendung sicheren, äusseren Autorität in den Gemeinden und dem entsprechend durch die Selbständigkeit und Freiheit der einzelnen Christen in Bezug auf die Ausprägung der Glaubensvorstellungen, -erkenntnisse und -hoffnungen [4];

[1] Schon um d. J. 100 muss diese Thatsache offenbar gewesen sein. Ein directes Zeugniss erst bei Justin (Apol. I, 53).

[2] Jeder Einzelne war sich als Christ bewusst oder sollte es wenigstens sein, das πνεῦμα θεοῦ empfangen zu haben (das schliesst indess geistliche Rangstufen nicht aus). Eine besondere Eigenthümlichkeit der enthusiastischen Art der religiösen Stimmung ist es, dass sie Reflexionen darüber nicht aufkommen lässt, ob der Glaube, in welchem man lebt, auch authentisch sei. — Die Hoffnung auf das nahe Weltende und das herrliche Reich Christi bestimmte noch die Gemüther; doch wurden Mahnungen gegenüber theoretischer und praktischer Skepsis in steigendem Masse nothwendig.

[3] Das Bewusstsein, dass die christliche Gemeinde vor Allem ein Bund zu einem heiligen Leben sei, war kräftig ausgeprägt, nicht weniger das Bewusstsein von der Verpflichtung, einander zu helfen und alle von Gott geschenkten Güter in den Dienst des Nächsten zu stellen.

[4] Die Autoritäten, welche vorhanden waren (A. T., Herrnsprüche, Apostel-

6. durch das Fehlen einer festen, politischen Verbindung der einzelnen Gemeinden unter einander, während das Bewusstsein von der Einheit der heiligen Kirche Christi, welche den heiligen Geist in ihrer Mitte hat, stark ausgeprägt gewesen ist [1];

7. durch eine ganz eigenartige Schriftstellerei, in welcher Thatsachen für die Vergangenheit und Zukunft geschaffen wurden, und welche den sonst giltigen litterarischen Regeln und Formen nicht unterlag und mit den höchsten Ansprüchen auftrat [2];

8. durch die Reproduction einzelner Sprüche und Ausführungen apostolischer Lehrer bei unsicherem Verständniss für dieselben [3]; endlich

9. durch das Aufkommen von Richtungen, welche den unvermeidlichen Process der Verschmelzung des Evangeliums mit den geistigen und religiösen Interessen der Zeit, mit dem Hellenischen, in jeder Hinsicht zu beschleunigen trachteten, sowie durch Unternehmungen, das Evangelium von seinen Ursprüngen abzulösen und demselben ganz fremde Voraussetzungen unterzuschieben. Zu Letzterem gehört vor allem die (hellenische) Vorstellung, dass die Erkenntniss nicht eine (charismatische) Zugabe zu dem Glauben resp. eine Entfaltung desselben neben

wort), brauchten nicht nothwendig berücksichtigt zu werden; denn der Geist gab auch neue Offenbarungen. Die Geltung jener Autoritäten stand also nur in thesi fest, in praxi konnten sie völlig zurücktreten (vgl. vor Allem den Hirten des Hermas).

[1] Zahn (Ignatius v. A. S. VII) bemerkt: „Die geschichtliche Aufgabe auf dem Gebiete, dessen Erforschung auf die Schriften der sog. apostolischen Väter als Hauptquellen angewiesen ist, erkenne ich nicht darin, in irgend welchem Sinne des Ausdrucks die Entstehung der „allgemeinen Kirche" zu erklären; denn diese bestand vor Clemens und Hermas, vor Ignatius und Polykarp. Einer erklärenden Antwort bedarf aber die Frage, wodurch in den Gemeinden der nachapostolischen Zeit das durch die äusseren Umstände so wenig begünstigte Bewusstsein von der „allgemeinen Kirche" sich ungebrochen erhalten hat". Diese Formulirung verdunkelt zum mindesten das Problem, welches hier vorliegt, da sie die Wandelungen nicht berücksichtigt, welche der Begriff „allgemeine Kirche" — er ist übrigens vor Ignatius dem Wortlaut nach nicht nachweisbar — bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts erlebt hat. Sofern die „allgemeine Kirche" als eine irdische, an einer Lehre oder an politischen Formen erkennbare Grösse vorgestellt ist, ist die Frage nach der Entstehung dieses Begriffs nicht nur gestattet, sondern muss vielmehr als eine der wichtigsten Fragen gelten.

[2] S. die bedeutende Abhandlung von Overbeck: „Ueber die Anfänge der patrist. Litteratur" (Histor. Ztschr. N. F. Bd. XII. S. 417—472). Die christliche Urlitteratur giebt sich in der Regel als inspirirte Schriftstellerei.

[3] Schriften von Männern der apostolischen Zeit und der nächsten Folgezeit erhielten z. Th. eine weite Verbreitung und gewannen in einzelnen, allerdings häufig unrichtig verstandenen, Ausführungen Einfluss.

anderen ist, sondern dass sie mit dem Wesen des Glaubens selbst zusammenfällt [1].

Die Quellen für dieses Jahrhundert sind spärlich, da nicht viel geschrieben worden ist und die Folgezeit sich die Erhaltung eines grossen Theiles der schriftlichen Denkmäler aus dieser Epoche nicht angelegen sein liess. Doch besitzen wir immerhin eine bedeutende Anzahl von Schriften und wichtigen Fragmenten [2], und es ermöglichen ferner die Denkmäler des folgenden Zeitraums hier wichtige Rückschlüsse, da die Zustände des ersten Jahrhunderts sich keineswegs mit einem Schlage geändert, vielmehr sich wenigstens theilweise, namentlich in gewissen Landeskirchen und in abgelegenen Gemeinden, noch länger erhalten haben [3].

Zusatz: Die Grundzüge der Botschaft von Christus, des evangelischen Geschichtsstoffs, sind bereits in der ersten und zweiten Generation der Christgläubigen und auf palästinensischem Boden festgestellt worden. Aber es ist doch bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts auf heidenchristlichem Gebiet dieser Stoff mannigfach vermehrt, unter neuen Gesichtspunkten bearbeitet, in sehr verschiedener Ausprägung tradirt und von einzelnen Lehrern methodisch allegorisirt worden. Im Grossen und Ganzen scheint die evangelische Geschichte am Anfang des zweiten Jahrhunderts allerdings ihren Abschluss erhalten zu haben; aber im Einzelnen ist auch später noch — und nicht nur in gnostischen Kreisen — manches Neue producirt und Ueberliefertes umgestaltet oder ausgemerzt worden [4].

[1] Das hier Genannte ist von grösster Wichtigkeit; gedacht ist nicht bloss an die sog. Gnostiker. Die Grundlagen für die Hellenisirung des Evangeliums in der Kirche sind schon im ersten Jahrhundert (c. 50—150) gelegt worden.

[2] Man darf den Umfang, den die christliche Urlitteratur gehabt hat, nicht überschätzen. Was wirksam geworden ist, kennen wir höchst wahrscheinlich den Titeln nach nahezu vollständig, und der grössere Theil ist uns auch — durch sehr verschiedene Vermittelungen — erhalten. Ausgenommen ist allerdings die sog. gnostische Litteratur, von der wir nur wenige Reste besitzen.

[3] Es ist daher wichtig, auf die Provenienz der Urkunden zu achten, um so wichtiger, je jünger eine Urkunde ist. In der ältesten Zeit, in welcher die Geschichte der Kirche noch mehr eine einheitliche, und der Einfluss von aussen ein relativ geringerer gewesen ist, treten die Verschiedenheiten noch zurück. Doch kündigt sich im Clemensbrief schon der Geist Roms, im Barnabasbrief der Alexandriens, in den Ignatiusbriefen der des Orients an.

[4] Die Entstehungsgeschichte der vier kanonischen Evangelien, resp. die Vergleichung derselben, belehrt hierüber; sodann ist an die alten apokryphen Evangelien, an die Art, wie die sog. apostolischen Väter und Justin die evangelische Geschichte bezeugen und z. Th. selbständig wiedergeben, an das Ev. Marcion's, das Diatessaron Tatian's, die gnostischen Evv. u. s. w. zu erinnern.

Zweites Capitel: Das allen Christen Gemeinsame und die Auseinandersetzung mit dem Judenthum.

Bei der grossen Verschiedenheit derer, die sich im ersten Jahrhundert in die Kirche Gottes eingerechnet und nach Christus genannt haben [1], erscheint es auf den ersten Blick kaum möglich, Merkmale, die für alle oder doch für nahezu alle Gruppen giltig gewesen sind, aufzustellen. Dennoch ist für die grosse Mehrzahl ein Gemeinsames vorhanden gewesen, wie neben anderem auch die Thatsache beweist, dass die Ausscheidung des Gnosticismus allmählich erfolgt ist. Die Ueberzeugung, den höchsten Gott zu kennen, das Bewusstsein, ihm verantwortlich zu sein, das Vertrauen auf Jesus Christus, die Hoffnung auf ein ewiges Leben, die Erhebung über die Welt — diese Elemente bildeten die Grundstimmung. Im Einzelnen darf hier Folgendes genannt werden [2]:

1. das Evangelium ist die sichere, weil auf Offenbarung beruhende, Kundgebung des höchsten Gottes, deren gläubige Aufnahme das Heil (σωτηρία) verbürgt;

2. der wesentliche Inhalt dieser Kundgebung ist (neben der Offenbarung resp. Versicherung der Einzigkeit und Geistigkeit Gottes) [3] erstlich die Botschaft von der Auferstehung und dem ewigen Leben (ἀνάστασις, ζωὴ αἰώνιος), sodann die Predigt von der sittlichen Reinheit und Enthaltung (ἐγκράτεια) auf Grund der Busse zu Gott (μετάνοια) und einer einmal gewährten Entsühnung (Taufe) in Hinblick auf die Vergeltung des Bösen und des Guten [4];

[1] S. darüber Celsus bei Orig. III, 10 ff. und V, 59 ff.

[2] Für einige, verhältnissmäsig unbedeutende, gnostische Gruppen gelten die im Texte aufgeführten Merkmale allerdings nicht, wohl aber für die grosse Mehrzahl derselben und für Marcion.

[3] Auch die meisten gnostischen Schulen kennen nur einen Gott und legen auf die Erkenntniss der Einheit, Ueberweltlichkeit und Geistigkeit desselben allen Nachdruck. Die Aeonen, der Demiurg, der Gott der Materie reichen an diesen Gott nicht heran, ob sie schon Götter genannt werden; s. das Zeugniss des Hippolyt c. Noët 11: καὶ γὰρ πάντες ἀπεκλείσθησαν εἰς τοῦτο ἄκοντες εἰπεῖν, ὅτι τὸ πᾶν εἰς ἕνα ἀνατρέχει· εἰ οὖν τὰ πάντα εἰς ἕνα ἀνατρέχει καὶ κατὰ Οὐαλεντῖνον καὶ κατὰ Μαρκίωνα, Κήρινθόν τε καὶ πᾶσαν τὴν ἐκείνων φλυαρίαν, καὶ ἄκοντες εἰς τοῦτο περιέπεσαν, ἵνα τὸν ἕνα ὁμολογήσωσιν αἴτιον τῶν πάντων· οὕτως οὖν συντρέχουσιν καὶ αὐτοὶ μὴ θέλοντες τῇ ἀληθείᾳ ἕνα θεὸν λέγειν ποιήσαντα ὡς ἠθέλησεν.

[4] Die „Enthaltung“ galt als die von Gott gesetzte Bedingung der Auferstehung und des ewigen Lebens. Die sichere Hoffnung auf diese war für Viele,

3. Vermittelt ist diese Kundgebung durch Jesus Christus, welcher der „in dieser letzten Zeit“ von Gott gesandte Heiland (σωτήρ) ist und mit Gott selbst in einer besonderen Verbindung gestanden hat. Er hat die wahre und volle Erkenntniss Gottes, sowie das Geschenk der Unsterblichkeit gebracht und ist eben darum der Erlöser, auf den man das gläubige Vertrauen zu richten hat. Er ist aber ferner durch Wort und Wandel das höchste Vorbild aller sittlichen Tugend, somit in seiner Person das „Gesetz“ für das vollkommene Leben, dazu von Gott bestimmter Gesetzgeber und Richter[1];

4. die „Enthaltung“ schliesst den Verzicht auf die Güter dieser Weltzeit und die Loslösung von der gemeinen Welt als höchste Aufgabe in sich; denn der Christ ist nicht ein Bürger, sondern ein Fremdling auf der Erde und erwartet den bevorstehenden Untergang derselben[2];

5. die Botschaft, welche Christus von Gott empfangen hat, hat er erwählten Männern zur Verkündigung übertragen, den Aposteln resp. einem Apostel; in ihrer Predigt stellt sich somit die Predigt Christi selbst dar; aber ausserdem waltet in den Christen („den Heiligen“) der Geist Gottes; er beschenkt sie mit besonderen Gaben und er erweckt vor Allem unter ihnen fort und fort Propheten und geistliche Lehrer, welche Offenbarungen und Mittheilungen zur Erbauung der Anderen erhalten;

6. die christliche Gottesverehrung ist ein Dienst Gottes im Geist und in der Wahrheit und besitzt daher keine gesetzlichen Ceremonien und statutarischen Regeln. Die heiligen Handlungen und Weihen, die mit dem Cultus verbunden sind, haben ihren Werth darin, dass geistige Güter mitgetheilt werden;

7. Alles, was Jesus Christus gebracht hat, lässt sich als γνῶσις und ζωή zusammenfassen oder auch als die Erkenntniss des unsterblichen Lebens; die vollkommene Erkenntniss zu besitzen, war in weiten Kreisen ein Ausdruck für die Summa des Evangeliums[3];

wenn nicht für die Mehrzahl, im Zusammenhang mit der nun fest versicherten Idee der Vergeltung des Bösen und des Guten die ganze Summe der Religion.

[1] Auch wo man die richterlichen Eigenschaften von Gott (Christus) als unpassende abtrennte, fasste man Christus doch als die kritische Erscheinung, durch welche Jeder in den Zustand gesetzt wird, der ihm gebührt.

[2] Nachdem Celsus (Orig. c. Cels. V, 59 sq.) auf die vielen sich gegenseitig erbittert bekämpfenden christlichen Parteien hingewiesen, bemerkt er (V, 64), dass, so sehr sie auch von einander abweichen und sich bestreiten, man doch von allen die Versicherung hören könne: „Mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt“.

[3] Sehr aufklärend hat hierüber Heinrici gehandelt in seinem Commentar

8. die durch das Geschlecht, das Alter, den Stand, die Nationalität und die weltliche Bildung zwischen den Menschen gezogenen Schranken kommen für die Christen als Christen nicht weiter in Betracht, wohl aber muss die christliche Gemeinde als eine auf göttlicher Auswahl beruhende Gemeinschaft aufgefasst werden; über die Begründung solcher Auswahl waren die Meinungen getheilt;

9. da das Christenthum die allein wahre Religion ist und da es keine nationale Religion ist, sondern irgendwie der ganzen Menschheit resp. ihrem Kerne gilt, so folgt, dass es mit dem jüdischen Volke und dessen derzeitigem Cultus Nichts gemein haben kann. Das jüdische Volk, in welchem Jesus Christus aufgetreten ist, hat mindestens zur Zeit kein besonderes Verhältniss zu dem Gott, dessen Offenbarer Jesus gewesen ist; ob es früher ein solches besessen hat, ist zweifelhaft; gewiss aber ist, dass es jetzt von Gott verworfen ist, und dass alle Gottesoffenbarungen, sofern solche vor Christus überhaupt stattgefunden haben, lediglich auf die Berufung „des neuen Volkes" abzielten und die Offenbarung Gottes durch seinen Sohn in irgend welcher Weise vorbereiten sollten[1].

zu den Korinthierbriefen, s. besonders (Bd. II S. 557 ff.) die Schilderung des Christenthums der Korinthier. „Worauf gründete die Gemeinde ihren christlichen Charakter? Sie glaubte an einen Gott, der durch Christus ihr sich kund gegeben hatte, ohne die Wirklichkeit des Götterheeres der Heidenwelt zu leugnen (I 8, 6). Sie hoffte auf Unsterblichkeit, ohne sich über das Wesen des christlichen Auferstehungsglaubens klar zu sein (I 15). Sie zweifelte nicht an der Vergeltung des Bösen und des Guten (I 4, 5. II 5, 10. 11, 15. Rom. 2, 4), ohne den Werth der verdienstlosen Selbstverleugnung um sachlicher Zwecke willen zu verstehen. Sie war bestrebt, das Evangelium als eine neue Weisheitslehre über Irdisches und Ueberirdisches auszunutzen, welche zur vollendeten, best begründeten Erkenntniss führte (I 1, 21 f. 8, 1). Sie rühmte sich absonderlicher Wirkungen des göttlichen Geistes, die für sich dunkel und undurchsichtig und desshalb unfruchtbar blieben (I, 14), während sie schnell bereit war, das Wort vom Kreuz, wie es Paulus verkündigt hatte, als unklar bei Seite zu stellen (II 4, 1 f.). Die Hoffnung aber auf die nahe Parusie und die Vollendung aller Dinge bewies keine die Verhältnisse sittlich umgestaltende Kraft. Damit gewinnen wir die Umrisse einer Ueberzeugung, welche in den weitesten Kreisen des römischen Weltreiches verbreitet war." Naturam si expellas furca, tamen usque recurret.

[1] In der Loslösung des Christenthums von dem empirischen Judenthum treffen nahezu alle heidenchristlichen Gruppen, welche wir kennen, zusammen; die „gnostischen" rechnen aber das A. T. in das Judenthum ein, während der grössere Theil der Christen dies nicht that. Jene Loslösung erschien eben durch den Anspruch des Christenthums, die einzige wahre, absolute und desshalb von Anfang an vorgesehene, also älteste Religion zu sein, gefordert. Die verschiedenen Beurtheilungen des A. T.'s in den gnostischen Kreisen haben ihre genauen Parallelen an den verschiedenen Beurtheilungen des Judenthums bei den übrigen

Drittes Capitel: Der Gemeinglaube und die Anfänge der Erkenntniss in dem zum Katholicismus sich entwickelnden Heidenchristenthum[1].

1. Die Gemeinden und die Kirche.

Sowohl dem Umfange als der Bedeutung nach bildeten den Stamm der Christenheit die in geordneten Gemeinden stehenden

Christen; man vgl. z. B. in dieser Hinsicht die im Barnabasbrief vorgetragene Auffassung mit den Ansichten Marcion's und Justin mit Valentin. Das Nähere über die Loslösung der Heidenchristen von der Synagoge, welche durch die innere Entwickelung des Judenthums selbst vorbereitet und durch die fundamentale Thatsache, dass der von seinem Volke gekreuzigte und verworfene Messias von den Nichtjuden als der Heiland anerkannt wurde, gefordert war, kann im Rahmen der Dogmengeschichte nicht gegeben werden; doch s. Cap. 3. 4. 6. Die Abkehr vom Judenthum ist andererseits auch die Folge des Masses von Gemeinsamen, welches man mit demselben — selbst in gnostischen Kreisen — besass. Das Christenthum ist im Reiche in die jüdische Propaganda eingetreten. Durch die Predigt von Jesus Christus, der das Geschenk des ewigen Lebens gebracht, die volle Erkenntniss Gottes vermittelt und in dieser Endzeit sich eine Gemeinde gesammelt hat, verwandelten sich die unfertigen und halbbürtigen Schöpfungen der jüdischen Propaganda im Reiche in selbständige, anziehungskräftige, den Synagogen weit überlegene Bildungen, die sich naturgemäss sehr bald gegen eben diese mit aller Schärfe richten mussten.

[1] Die in diesem Capitel gegebenen Ausführungen bedürfen besonderer Nachsicht, zumal da die Auswahl in dem reichen und bunten Stoff — man vgl. nur die sog. apost. Väter —, die Betonung dieser, die Zurückschiebung jener Elemente hier nicht gerechtfertigt werden kann. Auch ist es im Rahmen einer verkürzten Darstellung nicht möglich, jene Elasticität und jene Schwingungen der Vorstellungen und Gedanken zum Ausdruck zu bringen, welche den Christen der ältesten Zeit noch eigenthümlich gewesen sind. Wohl gab es, wie das Folgende zeigen wird, einen in mancher Hinsicht festen Complex der Ueberlieferung, aber derselbe Complex stand noch unter der Herrschaft einer enthusiastischen Phantasie, so dass, was in dem einen Momente noch fest schien, in dem nächsten bereits zerrinnt. Endlich ist darauf aufmerksam zu machen, dass, sobald von Anfängen der Erkenntniss die Rede ist, nicht mehr die Glieder der christlichen Gemeinden in ihrer Totalität, sondern nur Einzelne, die allerdings die Führer der Anderen waren, in Betracht kommen. Besässen wir aus der Zeit der apostolischen Väter nur solche Schriftstücke wie den I Clemens- und den Polykarpbrief, so wäre es verhältnissmässig leicht, eine durchsichtige Entwickelungsgeschichte, welche den Paulinismus mit der altkatholischen Theologie (Irenäus) verbindet, zu zeichnen und den hergebrachten Vorstellungen Recht zu geben. Allein neben jenen beiden Briefen, welche die klassischen Denkmäler der vermittelnden Tradition sind, steht eine grosse Anzahl von Schriftstücken, die uns zeigen, wie mannigfaltig und complicirt die Entwickelung ge-

Bekenner des Evangeliums, welche das A. T. als die göttliche Offenbarungsurkunde anerkannten und die evangelische Ueberlieferung als eine öffentliche Botschaft für Alle schätzten und ohne Umdeutung rein und treu festhalten wollten [1]. Die Gemeinden standen unter sich in einem äusserlich losen, innerlich festen Zusammenhang, und jede Gemeinde sollte durch die Kräftigkeit des Glaubens, die Gewissheit der Hoffnung, die heilige Ordnung des Lebens sowie durch ungefärbte Liebe, Einigkeit und Frieden ein Abbild der heiligen Kirche Gottes sein; sie sollte ferner durch die Reinheit des Wandels und durch thatkräftigen Brudersinn den „Auswärtigen" d. h. der fremden Welt den Thatbeweis für die Vorzüglichkeit und Wahrheit des christlichen Glaubens liefern [2]. Die Hoffnung, dass der Herr

wesen ist; sie belehren uns auch, dass wir in der Interpretation der den paulinischen Briefen näher stehenden nachapostolischen Urkunden sehr behutsam sein und die Abschnitte und Gedanken in ihnen besonders beachten müssen, welche sie vom Paulinismus unterscheiden. Uebrigens ist es höchst wichtig, dass jene beiden Briefe aus Rom, resp. Kleinasien, stammen; denn dort ist das embryonale Stadium der altkatholischen Lehre zu suchen. Zahlreiche feine Fäden in Grundvorstellungen und einzelnen Anschauungen laufen aus der kleinasiatischen Theologie der nachapostolischen Zeit in die altkatholische Theologie hinüber.

[1] Dass es noch bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts und länger Christen gegeben hat, welche — aus verschiedenen Gründen — ausserhalb der Gemeindeverbände standen resp. nur ein loses, zeitweiliges Verhältniss zu ihnen haben wollten, zeigt der Hebräerbrief (10, 25), der Barnabasbrief (4, 10), der Hirte (z. B. Sim. IX, 26, 3), namentlich aber die Ignatiusbriefe und noch spätere Urkunden. Die Ermahnung: „ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος" (s. meine Note z. Διδ. 16, 2) zieht sich durch die meisten Schriften der nachapostolischen und vorkatholischen Zeit. Neue Lehren wurden durch wandernde Christen verschleppt, die selbst häufig einer Gemeinde nicht angehört haben mögen und die Gemeindeordnungen, die sie vorfanden, nicht respectirten, sondern Conventikel zu bilden suchten. Erinnert man sich, wie Griechen und Römer gewohnt waren, in einen Mysteriencult sich einweihen zu lassen, eine Zeit lang die religiösen Uebungen mitzumachen, um dann, im Bewusstsein den Nutzen davon getragen zu haben, nicht oder nur selten wiederzukehren, so wird man sich nicht wundern, dass die Forderung, dauernd sich einer christlichen Gemeinde einzugliedern, bei Vielen auf Widerstand gestossen ist. Die Ausführungen des Hermas sind hier besonders lehrreich.

[2] „Corpus sumus", sagt Tertullian zu einer Zeit, wo diese Beschreibung bereits anachronistisch geworden war, „de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere" (Apol. 39). Für die ältere Zeit besteht sie zu Recht. Eine Conföderation mit politischen Formen fehlte noch; um so ausgeprägter war das Bewusstsein, einer Gemeinde anzugehören und einen Bruderbund (ἀδελφότης) zu bilden; s. vor Allem I Clem. ad Cor. u. die Διδαχή (9—15). Die Schilderung einer vollkommenen Christengemeinde I Clem. 1. 2. Ueber die Selbständigkeit jeder einzelnen Gemeinde belehren namentlich die Ignatiusbriefe, über die Pflicht, fremden Gemeinden mit Rath und That beizustehen und die reisenden Brüder

demnächst erscheinen, die zerstreuten Gläubigen in sein Reich sammeln und die Bösen bestrafen, die Guten belohnen werde, bestimmte diese Gemeinden im Glauben und Leben. In der jüngst entdeckten Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων tritt uns der Interessenkreis der noch nicht philosophisch beeinflussten Gemeinden sehr deutlich entgegen.

Die Kirche, d. h. die Gesammtheit aller Gläubigen, bestimmt, in das Reich Gottes aufgenommen zu werden (Διδαχή 9. 10), ist, weil sie von dem heiligen Geist zusammengeführt und erhalten wird, die heilige Kirche (Hermas). Sie ist die eine Kirche, nicht weil sie äusserlich diese Einheit darstellt — auf Erden sind vielmehr die Glieder der Kirche in der Zerstreuung —, sondern weil sie in dem Reiche Christi zu einer Einheit gebracht werden wird, weil sie von demselben Geiste regiert wird und in der gemeinsamen Beziehung auf ein gemeinsames Ideal und eine gemeinsame Hoffnung innerlich verbunden ist. Auf ihren Ursprung gesehen ist die Kirche die Zahl der von Gott Erwählten (I Clemens), das wahre Israel (Clemens, Barnabas, Ignatius), ja noch mehr: der letzte Zweckgedanke Gottes; denn um ihretwillen ist die Welt geschaffen (Hermas). Im Anschluss an diesen Glaubenssatz finden sich in der ältesten Zeit bereits verschiedene Speculationen über die Kirche: sie ist ein himmlischer Aeon; sie ist älter als die Welt; sie ist als Genossin des himmlischen Christus von Gott im Anfang der Dinge geschaffen worden (Hermas, II Clemens, Papias); ihre Glieder bilden das neue Volk, welches eigentlich das älteste Volk ist; sie ist der λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν (Valentin bei Clemens, Strom. VI, 6, 52), das Volk, welches Gott „in dem Geliebten" bereitet hat (Barn. 3, 6) u. s. w. Die Schöpfung Gottes, die Kirche, wie sie vorweltlicher, himmlischer Natur ist, wird auch erst in dem Aeon der Zukunft, in dem Aeon des Reiches Christi, wieder zu ihrem wahren Wesen gelangen. Der Gedanke eines himmlischen Ursprungs

zu unterstützen I Clem. und Διδαχή. Wie jeder Christ ein πάροικος ist, so ist jede Gemeinde eine παροικοῦσα τὴν πόλιν (s. meine Note zu I Clem. inscr.), aber sie hat die Pflicht, der Welt ein Beispiel zu geben, und muss darüber wachen, „dass der Name nicht verlästert werde". Die Bedeutung des Socialen in den ältesten Christengemeinden ist in den neuesten Arbeiten über dieselben (Renan, Heinrici, Hatch) mit Recht kräftig hervorgehoben worden. Auch der Dogmenhistoriker hat sie zu betonen und das Fliessende der Glaubensvorstellungen der Bestimmtheit des Bewusstseins um die sittlichen Aufgaben entgegenzustellen. Ueber die ἀγάπη als das Haupterforderniss neben der πίστις s. I Clem. 47—50; Polyc. ep. 3; Διδ. 1 ff.; Ignat. ad Eph. 14. et al. ll. Die Liebe verlangt, dass ein Jeder „ζητεῖ τὸ κοινωφελὲς πᾶσιν καὶ μὴ τὸ ἑαυτοῦ" (I Clem. 48, 6 cum parall.; Διδ. 16, 3; Barn. 4, 10; Ignatius).

und eines himmlischen Zieles der Kirche war also ein wesentlicher, so verschieden und schwankend diese Speculationen auch waren. Demgemäss sind auch die Paränesen, sofern sie auf die Kirche reflectiren, stets von dem Gedanken des Contrastes des Reiches der Welt und des Reiches Christi beherrscht gewesen. Wer dagegen Erkenntnisse für die Gegenwart mittheilte, Lebensregeln vorschrieb, Conflicte zu beseitigen sich bemühte, der berief sich nicht auf die Eigenart der Kirche. Es lehrt aber die blosse Thatsache, dass man in der Christenheit nahezu von Anfang an nicht nur über Gott und Christus, sondern auch über die Kirche reflectirt und speculirt hat, wie kräftig das Bewusstsein der Christen, ein neues Volk, nämlich das Volk Gottes zu sein, ausgeprägt war. Diese Speculationen der ältesten heidenchristlichen Zeit über Christus und die Kirche als unzertrennliche Correlatbegriffe sind von höchstem Belang; denn sie haben schlechterdings nichts Hellenisches an sich, stammen vielmehr aus apostolischer Ueberlieferung. Aber die Combination ist eben desshalb verhältnissmässig sehr frühe in Wegfall gekommen resp. eindruckslos geworden. Schon die Apologeten machen keinen Gebrauch mehr von ihr, und die Gnostiker haben sie durch ihren Aeon „Kirche“ discreditirt. Erst Augustin ist zu ihr zurückgekehrt.

Welches Gewicht auf das Sittliche gelegt worden ist, zeigt Διδαχή c. 1—6 cum parall.; zugleich aber zeigt freilich dieser Abschnitt und die ihm so sehr verwandten Ausführungen in dem pseudophokylideischen Gedicht — welches christlichen Ursprungs ist — sowie in Sibyll. II. v. 56—148, welches Stück ebenfalls für christlich zu halten ist, und in manchen anderen gnomenartigen Abschnitten, dass in der eindrucksvollen Ausprägung und Zusammenfassung hoher sittlicher Gebote das Judenthum in der Diaspora der christlichen Propaganda vorangegangen und diese in die Arbeit jenes eingetreten ist. Durchweg sind nämlich diese Ausführungen von der ATlichen Spruchweisheit abhängig und haben namentlich mit den genuin griechischen Bestandtheilen des alex. Kanons, sowie mit philonischen Ermahnungen die grösste Verwandtschaft. Es stellt sich somit in diesen so zweckmässig zusammengestellten und von einem so erhabenen Geiste erfüllten Sittenregeln die höchste Blüthe sowohl der jüdischen als der griechischen Entwickelung dar. Der christliche Geist fand hier eine Gesinnung vor, die er als die seinige erkennen durfte. Dass dieselbe aber bereits in festen, pädagogisch zweckmässigen Formen ausgeprägt war, war von höchster Wichtigkeit. Damit erhielt das jugendliche Christenthum ein Geschenk von eminenter Bedeutung: es wurde ihm auf einem Gebiet, dem sitt-

lichen eine Arbeit erspart, die erfahrungsmässig immer erst in Menschenaltern geleistet werden kann — nämlich die Schöpfung einfacher, fester und eindrucksvoller Regeln. Hier reichten die Sprüche der Bergpredigt allein nicht aus. Wo man es im 2. Jahrh. versucht hat, sich auf diese allein zu stützen, und die jüdisch-griechische Erbschaft ablehnte, da kam man zu marcionitischen resp. zu enkratitischen Lehren[1].

2. Die Grundlagen des Glaubens.

Die Grundlagen des Glaubens, dessen verkürzte Gestalt einerseits das Bekenntniss zu dem einzigen wahren Gott (μόνος ἀληθινὸς θεός)[2] und zu Jesus (dem Herrn, dem Sohne Gottes, dem Heilande)[3], resp. auch zu dem h. Geiste, andererseits die Zuversicht auf das Reich Christi und die Auferstehung war, bildeten das A. T.[4] und die Ueberlieferungen von Jesus Christus (ἡ παράδοσις — ὁ παραδοθεὶς λόγος — ὁ κανὼν τῆς παραδόσεως — ἡ δοθεῖσα πίστις — τὸ κήρυγμα — τὰ διδάγματα τοῦ Χριστοῦ — ἡ διδαχή — τὰ μαθήματα)[5]. Die ATlichen Offenbarungen und Sprüche galten als auf Christus weisend, das

[1] Eine Untersuchung der jüdisch-griechisch-christlichen Gnomen- und Sittenregeln-Litteratur, anhebend bei der ATlichen Weisheitslehre einerseits und den stoischen Sammlungen andererseits, nun über die alexandrinischen und evangelischen Gnomen hinwegschreitend bis zur Διδαχή, den paulinischen „Haustafeln“, den Sibyllensprüchen, Phokylides, den neupythagoräischen Regeln und bis zu den Gnomen des räthselhaften Xystus (Sextus), ist eine noch ungelöste Aufgabe. Auch die Sittenregeln pharisäischer Rabbi's wären herbeizuziehen.

[2] Herm. Mand. I ist sogar lediglich das monotheistische Bekenntniss fixirt: πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας κτλ. S. Praedic. Petri bei Clem., Strom. VI, 6, 48; VI, 5, 39.

[3] Sehr lehrreich ist hier II Clem. ad Cor. 20, 5: τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ, πατρὶ τῆς ἀληθείας, τῷ ἐξαποστείλαντι ἡμῖν τὸν σωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας, δι' οὗ καὶ ἐφανέρωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωήν, αὐτῷ ἡ δόξα. Ueber den h. Geist s. unten S. 130.

[4] Es wird citirt als ἡ γραφή, τὰ βιβλία, resp. mit den Formeln: ὁ θεός (κύριος) λέγει, γέγραπται etc. Dazu: „Gesetz und Propheten“, „Gesetz, Propheten und Psalmen“, s. noch die Grundschrift der sechs ersten Bücher der App. Constit.

[5] S. die Stellensammlung in Patr. App. Opp. edid. Gebhardt etc. I, 2 p. 133. — Neben dem A. T. und den Ueberlieferungen von Jesus (Evangelien) schöpfte man auch aus den apokalyptischen Schriften der Juden, die als Schriften des Geistes galten. Daneben las man christliche, von Aposteln, Propheten oder Lehrern herrührende Briefe und Manifeste. Die Briefe des Paulus sind frühzeitig gesammelt worden und haben eine weite Verbreitung in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts erlangt; aber sie waren nicht heilige Schriften, ihre Autorität daher auch nicht unbedingt.

A. T. selbst — die durch die Propheten geredeten Gottesworte — als das Urevangelium des Heils, auf das neue Volk, welches doch das älteste ist, abzielend und ihm allein gehörig[1]. Die Auslegung des A. T.'s — dasselbe wurde natürlich in dem Umfang des alexandrinischen Bibelkanons gelesen — machte dasselbe zu einem christlichen Buch. Eine geschichtliche Betrachtung, der sich doch in irgend welchem Masse kein geborener Jude zu entziehen vermochte, kam nicht auf, und die Freiheit in der Deutung des A. T.'s — soweit es eine Methode gab, war es die alexandrinisch-jüdische — schritt selbst bis zu Correcturen an dem Buchstaben und zu Bereicherungen des Inhalts vor[2].

Die Ueberlieferungen von Christus, auf welche sich die Gemeinden stützten, waren doppelter Art. Erstlich waren es Herrnworte, meistens ethischen, aber auch eschatologischen Inhalts, die in unsicherer, wechselnder und erst allmählich sich fixirender Ausprägung für Normen galten — die διδάγματα τοῦ Χριστοῦ sind häufig geradezu die Sittengebote[3]; zweitens bildete eine knapp gefasste und mit Rücksicht auf die Weissagung zusammengestellte Verkündigung der Geschichte Jesu die Grundlage des Glaubens d. h. der Zuversicht auf die Heilsgüter[4]. Sehr frühe bereits hat man in den Gemeinden das Bekenntniss zu dem allmächtigen Vater-Gott, zu Christus als dem Herrn und Sohne Gottes (und zu dem h. Geist)[5] mit der kurzen Verkündigung der Geschichte Jesu verbunden und dabei hie und da ausdrücklich auf die Offenbarung Gottes (des Geistes) durch die Propheten hingewiesen[6]. Das so

[1] Barn. 5, 6: οἱ προφῆται, ἀπὸ τοῦ κυρίου ἔχοντες τὴν χάριν, εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν. Ignat. ad Magn. 8, 2.

[2] S. oben § 7 S. 99 f.

[3] S. meine Ausgabe der Διδαχὴ τ. ἀποστ., Prolegg. S. 32 ff., Rothe, De disciplina arcani origene. 1841.

[4] Das älteste Beispiel ist I Cor. 15, 1 f. (sehr anders I Tim. 3, 16, wo es sich bereits um τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον handelt); s. Patr. App. Opp. I, 2 p. 134 sq.

[5] Vater, Sohn und Geist: Paulus; Mt. 28, 19; I Clem. ad Cor. 58, 2 (s. 2, 1 f.; 42, 3; 46, 6); Διδαχή 7; Ignat., Eph. 9, 1; Magn. 13, 1. 2; Philad. inscr.; Mart. Polyc. 14, 1. 2; Justin, vv. ll.; Montan. ap. Didym., de trinit. 41, 1 etc.; Pseudoclem., de virg. I, 13. Doch ist noch — wie bei Paulus — die Weglassung des h. Geistes nicht ganz selten oder der h. Geist wird mit dem Christusgeist identifizirt; letzteres selbst bei solchen Schriftstellern, denen die Taufformel sehr wohl bekannt ist; s. Ignat. ad Magn. 15: κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

[6] Die Formeln lauten: „Gott, der durch die Propheten geredet hat" oder „der prophetische Geist" u. s. w.

gefasste Bekenntniss ist in dem ersten Jahrhundert (c. 50—150) nicht überall bereits auf einen fest bestimmten Ausdruck gebracht worden; vielmehr scheint in vielen Gemeinden eine über das Bekenntniss zu Vater, Sohn und Geist hinausgehende Formulirung nicht stattgefunden, die geschichtliche Verkündigung somit in freier Weise jenes Bekenntniss begleitet zu haben[1]. Aber in der römischen Gemeinde ist höchst wahrscheinlich noch vor der Mitte des 2. Jahrhunderts ein kurzes Bekenntniss streng formulirt worden[2], welches den Glauben an den Vater, Sohn und Geist zur Aussage brachte, die wichtigsten Thatsachen der Geschichte Jesu zusammenfasste und auch die h. Kirche sowie die beiden grossen im Christenthum geschenkten Heilsgüter (ἄφεσις ἁμαρτιῶν — σαρκὸς ἀνάστασις) erwähnte[3]. Mochte man aber nun das Kerygma in einer irgendwie fixirten Gestalt oder in freien Formen tradiren — als die dasselbe ver-

[1] Für die ägyptischen Kirchen z. B. darf man das als sicher annehmen; noch Clemens Alex. kennt kein „Symbol".

[2] Auch in der kleinasiatischen (smyrnäischen); denn durch eine Combination von Polyc. ep. c. 2 mit c. 7 lässt sich erweisen, dass der παραδοθεὶς λόγος in Smyrna etwas dem römischen Symbol Aehnliches gewesen sein muss (s. Lightfoot z. d. St.). Doch s. wie bei Polykarp das Sittliche gleich an das Dogmatische angeheftet ist. Das erinnert an die Διδαχή und hat seine Parallele sogar noch in der ersten Homilie des Aphraates.

[3] S. Caspari, Quellen z. Gesch. des Taufsymbols III, S. 3 ff. und Patr. App. Opp. I, 2 p. 115—142. Das alte römische Symbol lautete: Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ (über dieses Wort s. den Excurs von Westcott in s. Comm. z. 1. Johannesbrief), τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν. ἀμήν. Zur richtigen Beurtheilung dieses hochbedeutenden Stückes sei Folgendes bemerkt: 1) es ist keine Lehr-, sondern eine Bekenntnissformel, 2) es hat, von allem Polemischen frei, eine hymnisch-cultische Form, die sich in der asyndetischen Aufeinanderfolge der einzelnen Glieder und in dem Rhythmus zeigt, 3) es ist zugespitzt auf die drei Heilsgüter, heilige Kirche, Sündenvergebung, Fleischesauferstehung und zeigt in dieser Abzweckung, sowie darin, dass noch nicht γνῶσις (ἀλήθεια) καὶ ζωὴ αἰώνιος genannt sind, eine urchristliche, untheologische Haltung, 4) andererseits ist bemerkenswerth, dass die Geburt aus der Jungfrau an der Spitze steht und jede Rücksicht auf die Taufe Jesu (auch auf die Davidssohnschaft) fehlt, 5) beachtenswerth ist ferner, dass der Tod Jesu nicht ausdrücklich erwähnt ist (das findet sich auch sonst; s. Ascens. Jesaiae c. 3, 13 edid. Dillmann p. 13, Murator. Fragment u. s. w.), und dass die Himmelfahrt bereits ein besonderes Glied bildet. Endlich ist das Fehlen des irdischen Reiches Christi sowie andererseits die rein religiöse Haltung (keine Rücksicht auf das neue Gesetz) zu erwägen.

mittelnden und verbürgenden Autoritäten galten die Jünger Jesu, die (zwölf) Apostel. Auf sie führte man in gleicher Weise Alles zurück, was man sich aus der Geschichte Jesu erzählte, und was man von Sprüchen Jesu sich einprägte[1]. Somit lässt sich sagen, dass in den Gemeinden neben dem A. T. ein in gewissen Grundzügen feststehender, factisch aber fortwährend noch bereicherter, auf apostolisches Zeugniss zurückgeführter Complex von Herrnworten und -thaten — denn die Geschichte Jesu ist seine That: ὁ Ἰησοῦς ὑπέμεινεν παθεῖν κτλ. — die Hauptinstanz gebildet hat[2].

[1] S. das Bruchstück aus dem Werk des Papias bei Euseb., h. e. III, 39.

[2] „Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων“ (Διδ. inscr.) ist der genaueste Ausdruck (ähnlich II Pet. 3, 2). Dafür kann es auch einfach heissen „ὁ κύριος“ (Hegesipp). Hegesipp (Euseb., h. e. IV, 22, 3; s. auch bei Stephanus Gob.) befasst die Instanzen unter die Formel: ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος; ebenso sogar noch Pseudoclem., de virg. I, 12: „sicut ex lege ac prophetis et a domino nostro Jesu Christo didicimus.“ Polykarp sagt (6, 3): καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν. Im 2. Clemensbrief (14, 2) liest man: τὰ βιβλία (A. T.) καὶ οἱ ἀπόστολοι. Statt „ὁ κύριος“ kann auch τὸ εὐαγγέλιον stehen (Ignat., Διδαχή, II Clem. etc.). Das Evangelium, sofern es aufgezeichnet ist, wird citirt als „τὰ ἀπομνημονεύματα τ. ἀποστόλων“ (Justin, Tatian), resp. andererseits auch als „αἱ κυριακαὶ γραφαί“ (Dionys. Cor. bei Euseb., h. e. IV, 23, 12; in späterer Zeit noch bei Tertull. und Clemens Alex.). Ebenso wie die Worte Gottes heissen die Herrnworte auch einfach τὰ λόγια (κυριακά). Wenn Serapion am Anfang des 3. Jahrhunderts (bei Euseb., h. e. VI, 12, 3) erklärt: ἡμεῖς καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν, so ist das eine Neuerung, sofern das von dem Herrnwort unterschiedene, schriftlich fixirte Apostelwort jenem gleichgestellt, resp. nach einer Differenzirung die gleiche Autorität des Herrn und der Apostel von Serapion behauptet worden ist; aber die Entwickelung, welche zu dieser Behauptung geführt hat, hat schon im 1. Jahrh. begonnen. Gelesen hat man in den Gemeinden neben dem A. T. schon sehr frühe „Evangelien“ d. h. Sammlungen von Herrnworten, in denen zugleich die Hauptthatsachen der Geschichte Jesu enthalten waren. Solche Aufzeichnungen hatte man nöthig (Lc. 1, 4: ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν), und sie haben, obgleich noch im Flusse und mannigfach verschieden, den Keimpunkt gebildet für die Entstehung des N. T.'s (s. Weiss, Lehrb. d. Einl. in d. N. T. S. 21 ff.). Gelesen wurden ferner Briefe und Kundgebungen von Aposteln, Propheten und Lehrern, vor Allem aber Paulusbriefe. Mit diesen Briefen, mochten sie noch so hoch geschätzt werden, standen die Evangelien zunächst in gar keinem Zusammenhang. Wohl aber bestand ein solcher zwischen den Evangelien und den ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπταις καὶ ὑπηρέταις τοῦ λόγου, sofern diese die Ueberlieferung des evangelischen Inhalts vermittelt haben und auf ihrem Zeugniss das κήρυγμα der Kirche beruht. Hier liegt der Keimpunkt für die Entstehung eines Kanons, der den Kyrios und die Apostel umfassen und paulinische Briefe in sich hineinziehen wird. Endlich wurden Apokalypsen als heilige Schriften gelesen.

Das Ansehen, welches in dieser Weise die Apostel genossen, beruhte zum kleinsten Theile auf der Erinnerung an directe Dienste, welche die Zwölfe den Heidenkirchen geleistet hatten; denn solche Dienste sind nicht oder doch nicht von den Zwölfen geleistet worden, wie das Fehlen von zuverlässigen concreten Traditionen beweist. Vielmehr ist hier in Anknüpfung an das besondere Ansehen, welches die Zwölfe in der Gemeinde zu Jerusalem genossen und welches die ältesten Missionare — Paulus einschliesslich — verbreitet haben, eine Theorie wirksam gewesen, die aus der apriorischen Erwägung entsprungen war, dass die Ueberlieferung von Christus, eben weil sie sehr bald auswuchs[1], berufenen Augenzeugen anvertraut worden sein müsse, die den Auftrag, das Evangelium der ganzen Welt zu verkündigen, erhalten hätten und demselben auch nachgekommen seien. Der apriorische Charakter dieser Annahme zeigt sich eben darin, dass es — uns nicht mehr hinreichend deutliche Erinnerungen an eine Wirksamkeit des Petrus und Johannes unter den ἔθνη abgerechnet[2] — in der Regel die Zwölfe als Collegium sind, auf die man die Mission und die Ueberlieferung zurückführte. Dass eine solche, auf einer dogmatischen Geschichtsconstruction fussende Theorie überhaupt hat aufkommen können, ist ein Beweis dafür, dass die Heidenkirchen lebendige Beziehungen zu den Zwölfen entweder niemals gehabt oder bei dem rapiden Zurücktreten des jüdischen Christenthums sehr bald verloren haben, dass sie aber auf die Zwölfe von Anfang an verwiesen worden sind. Aber auch in den Gemeinden, welche Paulus gestiftet und längere Zeit hindurch geleitet hatte, muss das Gedächtniss an die Controversen des apostolischen Zeitalters sehr bald erloschen und das Vacuum, welches so entstand, durch eine Theorie ausgefüllt worden sein, welche den status quo in den heidenchristlichen Gemeinden direct auf eine ihn begründende Ueberlieferung der „Zwölf" zurückführte. Diese Thatsache ist ausserordentlich paradox, und sie erklärt sich nicht vollständig durch die Annahme, dass die paulinisch-judaistische Controverse auf die Christen aus den Heiden

[1] Man lese, von allem Anderen abgesehen, die kanonischen Evangelien, die Reste der sog. apokryphen Evangelien und etwa den Hirten; s. auch die Mittheilungen des Papias.

[2] Dass Petrus in Antiochia gewesen, folgt aus Gal. 2; dass er in Korinth — vielleicht noch vor Abfassung des 1. Korintherbriefes — gewirkt hat, ist nicht so unwahrscheinlich wie gewöhnlich behauptet wird (1. Korintherbrief; Dionys. von Korinth); dass er in Rom gewesen ist, ist sogar recht glaubhaft. Der kleinasiatische Aufenthalt des Johannes ist m. E. nicht zu beanstanden.

einen erheblichen Eindruck nicht gemacht und dass die Weise, in der Paulus bei aller Anerkennung der Zwölfe seine selbständige Bedeutung hervorgehoben hatte, ein wirkliches Verständniss höchstens vorübergehend gefunden hat. Es war eben schliesslich die *Verbürgung* für die διδαχὴ κυρίου, die man bedurfte, nicht von Paulus, sondern nur von berufenen Augenzeugen zu leisten. Je weniger man von ihnen wusste, desto leichter war es, sie in Anspruch zu nehmen. Die Ueberzeugung von der Einstimmigkeit der Zwölfe und von ihrer die Heidenkirchen begründenden Wirksamkeit ist in diesen so frühe eingetreten wie die Nöthigung, die schweren Folgen des entfesselten religiösen Enthusiasmus und der ungebundenen religiösen Phantasie abzuwehren. Diese Nöthigung kann man nicht weit genug zurückdatiren. Dem entsprechend ist auch das Traditionsprincip (Christus — die zwölf Apostel) in der Kirche bei denjenigen, welche auf die Einheit und Geschlossenheit der Christenheit bedacht waren, sehr alt. Folgerecht ging man aber von den Aposteln zu den Schülern der Apostel (den „Alten") über, ohne ihnen zunächst eine andere Bedeutung als die von zuverlässigen *Hörern* („apostoli et discentes ipsorum") zu vindiciren. Zu ihnen herabsteigend begab man sich hie und da wieder auf wirklich historischen Boden (Schüler des Paulus, Petrus, Johannes)[1]; doch mischten sich bald auch hier tendenziöse Legenden ein, und weil der Apostel Paulus in Folge dieser Traditionstheorie zurücktreten musste, so geriethen auch seine Schüler mehr oder weniger in Vergessenheit. Der Versuch, der in den Pastoralbriefen vorliegt, ist in Ansehung der Adressaten dieser Briefe ohne Erfolg geblieben; Timotheus und Titus sind ausserhalb dieser Briefe nicht zu einem Ansehen gelangt. Sofern aber die Briefe des Paulus gesammelt, verbreitet und gelesen wurden, war ein Complex von Schriften geschaffen, der zunächst ohne Verbindung neben der Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων gestanden *und erst durch die Schöpfung des Neuen Testamentes*, d. h. *durch die dazwischengeschobene Apostelgeschichte, eine solche Verbindung erhalten hat*[2].

[1] S. Papias und die Reliq. Presbyter. ap. Iren., collecta in Patr. Opp. I, 2 p. 105 sq., s. auch *Zahn*, Forschungen III, S. 156 f.

[2] Die Auffassung der Heidenchristen von der Bedeutung der Zwölfe ist — was sehr zu beachten — eine nahezu einstimmige (s. oben cap. II S. 101); nur Marcion hat sie durchbrochen. Die kleinasiatischen, römischen und ägyptischen Schriftsteller treffen hier zusammen. Neben der Apostelgeschichte, die ganz besonders lehrreich ist, s. I Clem. 42; Barn. 5, 9; 8, 3; Διδ. inscr.; Herm., Sim. IX, 16; Praed. Petri ap. Clem., Strom. VI, 6, 48; Ignat., vv. ll.; Papias; Polyc.; Aristides; Justin. vv. ll.; Rückschlüsse aus dem grossen Werk des Ire-

3. Die Hauptstücke des Christenthums und die Auffassungen vom Heil. Die Eschatologie.

1. In dem Glauben an den Vater, Sohn und Geist, in der gemeinsamen Hoffnung, in der Disciplin nach Massgabe der Herrn-

näus, aus den Werken des Tertull. und Clemens Alex.; Valentinianer. Die aus der eschatologischen Hoffnung sich ergebende Folgerung, dass das Evangelium bereits der Welt verkündet sei, und das sich steigernde Bedürfniss nach einer durch Augenzeugen vermittelten Ueberlieferung haben hier zusammengewirkt und aus den grösstentheils obscuren, aber in Jerusalem und Palästina einst angesehenen und in der christlichen Diaspora von Anfang an hochgeschätzten, wenn auch unbekannten „Zwölfen" eine Instanz geschaffen, die sich nicht nur als die zweite Stufe nach der vom Herrn selbst eingenommenen darstellte, sondern durch welche — da Christus weder den Völkern gepredigt noch Schriftliches hinterlassen hat — angeblich das Herrnwort überhaupt erst Besitz der Christenheit geworden ist. Die Bedeutung der Zwölfe in der grossen Kirche ist nämlich jedenfalls auch an den Thatsachen zu ermessen, dass die persönliche Wirksamkeit Jesu auf Palästina beschränkt geblieben ist, dass er weder ein Bekenntniss noch eine Lehre hinterlassen, und dass die Ueberlieferung in dieser Hinsicht Correcturen nicht mehr vertragen hat. Versuche, die in dieser Richtung gemacht worden sind (die Fiction eines halbheidnischen Ursprungs Christi, die Leugnung der Davidssohnschaft, die Erfindung eines Briefwechsels Jesu mit Abgar, Confrontationen Jesu mit Griechen, und vieles Andere), gehören nur zum Theil der ältesten Epoche an und sind, wie sie unsicher waren, auch wesentlich unwirksam geblieben. Die Vorstellung von den zwölf, in der ganzen Welt nach dem Auftrage Jesu missionirenden Aposteln ist somit auch als das Mittel zu betrachten, durch welches die Christen aus den Heiden die unbequeme Thatsache der nur particularen Wirksamkeit Jesu aus dem Wege geräumt haben (man vgl., wie sich Justin über die Apostel ausgesprochen hat; ihr Auszug in alle Welt ist ihm ein im A. T. geweissagtes Hauptstück, Apol. I, 39; vgl. dazu das Fragment der Apologie des Aristides und die inhaltlich gleichartige Stelle in der Ascensio Jesaiae, wo auch der adventus XII discipulorum zu den grundlegenden Heilsthatsachen gerechnet ist, c. 3, 13 edid. Dillmann p. 13). Dieses Mittel sollte sich aber bald, weil es inhaltlich leer war, als das bequemste Instrument erweisen, um immer auf's Neue geschichtliche Zusammenhänge herzustellen und den status quo in den Gemeinden zu legitimiren. Letztlich wurzelt der ganze katholische Traditionsbegriff in jenem Satze, der bereits am Schluss des 1. Jahrhunderts von Clemens Rom. formulirt worden ist (c. 42): Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη· ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ, κτλ. Hier wie in allen anderen ähnlichen Sätzen ist aber stets die Einstimmigkeit aller Apostel vorausgesetzt, so dass der Satz des Clemens Alex. (Strom. VII, 17, 108: μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις; s. Tertull., de praescr. 32: „apostoli non diversa inter se docuerunt", Iren., alii) keineswegs eine Neuerung enthält, sondern eine uralte Vorstellung zum Ausdruck bringt. Dass die Zwölfe einstimmig Eines und Dasselbe verkündet, dass sie es der Welt verkündet haben, dass sie zu diesem Beruf von Christus

worte, in dem Besitz des A. T.'s als der uralten Sammlung göttlicher Aussprüche, in der Taufe und der Feier des Herrnmahles, endlich

erwählt worden sind, dass die Gemeinden das Zeugniss der Apostel als Richtschnur besitzen, sind entscheidende Thesen, die sich so weit zurückverfolgen lassen, als die uns bekannten Litteraturreste der Heidenkirchen reichen. Dabei wurde vorausgesetzt, dass das einstimmige Kerygma der 12 Apostel, welches als κανὼν τῆς παραδόσεως (I Clem. 7) im Besitze der Gemeinden ist, ein öffentliches und Allen zugängliches gewesen sei. Doch scheint der Gedanke nicht überall fern gehalten worden zu sein, dass ausser diesem Kerygma auch noch eine tiefere Erkenntniss von den Aposteln resp. von bestimmten Aposteln her einzelnen besonders begabten Christen überliefert worden ist. Directe Zeugnisse besitzen wir hier allerdings nicht; aber die Verbindung, in welcher gewisse gnostische Vereine anfangs mit den zum Katholicismus sich entwickelnden Gemeinden gestanden haben, und Rückschlüsse aus Aeusserungen späterer Schriftsteller (Clem. Alex.; aber s. selbst Tertull., de praescr. 26) machen es wahrscheinlich, dass auch im Zeitalter der sog. apostolischen Väter hier und dort in den Gemeinden jene Auffassung nicht gefehlt hat. Abschliessend ist zu sagen, dass der eigenthümliche Traditionsbegriff (θεός—Χριστός—οἱ δώδεκα ἀπόστολοι—ἐκκλησίαι) in den Heidenkirchen uralt ist, dass er aber in seiner Bedeutung anfangs noch eingeschränkt und bedroht wurde, 1) durch eine weitere Fassung des Begriffs „Apostel" (hier ist übrigens die Thatsache wichtig, dass ein strengerer Begriff „Apostel" sich gerade in Kleinasien und Rom frühzeitig eingestellt hat; s. meine Ausgabe der Διδαχή S. 117 f. n. 32), 2) durch die freien, vom „Geiste" getriebenen Propheten und Lehrer, die neue Erkenntnisse und Regeln aufbrachten und deren Wort als Gottes Wort galt, 3) durch die nicht überall bestimmt zurückgewiesene Annahme, dass neben der öffentlichen Ueberlieferung des Kerygma eine Geheimüberlieferung einhergegangen sei. Dass Paulus in der Regel bei jener Hochschätzung der Apostel nicht einbegriffen war, zeigt neben Anderem die Thatsache, dass die älteren apokryphen Apostelgeschichten sich mit seiner Person viel weniger beschäftigt haben, als mit den übrigen Aposteln. Die Züge in diesen alten Legenden, durch welche die Apostel in ihren Thaten, in ihrem Geschick, ja sogar in ihrem Aussehen der Person Jesu selbst möglichst gleichgestellt werden sollten, verdienen besondere Beachtung; denn hier tritt eben die oben constatirte Wahrnehmung klar hervor, dass die Wirksamkeit der Apostel bei den Nationen die fehlende Wirksamkeit Jesu selbst ersetzen sollte (s. Acta Johannis edid. Zahn, p. 246: ὁ ἐκλεξάμενος ἡμᾶς εἰς ἀποστολὴν ἐθνῶν, ὁ ἐκπέμψας ἡμᾶς εἰς τὴν οἰκουμένην θεός, ὁ δείξας ἑαυτὸν διὰ τῶν ἀποστόλων; vgl. auch die merkwürdige Angabe des Origenes über die Chronik des Phlegon [Hadrian], dass in derselben, was von Christus gilt, auf Petrus übertragen sei). Zwischen dem Welturtheile: ἡμεῖς τοὺς ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν, und jenen Schöpfungen der Phantasie, in welchen die Apostel als Götter und Halbgötter erscheinen, ist gewiss ein grosser Abstand vorhanden; aber es liegen nachweisbar Stufen zwischen diesen Endpunkten. Desshalb ist es auch erlaubt, an die ältesten apokryphen Apostelgeschichten hier zu erinnern, obgleich sie fast sämmtlich aus „gnostischen Kreisen" herrühren mögen. Wie so häufig verhält sich auch hier das Gnostische zu dem Vulgär-christlichen, wie der zum tendenziösen Mythus fortschreitende Excess zu einem historischen, durch das Bestreben der Selbstbehauptung bestimmten Theorem. Uebrigens ist zuzu-

in dem mit diesem verbundenen Gebetsopfer stellte sich die Einheit der Christenheit, d. h. der Kirche, welche den h. Geist besitzt, dar[1]. Auf dem Grunde dieser Einheit war die christliche Erkenntniss eine freie und mannigfaltige. Man unterschied dieselbe als σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις (τῶν δικαιωμάτων) von dem λόγος θεοῦ τῆς πίστεως, der κλῆσις τῆς ἐπαγγελίας und den ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς (Barn. 16, 9). Erkenntniss und Wissen der göttlichen Dinge waren ein Charisma, welches nur Einzelne besassen, welches aber wie alle Charismen der Gesammtheit zu Gute kommen sollte. Sofern jede wirkliche Erkenntniss eine vom Geist gewirkte Erkenntniss war, galt sie als undiscutirbare und wichtige Wahrheit, wenn auch nicht alle Christen im Stande waren, sie zu erfassen. Während man sich die feste Einprägung und Befolgung der Sittengebote Christi sowie die Erweckung des sicheren Glaubens an Christus angelegen sein liess und in dieser Hinsicht Schwanken und Verschiedenheit ausschloss, gab es im Sinne einer geschlossenen Theorie überhaupt keine in den Gemeinden giltige Glaubenslehre, und die theologischen Speculationen auch naheverbundener christlicher Schriftsteller in dieser Epoche weisen die grössten Verschiedenheiten auf[2]: die Productionen der Phantasie,

gestehen, dass für uns der Ursprung des Traditionsgedankens und seine Anknüpfung an die Zwölfe im Dunkel liegt; auch die Schrift von Seufert (Der Urspr. u. d. Bedeutung des Apostolats in der christl. Kirche der ersten zwei Jahrhunderte, 1887) hat die dunklen Punkte nicht erhellt. Mehr Licht wird man vielleicht erhalten, wenn man dem wichtigen Winke nachgeht, den Weizsäcker (Apost. Zeitalter S. 11 ff.) gegeben hat, dass Petrus der erste Zeuge der Auferstehung Jesu gewesen und als solcher in dem Kerygma der Gemeinden genannt worden sei (s. I Cor. 15, 5; Lc. 24, 34). Die zwölf Apostel heissen ferner auch οἱ περὶ τὸν Πέτρον (Mrc. fin. in L, Ign. ad Smyrn. 3; vgl. Lc. 8, 45; Act. 2, 14 und sonst; Gal. 1, 18 f.; I Cor. 15, 5), und es ist eine richtige historische Erinnerung, wenn Chrysostomus (hom. in Joh. 88) sagt: ὁ Πέτρος ἔκκριτος ἦν τῶν ἀποστόλων καὶ στόμα τῶν μαθητῶν καὶ κορυφὴ τοῦ χόρου. Da nun Petrus wirklich mit wichtigen heidenchristlichen Gemeinden in persönliche Beziehung getreten ist, so ist vielleicht das, was von ihm, dem anerkannten Haupte und Sprecher der Zwölfe gilt, auf diese übertragen worden. Man hat sich endlich zu erinnern, dass neben der Berufung auf die Zwölfe in den Heidenkirchen eine Berufung auf Petrus und Paulus (aber nicht für das evangelische Kerygma) einhergeht, die ein sicheres historisches Recht hat; vgl. Gal. 2, 8; I Cor. 1, 12 f. 9, 5; I Clem. 5, Ignat. ad Rom. 4. und die zahlreichen späteren Stellen. Indem Paulus sich dem Petrus gleichstellte, Petrus aber Haupt und Mund der Zwölfe war und selbst in der Mission gewirkt hat, hat Jener vielleicht das Meiste dazu beigetragen, das Ansehen der Zwölfe zu verbreiten.

[1] S. Διδαχή c. 1—10 cum parall.

[2] Man vgl. z. B. den 1. Korintherbrief des Clemens und den Hirten — beide Schriftstücke stammen aus Rom.

die schrecklichen oder trostreichen Bilder der Zukunft, galten ebensowohl für heilige Erkenntnisse wie die verständigen und nüchternen Reflexionen und die erbaulichen Deutungen ATlicher Sprüche. Auch das, was man nachmals als Dogmatik und Ethik getrennt hat, war damals keineswegs geschieden [1]. In dem Cultus, vornehmlich in den Hymnen und Gebeten der Gemeinde, kam zum Ausdruck, was dieselbe an ihrem Gott und ihrem Christus besass; hier wurden heilige Formeln ausgeprägt und den Einzelnen überliefert [2]. Die Aufgabe, die Welt in der Hoffnung auf das Jenseits preiszugeben, erschien als die praktische Seite des Glaubens selbst, und die Einheit in der Stimmung und Gesinnung auf Grund des Glaubens an die heilbringende Offenbarung Gottes in Christo liess das höchste Mass von Freiheit in der Erkenntniss zu, deren Ergebnisse ausserhalb jeder Controle standen, sobald der Prediger oder der Schriftsteller als ein wahrhaftiger, d. h. vom Geiste Gottes inspirirter Lehrer anerkannt war [3]. In weiten Kreisen war man aber doch auch davon überzeugt, dass der christliche Glaube nach der Nacht des Irrthums die volle Erkenntniss alles Wissenswürdigen einschliesse, dass dieselbe gerade in den wichtigsten Stücken den Menschen auf jeder Stufe der Bildung zugänglich sei, und dass in ihr, in der nun beschafften ἀλήθεια, eines der wesentlichsten Güter des Christenthums liege. Wenn es im Barnabasbrief (2, 2. 3) heisst: τῆς πίστεως ἡμῶν εἰσὶν βοηθοὶ φόβος καὶ ὑπομονή, τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια· τούτων μενόντων τὰ πρὸς κύριον ἁγνῶς, συνευφραίνονται αὐτοῖς

[1] Zu vergleichen, wie in dem Hirten, im 1. und 2. Clemensbrief und auch bei Polykarp und Justin Dogmatisches und Ethisches untrennbar verbunden ist.

[2] Man beachte die hymnischen Stücke in der Offenbarung Johannes, das grosse Gebet, mit welchem der 1. Clemensbrief schliesst, das „carmen dicere Christo quasi deo“, von dem uns Plinius berichtet, die Abendmahlsgebete, welche die Διδαχή mittheilt, den Hymnus I Tim. 3, 16, die Fragmente aus den Gebeten, welche Justin citirt, und halte mit diesen Stücken die Angabe des Anonymus bei Euseb., h. e. V, 28, 5 zusammen, dass man aus den alten christlichen Psalmen und Oden den Glauben der ältesten Christen an die Gottheit Christi erweisen könne. In den Briefen des Ignatius besteht die „Theologie“ häufig in einer unzweckmässigen Aneinanderreihung von Stücken, die offenbar cultisch-hymnischen Ursprungs sind.

[3] Der Prophet und Lehrer sprechen aus, was ihnen der Geist Gottes eingiebt. Daher ist ihr Wort Gottes Wort, und sind ihre Schriften, sofern sie sich an die ganze Christenheit wenden, inspirirte, heilige Schriften. Ferner nicht nur das Schreiben Act. 15. 22 f. weist die Formel auf: ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν (s. ähnliche Stellen auch sonst noch in den Act.), sondern auch das römische Schreiben beruft sich auf den h. Geist (I Clem. 63, 2); ebenso Barnabas, Ignatius u. s. w.

σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις, so erscheint in dieser classischen Formulirung die Erkenntniss als ein wesentliches, aber durch den Glauben und die praktischen Tugenden bedingtes und von ihnen abhängiges Moment am Christenthum. Der Glaube geht voran, die Erkenntniss folgt ihm; natürlich aber war im concreten Falle nicht immer zu unterscheiden, was λόγος τῆς πίστεως, der implicite die höchste Erkenntniss enthält, und was die besondere γνῶσις sei; denn die Natur Beider galt im letzten Grunde als identisch, sofern sie Beide als durch den göttlichen Geist bewirkt vorgestellt wurden.

2. Die Auffassungen vom christlichen Heile oder von der Erlösung gruppirten sich um zwei Gedanken, die selbst nur lose mit einander verbunden waren, und von denen der eine mehr die Stimmung und Phantasie, der andere die Erkenntniss bestimmt hat. Einerseits galt nämlich als das Heil, entsprechend der ältesten Verkündigung, das in nächster Zukunft mit dem sichtbar wiederkehrenden Christus auf Erden erscheinende, herrliche Reich, welches dem gegenwärtigen Weltlauf ein Ende machen und eine neue Ordnung aller Dinge zur Freude und Seligkeit der Heiligen für eine bestimmte Reihe von Jahrhunderten (vor dem Endgericht) heraufführen werde[1]. In diesem Zusammenhang stand die Hoffnung

[1] Der sog. Chiliasmus — die Bezeichnung ist eine unzutreffende und irreführende — findet sich überall, wo das Evangelium noch nicht hellenisirt ist (s. z. B. Barn. 4. 15; Hermas; II Clem.; Papias [Euseb. III, 39]; Διδαχή 10. 16; Apoc. Petri; Justin, Dial. 32. 51. 80. 81. 110. 113. 139; Cerinth) und muss als ein Hauptstück der ältesten Verkündigung gelten (s. meinen Art. „Millennium" i. d. Encyclop. Britann.). In ihm lag nicht zum mindesten die Kraft des Christenthums im 1. Jahrhundert und das Mittel, wodurch dasselbe in die jüdische Propaganda im Reiche eintrat und sie überbot. Die dem Judenthum entstammenden Hoffnungen sind zunächst nur wenig modificirt worden, d. h. nur so weit, als die Substitution der christlichen Gemeinde an Stelle des Volkes Israel Modificationen nöthig machte. Im übrigen sind sogar die Details der jüdischen Zukunftshoffnungen beibehalten und zugleich die ausserkanonischen jüdischen Apokalypsen (Esra, Henoch, Baruch, Moses u. s. w.) neben Daniel fleissig gelesen worden; ihr Inhalt wurde z. Th. mit Sprüchen Jesu verknüpft, und sie dienten auch als Vorbilder für ähnliche Productionen (hier ist also ein dauernder Zusammenhang mit der jüdischen Religion besonders deutlich). In den christlichen Zukunftshoffnungen lassen sich, wie in der jüdischen Eschatologie, wesentliche und accidentelle, feste und flüssige Elemente unterscheiden. Zu jenen gehört 1) die Vorstellung von einem letzten, demnächst anbrechenden, furchtbaren Kampfe mit der Weltmacht (τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν), 2) der Glaube an die baldige Wiederkunft Christi, 3) die Ueberzeugung, dass Christus nach Besiegung der Weltmacht ein herrliches Reich auf Erden gründen, die Heiligen zur Theilnahme an diesem Reiche auferwecken, und 4) schliesslich alle Menschen richten werde. Zu den flüssigen Elementen gehören die Vorstellungen

auf die Auferstehung des Fleisches im Vordergrund[1]. Andererseits erschien das Heil als in der Wahrheit d. h. in der vollständigen

von dem Antichrist resp. von der in dem Antichrist culminirenden Weltmacht, sowie die Vorstellungen von dem Ort, dem Umfang und der Dauer des herrlichen Reiches Christi. Es ist aber sehr bemerkenswerth, dass Justin den Glauben, dass Christus in Jerusalem das Reich aufrichten und dass dasselbe eine Dauer von 1000 Jahren haben werde, als einen Bestandtheil der vollen Orthognomie angesehen hat, obgleich er schon Christen kannte, von denen er einräumen muss, dass sie diesen Glauben nicht theilen, während sie dabei nicht, wie die Pseudochristen, auch die Auferstehung des Fleisches verwerfen (die Verheissung Montan's, dass das Reich Christi sich auf Pepuza und Tymion niederlassen werde, ist ein Unicum, welches übrigens den sonstigen Verheissungen und Anmassungen Montan's entspricht). Die Letztere ist im römischen Symbol ausgedrückt, während merkwürdiger Weise dort die Hoffnung auf das irdische Reich Christi fehlt (s. oben). — Die eschatologischen Hoffnungen sind neben dem durch Offenbarung versicherten Monotheismus und dem Vorsehungsglauben das grosse Erbtheil, welches die heidenchristlichen Gemeinden vom Judenthum erhalten haben. Das Gesetz als nationales war abgethan; das A. T. wurde im Gebrauche der Heidenchristen zu einem neuen Buch; die eschatologischen Hoffnungen dagegen in allen ihren Details und mit allen den tiefen Schatten, die sie auf den Staat und das öffentliche Leben warfen, wurden zunächst recipirt, hielten sich in weiten Kreisen ziemlich unverändert und unterlagen nur im Einzelnen — ebenso wie im Judenthum — dem Wechsel, den die fortwährenden Veränderungen in der politischen Lage zur Folge hatten. Aber doch waren auch diese Hoffnungen, nachdem sich das Christenthum auf römisch-griechischem Boden angesiedelt hatte, zu einem grossen Theile dem Untergange geweiht. Man kann es bei Seite lassen, dass sie schon bei Paulus nicht im Vordergrund gestanden haben; denn wir wissen nicht, ob dies in der Folgezeit von Bedeutung geworden ist. Aber dass Christus in Jerusalem das Reich aufrichten, dass dasselbe ein irdisches Reich mit sinnlichen Genüssen sein werde — diese und andere Vorstellungen stritten einerseits mit dem kräftigen Antijudaismus der Gemeinden, andererseits mit dem moralistischen Spiritualismus, in dessen reiner Durchführung man heidenchristlicherseits in steigendem Masse, wenigstens im Orient, das Wesen des Christenthums erkannte. Nur der kräftige, weltflüchtige Enthusiasmus, der den moralistischen Spiritualismus und die Mystik nicht aufkommen lässt, und das aus ihm geborene Verlangen nach einer Zeit der Freude und Herrschaft schützte eine Zeit lang eine Vorstellungsreihe, die der geistigen Disposition der grossen Menge der Bekehrten nur zu Zeiten besonderen Druckes entsprach. Dazu kam noch, dass die Christen im Gegensatz zum Judenthum in der Regel zu einem Gehorsam gegen die Obrigkeit angeleitet wurden, dessen Begründung der in der Apokalyptik geübten Beurtheilung des Staates geradezu widersprach. In einem solchen Conflict siegt aber nothwendig zuletzt diejenige Beurtheilung, welche es gestattet, an dem Leben, wie es gelebt wird, möglichst wenig zu ändern. Eine Geschichte der allmählichen Verdünnung resp. der Zurückstellungen der eschatologischen Hoffnungen im 2.—4. Jahrhundert lässt sich nur in Fragmenten schreiben. Der stille und allmähliche Wandel, in welchem sie verblassten, in den Hintergrund traten oder wichtige Bestandtheile verloren, ist eine Folge der tiefgreifendsten Veränderungen in dem Glauben und

und sicheren Erkenntniss Gottes (gegenüber dem Irrthum des Heidenthums und der Nacht der Sünde) gegeben, und diese Wahrheit schloss die Gewissheit des Geschenkes des ewigen Lebens und alle denkbaren geistigen Güter in sich[2]. Von diesen besitzt

Leben der Christenheit. Abgelöst worden ist als Kraft der Chiliasmus durch die Mystik, und desshalb ist er im Abendland sehr viel später abgelöst worden als im Morgenland.

[1] Die Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches (I Clem. 26, 3: ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου ταύτην. Herm., Sim. V, 7, 2: βλέπε μήποτε ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν σου τὴν σάρκα σου ταύτην φθαρτὴν εἶναι. Barn. 5, 6 f.; 21, 1; II Clem. 9, 1: καὶ μὴ λεγέτω τις ὑμῶν ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται. Polyc., ep. 7, 2; Justin, Dial. 80 etc.) hat ursprünglich ihre Stelle in der Hoffnung auf Antheil an dem herrlichen Reich Christi. Daher tritt sie auch dort zurück oder wird modificirt, wo jene Hoffnung selbst zurücktritt (Briefe des Paulus und Ignatius). Aber schliesslich behauptete sie sich durchweg und wurde von selbständiger Wichtigkeit — auch in einem neuen Gefüge von eschatologischen Erwartungen, in welchem sie nun sogar den Werth der specifisch christlichen Glaubensüberzeugung erhielt. — Ursprünglich war mit der Hoffnung der Auferstehung des Fleisches die Hoffnung auf ein glückliches Leben in sanfter Seligkeit unter grünenden Bäumen, auf herrlichen Gefilden mit fröhlich weidenden Schafen und Engeln in weissen Kleidern verbunden. Man lese den Hirten oder die Acten der Perpetua und Felicitas, um zu erkennen, wie ganz und gar die Phantasie vieler — nicht nur ungebildeter — Christen in einem Zauberlande weilte, in welchem sie sogar bald den Alten der Tage, bald den jugendlichen Hirten Christus erblickte.

[2] Die vollkommene Erkenntniss der Wahrheit und das ewige Leben gehören auf's engste zusammen (s. oben Seite 129 n. 3), weil der Vater der Wahrheit auch der Fürst des Lebens ist. Die Zusammenordnung ist eine hellenische, die allerdings auch in die palästinisch-jüdische Theologie eingedrungen ist. Sie darf zu den grossen Erkenntnissen gerechnet werden, welche, da die Zeit erfüllt war, die religiösen und denkenden Gemüther in allerlei Nationen verbunden haben. Die paulinische Formel: „Wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit", hat Jahrhunderte hindurch keine Geschichte gehabt. Dagegen die Formel: „Wo Wahrheit (vollkommene Erkenntniss) ist, da ist auch ewiges Leben", hat von Anfang an in dem Christenthum die reichste Geschichte gehabt. Sie ist — von Johannes ganz abgesehen — älter als die Theologie der Apologeten (s. z. B. die Abendmahlsgebete in der Διδαχή 9. 10, wo die Sündenvergebung fehlt, dagegen gedankt wird ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισεν ἡμῖν ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ resp. ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως u. I Clem. 36, 2: διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι); sie ist eines sehr mannigfaltigen Inhaltes fähig; sie hat sich auch niemals in der Kirche ohne Cautelen durchgesetzt; aber so weit das geschehen ist, darf man doch von einer Gräcisirung des Christenthums sprechen. Das zeigt sich am deutlichsten darin, dass die ἀθανασία (identisch mit ἀφθαρσία und ζωὴ αἰώνιος, wie die häufigen Vertauschungen beweisen) die βασιλεία τοῦ θεοῦ (Χριστοῦ) allmählich verdrängt resp. aus der Sphäre der religiösen Anschauung und Hoffnung in die der religiösen Sprache geschoben hat. Zu beachten ist dabei auch, dass in der

die Gemeinde die Sündenvergebung und Gerechtigkeit schon jetzt, sofern sie eine Gemeinde der Heiligen d. h. der vom Geiste Gottes Regierten ist. Aber beide Güter wurden in der Regel nicht in einem strengreligiösen Sinne verstanden, resp. es wurde die Geltung ihres religiösen Sinnes eingeschränkt. Schon frühe nämlich trat die moralistische Betrachtung in den Vordergrund, nach welcher das ewige Leben der Lohn und die Vergeltung für ein wesentlich aus eigener Kraft zu leistendes vollkommenes sittliches Leben ist. Innerhalb dieser Betrachtung, nach welcher die Gerechtigkeit Gottes sich gleichartig in Lohn und Strafe offenbart [1], hatte die Sündenvergebung nur die Bedeutung eines einmaligen, beim Eintritt in die neue Gemeinde durch die Taufe erfolgten Sündenerlasses [2], und es erschien hier die Gerechtigkeit als mit der Tugend identisch. Zwar ist der Gedanke, namentlich in den Schriften der ältesten uns bekannten

Hoffnung auf das ewige Leben, welches mit der Wahrheitserkenntniss geschenkt ist, die Auferstehung des Fleisches keineswegs sicher miteingeschlossen ist. Sie wird ihr vielmehr (s. oben) aus einer anderen Gedankenreihe hinzugefügt. Umgekehrt sind in den abendländischen Symbolen die Worte „ζωὴν αἰώνιον" erst verhältnissmässig spät den Worten „σαρκὸς ἀνάστασιν" zugesetzt worden, während sie allerdings in den Gebeten uralt sind.

[1] Das ist eine hellenische Anschauung, s. Ritschl, Theol. Lit.-Zeitung 1883 Nr. 1.

[2] Auch die Annahme eines solchen widerspricht im Grunde dem Moralismus; aber jener einmalige Sündenerlass wurde nicht in Zweifel gezogen, galt vielmehr als ein Specificum der neuen Religion und wurde durch den Recurs auf die Allmacht und besondere Güte Gottes, die eben in der Berufung von Sündern hervortrete, begründet. In dieser Berufung (Barn. 5, 9; II Clem. 2, 4—7) erschöpft sich eigentlich die Gnade als Gnade. Insofern aber erscheint selbst diese Gnade eliminirt, als die vor der Taufe begangenen Sünden als solche galten, welche im Stande der Unwissenheit begangen seien (Tert., de bapt. 1: „delicta pristinae caecitatis"), in Bezug auf welche es daher als Gottes würdig erschien, sie zu vergeben, d. h. die auf Grund der neuen Erkenntniss erfolgte Reue zu acceptiren. So betrachtet, läuft in der That Alles auf das Gnadengeschenk der Erkenntniss heraus, und die Reminiscenz an den Spruch: „Jesus nimmt die Sünder an", ist eine ganz verdunkelte; aber die Ueberlieferung dieses Spruches und vieler ähnlicher, vor allem aber der religiöse Trieb, wo er kräftiger sich regte, liessen eine consequente Ausbildung jener moralistischen Auffassung nicht zu; s. für dieselbe z. B. Herm., Sim. V, 7, 3: περὶ τῶν προτέρων ἀγνοημάτων τῷ θεῷ μόνῳ δυνατὸν ἴασιν δοῦναι· αὐτοῦ γάρ ἐστι πᾶσα ἐξουσία· Praed. Petri ap. Clem., Strom. VI, 6, 48: ὅσα ἐν ἀγνοίᾳ τις ὑμῶν ἐποίησεν μὴ εἰδὼς σαφῶς τὸν θεόν, ἐὰν ἐπιγνοὺς μετανοήσῃ, πάντα αὐτῷ ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα. Genau ebenso noch Tertull. de pudic. 10 init. Der Satz desselben Schriftstellers (l. c. fin.): „Cessatio delicti radix est veniae, ut venia sit paenitentiae fructus" ist ein prägnanter Ausdruck für die Ueberzeugung auch der ältesten Heidenchristen.

Heidenchristen, noch wirksam, dass die Sündlosigkeit auf einer Neuschöpfung (Wiedergeburt) beruhe, die in der Taufe zu Stande komme [1]; aber er ist überall in Gefahr — soweit nicht disparate eschatologische Hoffnungen einwirken —, von dem anderen verdrängt zu werden, nach welchem es neben der aufgeschlossenen Wahrheit und dem ewigen Leben ein weiteres Heilsgut im Evangelium nicht gibt, vielmehr nur eine Summe von Verpflichtungen, in welchen sich das Evangelium als das neue Gesetz darstellt. Die Christianisirung des A. T.'s leistete dieser Auffassung Vorschub. Zwar war ein Sinn dafür vorhanden, dass das Evangelium, auch sofern es „Gesetz" ist, ein geschenktes Heil umfasse, welches durch den Glauben zu ergreifen sei (νόμος ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης [2], νόμος τ. ἐλευθερίας [3] — Christus selbst das Gesetz [4]); aber diese Vorstellung, wie sie in sich unklar ist, ist auch eine unsichere gewesen und allmählich abhanden gekommen. Es ist ferner bei dem „Gesetz" häufig zunächst nicht an das Gesetz der Liebe, sondern an die Gebote asketischer Heiligkeit gedacht, oder es ist doch dem Gesetz der Liebe eine Erklärung und Wendung gegeben, nach welcher dasselbe sich vor Allem in der Askese bewähren soll [5].

Die Ausprägung des Inhalts des Evangeliums in den Begriffen ἐπαγγελία (ζωὴ αἰώνιος), γνῶσις (ἀλήθεια), νόμος (ἐγκράτεια) erschien eben so deutlich wie erschöpfend, und in jeder Beziehung blieb dabei die Bedeutung der Pistis gewahrt, welche als Grundlage der Hoffnung, der Erkenntniss und des Gehorsams in einem heiligen Leben galt [6].

[1] Namentlich im Barnabasbrief tritt dieser Gedanke noch hervor (s. 6, 11. 14): die Neubildung (ἀναπλάσσειν) erfolgt durch die Sündenvergebung; nach der moralistischen Betrachtung ist die Sündenvergebung der Erfolg der auf Grund der Erkenntniss zu Stande gekommenen spontanen Erneuerung (Reuegesinnung).

[2] Barn. 2, 6 u. meine Bemerkungen z. d. St.

[3] Jacob. 1, 25.

[4] Herm., Sim. VIII, 3, 2; Justin., Dial. 11. 43; Praed. Petri bei Clem., Strom. I, 29, 182; II, 15, 68.

[5] Διδαχή c. 1 u. meine Bemerkungen z. d. St. (Prolegg. S. 45 f.).

[6] Die Begriffe ἐπαγγελία, γνῶσις, νόμος bilden die Trias, auf welcher die spätere katholische Auffassung vom Christenthum ruht; dieselbe ist aber schon in früherer Zeit nachweisbar. Dass die πίστις überall vorangehen muss, war zweifellos; aber an den paulinischen Begriff der πίστις darf man nicht denken. „Glaube, Liebe, Hoffnung" bei Barn. 1; Polyc., ep. 2; „Glaube und Liebe" bei Ignatius. Inwiefern die Geduld die dem christlichen Glauben entsprechende Stimmung sei, hat Tertullian in vorzüglicher Ausführung gezeigt (s. übrigens den Jacobusbrief).

Zusatz 1. Die moralistische Betrachtung der Sünde, Sündenvergebung und Gerechtigkeit tritt bei Clemens, Barnabas, Polykarp und Ignatius hinter paulinischen Formeln zurück; aber die Unsicherheit, mit welcher diese reproducirt werden[1], zeigt, dass der paulinische Gedanke nicht klar erkannt ist. Bei Hermas aber und im 2. Clemensbrief verschwindet das Bewusstsein, unter der Gnade auch nach der Taufe zu stehen, nahezu vollständig hinter der Forderung, die Aufgaben, zu welchen die Taufe verpflichtet, zu erfüllen[2]. Die Vorstellung, dass den Getauften schwere Sünden nicht mehr oder doch nur unter besonderen Umständen zu vergeben sind resp. vergeben werden können, scheint in weiten Kreisen, wenn nicht überall, die herrschende gewesen zu sein[3]. Sie offenbart den Ernst jener alten Christen und die Erhöhung ihres Freiheitsgefühls; aber sie ist ebensowohl mit der höchsten sittlichen Anspannung als andererseits mit einer laxen Beurtheilung der „kleinen“ Sünden des Tages zu vereinen. Thatsächlich drohte die letztere immer mehr die Voraussetzung und Folge — denn es besteht hier eine verhängnissvolle Wechselwirkung — jener Vorstellung zu werden.

Zusatz 2. Da die Verwirklichung des Heils — als βασιλεία τοῦ ϑεοῦ und als ἀφϑαρσία — von der Zukunft erwartet wurde, so konnte der gesammte Heilsbesitz der Gegenwart unter dem Titel der Berufung (κλῆσις) zusammengefasst werden (s. z. B. den 2. Clemensbrief). In diesem Sinne galt selbst die Gnosis als eine nur vorläufige.

Zusatz 3. So übereinstimmend die eschatologischen Erwartungen der jüdischen Apokalyptiker und der Christen erscheinen, so waltet doch in einer Hinsicht ein bedeutender Unterschied ob. Erst durch das Evangelium ist das Schwanken über das Ende des Endes beseitigt worden. Es ist nämlich höchst charakteristisch

[1] S. Lipsius, De Clementis R. ep. ad Cor. priore disquis. 1855. Es wäre methodisch unzulässig, aus der Thatsache, dass paulinische Formeln im 1. Clemensbrief relativ am treuesten producirt sind, zu schliessen, dass das Heidenchristenthum überhaupt ursprünglich die paulinische Theologie verstanden, im Laufe von zwei Menschenaltern aber allmählich dieses Verständniss eingebüsst habe.

[2] Formel: τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον (II Clem. 8, 6).

[3] Hermas (Mand. IV, 3) und Justin setzen sie voraus; allerdings hat jener bereits einen Weg gesucht und gefunden, um den die Gemeinden mit Decimirung bedrohenden Folgen jener Vorstellung zu begegnen. Aber er hat sie selbst nicht angetastet. Weil die Christenheit eine Gemeinde der Heiligen ist, welche das sichere Heil in ihrer Mitte hat, so müssen — es ist das die nothwendige Consequenz — alle Glieder derselben ein sündloses Leben führen.

zu bemerken, wie in den jüdischen Zukunftshoffnungen, auch in den ausgeprägtesten, der Anfang des Endes, d. h. die Niederwerfung der Weltmacht und die Aufrichtung des irdischen Reiches Gottes, sehr viel sicherer zum Ausdruck gekommen ist als das Ziel und das definitive Ende. Weder das allgemeine Gericht, noch das, was wir nach christlicher Ueberlieferung Himmel und Hölle nennen, darf als ein sicherer Besitz des jüdischen Glaubens im Zeitalter des Urchristenthums bezeichnet werden. Erst in dem Evangelium Christi, in welchem Alles dem Gedanken der besseren Gerechtigkeit und der Verbindung des Einzelnen mit Gott unterworfen ist, ist das allgemeine Gericht und der definitive Zustand nach demselben der deutliche und streng festgehaltene Zielpunkt aller Betrachtungen. In der Ueberzeugung und Verkündigung der Christusgläubigen ist aber keine „Lehre" sicherer bewahrt worden wie diese. Mochte die Phantasie auch noch so sehr ausschweifen und zwischen den gegenwärtigen Zustand und das definitive Ende nach Anleitung der Ueberlieferung werthvolle und bunte Bilder schieben: die Hauptsache blieb das grosse Weltgericht und die Gewissheit, dass die Heiligen in den Himmel zu Gott, die Unheiligen in die Hölle kommen. Indem aber das Gericht ohne Schwanken an die Person Jesu selbst geheftet wurde, waren die sittliche Verfassung des Einzelnen und die gläubige Anerkennung der Person Christi in die engste Beziehung gesetzt. Die Christen aus den Heiden haben dies festgehalten. Man mag den Hirten oder den 2. Clemensbrief oder irgend welche andere urchristliche Schrift aufschlagen, und man wird finden, dass das Gericht, Himmel und Hölle die entscheidenden Ziele sind. Darin offenbart sich aber, dass der sittliche Charakter des Christenthums als Religion erkannt und festgehalten ist. Die furchtbare Vorstellung von der Hölle, weit entfernt einen Rückschritt in der Geschichte des religiösen Geistes zu bedeuten, ist vielmehr ein Beweis dafür, dass derselbe die sittlich indifferenten Gesichtspunkte ausgeschieden hat und im Bunde mit dem sittlichen Geiste souverän geworden ist.

4. Das Alte Testament als Quelle der Glaubenserkenntniss.

In den Sprüchen des A. T., den Worten Gottes, glaubte man einen unerschöpflichen Stoff für tiefere Erkenntniss zu besitzen. Aus dem A. T. entnahmen die Lehrer die „Offenbarung der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" (Barn. 1, 7) und vermochten somit wie Propheten die Gemeinde zu erbauen; aus ihm holte man sich ferner die Bestätigung der Antworten auf alle auftauchenden Fragen,

indem man in dem A. T. stets das fand, was man suchte. Die Art der Ausbeutung des heiligen Buches bei den verschiedenen Schriftstellern ist in der Hauptsache wenig verschieden gewesen; denn sie war überall beherrscht von der Voraussetzung, dass dieses Buch ein christliches sei, und dass es die im Moment nöthigen Aufschlüsse enthalte. Der Ermittelung besonders tiefer und werthvoller Gedanken in demselben — sie war stets ein Ausdruck der Schwierigkeiten, welche man empfand — rühmten sich frühe schon einzelne Lehrer (s. Barnabas). Die schlichten Herrnworte, wie man sie kannte, schienen nicht geeignet, den Trieb nach Erkenntniss zu befriedigen und die auftauchenden Probleme zu lösen[1]; auch setzten sie nach Ursprung und Form den Versuchen, ihnen durch Umdeutung neue Aufschlüsse abzugewinnen, zunächst Schwierigkeiten entgegen. Aber die ATlichen Sprüche und Geschichten waren zum Theil unverständlich oder ihrem Wortsinn nach anstössig; sie galten dabei als grundlegende Gottesworte. Damit waren die Bedingungen, sie in der angegebenen Weise auszubeuten, gegeben. Die wichtigsten Gesichtspunkte, unter denen man das A. T. benutzte, waren folgende: 1) man entnahm ihm die monotheistische Kosmologie und Naturbetrachtung (s. z. B. I Clem.); 2) man erwies aus ihm, dass die Erscheinung und die ganze Geschichte Jesu bereits vor Jahrhunderten, ja Jahrtausenden vorausverkündet, ferner dass die Stiftung eines neuen Volkes, welches sich aus allerlei Nationen bilden würde, von Anbeginn geweissagt und vorbereitet worden sei[2]; 3) man be-

[1] Es ist eine überaus wichtige Thatsache, dass die Herrnworte von den kirchlichen Schriftstellern bis Justin einschliesslich fast ausnahmslos in ihrem wörtlichen Sinne citirt und verwendet worden sind (anders bei den Theologen des Zeitalters, d. h. bei den Gnostikern, und bei den Vätern von Irenäus ab).

[2] So nicht erst Justin, sondern auch schon der sog. Barnabas (s. namentlich c. 13) und Andere. Ueber den Weissagungsbeweis s. meine Texte und Unters. Bd. I, 3, S. 56—74. Sehr vollständig ist die Stelle in der Praedic. Petri (bei Clem., Strom. VI, 15, 128): Ἡμεῖς ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἴχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι᾽ αἰνιγμάτων, ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ αὐτολεξεὶ τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων, εὕρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κτισθῆναι, καθὼς ἐγέγραπτο ταῦτα πάντα ἃ ἔδει αὐτὸν παθεῖν καὶ μετ᾽ αὐτὸν ἃ ἔσται· ταῦτα οὖν ἐπιγνόντες ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν. Mit Hülfe des A. T.'s datirten die Lehrer die christliche Religion bis zum Anfang des Menschengeschlechts hinauf und verbanden die Veranstaltungen zur Stiftung der christlichen Gemeinde mit der Weltschöpfung (so nicht erst die Apologeten, sondern schon Barnabas und Hermas, und vor diesen Paulus, der Verf. des Hebräerbriefs u. A.). Dies war unzweifelhaft eines der eindrucksvollsten Stücke in der Missionspredigt für Gebildetere. Die christliche Religion erhielt auf diese Weise einen

legte alle Grundsätze und Einrichtungen der christlichen Gemeinde — die bildlose geistige Gottesverehrung, die Aufhebung aller ceremonialgesetzlichen Vorschriften, die Taufe u. s. w. — aus dem A. T.; 4) man benutzte das A. T. zum Zweck der Paränese, indem man nach dem Schema a minori ad maius verfuhr: wenn Gott dies und jenes damals so und so bestraft und belohnt habe, wie viel Grösseres haben wir zu erwarten, die wir jetzt in der Endzeit stehen und die κλῆσις τῆς ἐπαγγελίας empfangen haben; 5) man bewies aus dem A. T., dass das jüdische Volk im Unrecht sei und einen Bund mit Gott entweder nie besessen oder doch verloren habe, dass sein Verständniss der Gottesoffenbarungen ein falsches sei, und dass es daher mindestens jetzt keinen Anspruch mehr auf den Besitz derselben habe. Aber über das Alles — es gab in den ATlichen Büchern, vor Allem in den prophetischen und in den Psalmen, eine grosse Anzahl von Sprüchen — Bekenntnisse des Gottvertrauens und der Gotteshülfe, der Demuth und des heiligen Muthes, Zeugnisse eines weltüberwindenden Glaubens und Worte des Trostes, der Liebe und Gemeinschaft —, die zu erhaben für jede Klügelei und jedem geistlich geweckten Sinn verständlich waren. Aus diesem Schatze, der den Griechen und Römern überliefert wurde, hat sich die Kirche erbaut, und in der Erkenntniss seines Reichthums wurzelte schliesslich nicht zum Mindesten die Ueberzeugung, dass das heilige Buch in jeder Zeile die höchste Wahrheit enthalten müsse.

Der sub 5) genannte Punkt bedarf aber noch einer Erläuterung. Das Selbstbewusstsein der christlichen Gemeinde, das Volk Gottes zu sein, musste sich vor Allem in der Stellung zum Judenthum ausprägen, dessen blosse Existenz — auch abgesehen von wirklichen Angriffen — jenes Selbstbewusstsein am stärksten bedrohte. Eine gewisse Antipathie der Griechen und Römer gegen das Judenthum

Halt, den die übrigen — mit Ausnahme der jüdischen — in dieser Festigkeit entbehrten. Eben desshalb muss man sich aber hüten, die Formel zu bilden, dass die Heidenchristen das Alte Testament wesentlich in dem Schema von Weissagung und Erfüllung aufgefasst hätten. Das Alte Testament ist allerdings das Buch der Weissagungen, aber eben desshalb bereits die vollständige Offenbarung Gottes, die irgend welche Zusätze nicht bedarf und nachträgliche Aenderungen ausschliesst. Die geschichtliche Erfüllung erweist nur vor aller Welt die Wahrheit jener Offenbarungen. Auch das Schema von Schatten und Wirklichkeit liegt hier noch ganz fern. Unter solchen Umständen muss man allerdings fragen, was denn die Erscheinung Christi, abgesehen von jener Beglaubigung des A. T., für einen selbständigen Sinn und für eine Bedeutung gehabt habe. Aber es hat, von den Gnostikern abgesehen, überraschend lang gedauert, bis man so gefragt hat, nämlich bis zur Zeit des Irenäus.

wirkte hier mit einem Gebot der Selbsterhaltung zusammen. Daher gab man allerseits das Judenthum, wie es eben bestand, als eine von Gott gerichtete und verworfene Secte, als eine Genossenschaft von Heuchlern [1], als eine Synagoge des Satan [2], als ein von einem bösen Engel verführtes Volk [3] preis und behauptete, dass die Juden kein Anrecht auf das A. T. mehr besässen. Indessen, über die frühere Geschichte des Volkes und über sein Verhältniss zu dem wahren Gott waren die Meinungen verschieden. Während die Einen jeden Heilsbund Gottes mit diesem Volk leugneten und nur eine nie ausgeführte, weil durch den Götzendienst des Volkes vereitelte Absicht Gottes in dieser Hinsicht anerkannten [4], gestanden die Anderen in unklarer Weise zu, dass ein Verhältniss existirt habe; aber auch sie bezogen alle Verheissungen im A. T. auf das Volk der Christen [5]. Während Jene in der Beobachtung des Wortsinns des Gesetzes (Beschneidung, Sabbath, Speisegebote u. s. w.) einen Beweis der besonderen teuflischen Verführung erkannten, welcher das jüdische Volk unterlegen sei [6], sahen Diese in der Beschneidung ein von Gott gegebenes Signum [7] und erkannten auf Grund irgend welcher

[1] S. Διδαχή 8.

[2] So schon die Offenbarung Joh. 2, 9; 3, 9.

[3] S. Barn. 9, 4. Im 2. Clemensbrief heissen die Juden „οἱ δοκοῦντες ἔχειν θεόν," vgl. Praed. Petri bei Clem., Strom. VI, 5, 41: μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γιγνώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ, καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν, οὐδὲ ἄζυμα, οὐδὲ ἑορτήν, οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν. Auch Justin beurtheilt die Juden nicht günstiger als die Heiden, sondern ungünstiger; s. Apol. I, 37. 39. 43. 44. 47. 53. 60.

[4] So Barn. 4, 6 f.; 14, 1 f. Aehnlich wird sich wohl der Verf. der Praed. Petri die Sache gedacht haben.

[5] S. Justin im Dialog mit Trypho.

[6] S. Barn. 9 f. Man missversteht die Stellung des Barnabas zum A. T. gründlich, wenn man glaubt, über seine Auslegungen, c. 6—10, als über Seltsamkeiten und Willkürlichkeiten hinwegschreiten und sie als gleichgiltig und „unmethodisch" bei Seite schieben zu können. „Unmethodisch" ist hier gar Nichts, und darum auch Nichts willkürlich. Der streng geistige Gottesbegriff des Barnabas und die Ueberzeugung, dass alle (jüdischen) Ceremonien teuflisch seien, nöthigten ihn zu seinen Auslegungen; diese sind im Sinne des Barnabas so wenig bloss geistreiche Einfälle, dass er vielmehr ohne dieselben das A. T. völlig hätte preisgeben müssen. Z. B. der Bericht, dass Abraham seine Knechte beschnitten habe, hätte dem Barnabas die ganze Autorität des A. T. vernichten müssen, wenn es ihm nicht gelungen wäre, ihn umzudeuten. Er thut es, indem er eine andere Stelle aus der Genesis mit ihm combinirt und nun im Bericht überhaupt nicht mehr die Beschneidung, sondern eine Weissagung auf den gekreuzigten Christus findet (c. 9).

[7] Barn. 9, 6: ἀλλ' ἐρεῖς · καὶ μὴν περιτέτμηται ὁ λαὸς εἰς σφραγῖδα.

Erwägungen an, dass die wörtliche Beobachtung des Gesetzes zeitweilig die Absicht und das Gebot Gottes gewesen, wenn auch die Gerechtigkeit niemals aus solcher Beobachtung geflossen sei. Indessen auch die Letztgenannten sahen in dem geistigen Sinn den allein wahren, den die Juden verkannt hätten, urtheilten, dass die Belastung mit Ceremonien eine pädagogische Nothwendigkeit gegenüber dem halsstarrigen und zum Götzendienst geneigten Volk gewesen sei (Schutz des Monotheismus) und gaben dem Zeichen der Beschneidung auch wohl eine Deutung, durch welche dasselbe nicht mehr als ein Gut, sondern vielmehr als das Merkmal zur Vollziehung des Gerichts an Israel erschien[1].

So ist Israel eigentlich zu allen Zeiten die Afterkirche gewesen; in Wahrheit steht das „ältere" Volk dem „jüngeren" (dem Volk der Christen) auch nicht zeitlich voran; denn die Kirche ist zwar erst in der letzten Zeit erschienen; sie ist aber von Anfang an von Gott vorhergesehen und geschaffen. Das jüngere Volk ist somit eigentlich das ältere und das „neue" Gesetz vielmehr das ursprüngliche[2]. Die Patriarchen, Propheten und Gottesmänner aber, die der Mittheilung von Gottes Worten gewürdigt worden sind, haben mit dem Volke der Juden innerlich nichts gemein; sie sind Gottes Erwählte, die sich durch einen heiligen Wandel ausgezeichnet haben und als die Vorläufer und Väter des Volkes der Christen betrachtet werden müssen[3]. Auf die Frage, wie es zu erklären, dass solche heilige Männer ausschliesslich oder fast ausschliesslich in dem Volke der Juden aufgetreten sind, erhält man aus den uns erhaltenen Urkunden keine Antwort.

[1] S. die Ausführungen Justin's im Dialog (bes. 16. 18. 20. 30. 40—46); von Engelhardt, Christenthum Justin's S. 249 ff. Justin hat nebeneinander die drei Beurtheilungen: 1) dass die Ceremonialgesetze eine pädagogische Massregel Gottes gewesen seien gegenüber dem halsstarrigen, zum Abfall geneigten Volk; 2) dass sie — so die Beschneidung — das Volk zur Vollziehung des Gerichtes nach göttlicher Anordnung kenntlich machen sollten; 3) dass sich im ceremonialgesetzlichen Gottesdienste der Juden die besondere Verworfenheit und Schlechtigkeit des Volkes darstelle. Den Dekalog aber hat Justin als das natürliche Vernunftgesetz gefasst, also vom Ceremonialgesetz bereits bestimmt unterschieden.

[2] S. Ztschr. f. KG. I. S. 330 f.

[3] Dies ist die übereinstimmende Ansicht aller Schriftsteller des nachapostolischen Zeitalters. Die Christen sind das wahre Israel; daher gebühren ihnen alle Ehrenprädicate des Volkes Israel. Sie sind die zwölf Stämme, und so sind Abraham, Isaak und Jakob die Väter der Christen. Diese Vorstellung, über welche kein Schwanken herrscht, ist nicht überall auf den Apostel Paulus zurückzuführen: die Gottesmänner des A. T. sind gewissermassen Christen gewesen; s. Ignat., Magn. 8, 2: οἱ προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν.

5. Die Erkenntniss Gottes und der Welt. Weltbeurtheilung.

Die Glaubenserkenntniss war vor Allem die Erkenntniss Gottes als des Einzigen, des Ueberweltlichen, des Geistigen [1] und des Allmächtigen: Gott ist Schöpfer und Regierer der Welt und desshalb der Herr [2]. Aber wie er die Welt als ein schönes, geordnetes Ganze (monotheistische Naturbetrachtung [3]) um der Menschen willen [4] geschaffen hat, so ist er auch zugleich der Gott der Güte und Erlösung (θεὸς σωτήρ), und erst in der Erkenntniss der Identität des Schöpfer- und Erlöser-Gottes vollendet sich der rechte Glaube an Gott und die Erkenntniss Gottes als des Vaters [5]. Erlösung aber

[1] Von ungebildeteren Christen wurde Gott natürlich auch körperlich gedacht und vorgestellt; aber nicht nur von ungebildeten allein, wie die späteren Controversen (z. B. Origenes gegen Melito; s. auch Tertull., de anima) beweisen. Bei Gebildeten darf man die Vorstellung von einer Körperlichkeit Gottes auf stoische Einflüsse zurückführen; bei Ungebildeten wirkten die volksthümlichen Vorstellungen mit den wörtlich verstandenen Sprüchen des A. T.'s und den Eindrücken der apokalyptischen Bilder zusammen.

[2] S. I Clem. 59, 3, 4; Herm., Mand. I; Praed. Petri bei Clem., Strom. VI, 5, 39: γινώσκετε ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν, καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων. Gott ist δεσπότης, eine Bezeichnung, die sehr häufig gebraucht wurde (in den NTlichen Schriften ist sie selten). Noch häufiger findet man κύριος. Als der Herr und Schöpfer heisst Gott auch der Vater (der Welt); s. I Clem. 19, 2: ὁ πατὴρ καὶ κτίστης τοῦ σύμπαντος κόσμου. 35, 3: ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων. Dieser Gebrauch des Vaternamens für den höchsten Gott war bekanntlich auch den Griechen geläufig. Die Schöpfung aus Nichts wird ausdrücklich von Hermas hervorgehoben, s. Vis. I, 1, 6 und m e i n e Bemerkungen z. d. St. In den christlichen Apokryphen spielen trotz der Lebendigkeit des Gottesbegriffs die Engel dieselbe Rolle wie in den jüdischen und wie in den damaligen jüdischen Speculationen. Nach Hermas z. B. sind alle Gotteswirkungen durch besondere Engel vermittelt, ja der Sohn Gottes selbst ist durch einen besonderen Engel repräsentirt und wirkt durch denselben, nämlich durch Michael. Aber ausserhalb der Apokalypsen scheint man sich mit den guten Engeln noch wenig befasst zu haben.

[3] S. z. B. I Clem. 20.

[4] Häufig bei den Apologeten; s. auch Diogn. 10, 2; Herm., Vis. II, 4, 1 aber (s. auch Celsus ap. Orig. IV, 23) heisst es: διὰ τὴν ἐκκλησίαν ὁ κόσμος κατηρτίσθη (vgl. I, 1, 6 und m e i n e Bemerkungen z. d. St.). Auch die jüdischen Apokalyptiker haben zwischen den Formeln, dass die Welt um der Menschen, und dass sie um des Volkes Israel willen geschaffen sei, geschwankt; die Formeln schliessen sich gegenseitig nicht aus. Singulär ist der Satz in dem Abendmahlsgebet Διδαχή 9, 3: ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου.

[5] Gott wird Vater genannt 1) in Beziehung auf den Sohn (so sehr häufig), 2) als Vater der Welt (s. oben), 3) als der Barmherzige, der seine Güte bewiesen, seinen Willen kundgethan und die Christen als Söhne gerufen hat (I Clem. 23, 1; 29, 1; II Clem. 1, 4; 8, 4; 10, 1; 14, 1; s. den Index zu Z a h n's Ausgabe der Ignatiusbriefe; Διδαχή 1, 5; 9, 2. 3; 10, 2). Der letztere Gebrauch ist

war nothwendig, weil die Menschheit und die Welt gleich im Anfange unter die Herrschaft böser Dämonen (des Bösen) gerathen ist [1].

nicht eben häufig; er fehlt z. B. im Brief des Barnabas ganz. Ausserdem heisst Gott auch noch πατὴρ τῆς ἀληθείας als die Quelle aller Wahrheit (II Clem. 3, 1; 20, 5; 19, 1: θεὸς τ. ἀληθείας). Die Identität des allmächtigen Schöpfergottes und des barmherzigen Erlösergottes ist die stillschweigende Voraussetzung aller Aussagen über Gott bei Gebildeten und Idioten. Nicht selten wird sie auch ausgesprochen, am prägnantesten von Hermas (Vis. I, 3, 4), sofern dort die Aussage über die Weltschöpfung mit der über die Schöpfung der heiligen Kirche auf das engste verbunden ist. Was die Bezeichnung Gottes als des „allmächtigen Vaters" im römischen Symbol betrifft, so gestattet dieselbe vielleicht jene eben dargelegte dreifache Auslegung.

[1] Die Herrschaft böser Dämonen (eines bösen Dämon) in der Gegenwart wurde ebenso allgemein vorausgesetzt, wie die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen, welche als eine Folge jener Herrschaft galt. Die Ueberzeugung, dass der Weltlauf (die πολιτεία ἐν τῷ κόσμῳ; die Lateiner haben nachmals das Wort „Saeculum" gebraucht) vom Teufel bestimmt werde, und dass der „Schwarze" die Herrschaft habe, tritt am kräftigsten hervor, wo die eschatologische Hoffnung zum Ausdruck kommt. Wo aber auf das Heil reflectirt wird, sofern es Erkenntniss und Unsterblichkeit ist, da ist es die Unwissenheit und Hinfälligkeit, aus der die Menschen zu befreien sind. Man darf auch hier sicher annehmen, dass diese letztlich auf dämonische Wirksamkeit von den Schriftstellern zurückgeführt worden sind; aber es ist doch ein sehr grosser Unterschied, ob das Urtheil von der Phantasie beherrscht wird, die überall leibhaftige Teufel wirksam sieht, oder ob es nur in Folge einer theoretischen Reflexion die Eindrücke der allgemeinen Unwissenheit und Todeshaftigkeit durch die Annahme von Dämonen, die sie bewirkt haben, begründet. Auch hier sind wieder die beiden Gedankenreihen zu constatiren, die sich in der Glaubenserkenntniss der ältesten Zeit verschlingen und bekämpfen: die überkommene, religiöse, auf einer phantastischen Geschichtsbetrachtung beruhende — sie ist mit der jüdisch-apokalyptischen wesentlich identisch (s. z. B. Barn. 4) — und die empirisch-moralistische (s. II Clem. 1, 2—7 als eine besonders werthvolle Ausführung oder Praed. Petri bei Clem., Strom. VI, 5, 39. 40), die sich an die Thatsache hält, dass die Menschen unwissend, schwach und dem Tode verfallen sind (II Clem. 1, 6: ὁ βίος ἡμῶν ὅλος ἄλλο οὐδὲν ἦν εἰ μὴ θάνατος). Aber vielleicht an keinem anderen Punkte — die ἀνάστασις σαρκός ausgenommen — ist die religiöse Auffassung so zähe geblieben, wie an diesem, und speciell in der Epoche, die uns hier beschäftigt, hat sie entschieden vorgewaltet. Ihre Zähigkeit erklärt sich neben Anderem aus den lebendigen Eindrücken des Polytheismus, der ringsum die Gemeinden umgab. Auch wo man die Volksgötter als todte Götzen betrachtete — und das war vielleicht die Regel, s. Praed. Petri, l. c.; II Clem. 3, 1; Διδαχή 6 —, konnte man nicht umhin, hinter denselben mächtig wirkende Dämonen anzunehmen; denn anders liess sich die furchtbare Kraft der Abgötterei nicht erklären. Andererseits musste aber auch eine ruhige Reflexion und eine allen religiösen Excessen abholde Stimmung die Annahme von Dämonen, welche die Welt und die Menschen zu beherrschen suchen, willkommen heissen. Denn durch diese auch bei den Griechen weitverbreitete Annahme erschienen die Menschen entlastet, und die vorausgesetzte Erlösungsfähigkeit konnte mithin in

Eine allgemein giltige Theorie über den Ursprung dieser Herrschaft war keineswegs vorhanden; aber gewiss und allgemein war die Ueberzeugung, dass der gegenwärtige Weltbestand und Weltlauf nicht Gottes, sondern des Teufels sei. Indessen zur Annahme eines principiellen Dualismus (Gott und Dämon; Geist und Materie) konnten die nicht verführt werden, welche an Gott den allmächtigen Schöpfer glaubten und die Verklärung der Erde sowie die sichtbare Herrschaft Christi auf derselben erwarteten. Der Glaube an den Schöpfergott und die eschatologischen Hoffnungen haben die Gemeinden vor dem theoretischen Dualismus geschützt, der ihnen so nahe lag, den sie in vielen einzelnen Erwägungen streiften, und

weitestem Umfang gerechtfertigt werden. Von der Annahme aus, dass die Erlösungsbedürftigkeit lediglich in der Unwissenheit und Todeshaftigkeit beruhe, war nur ein Schritt oder kaum mehr ein Schritt zu der anderen, dass dieselbe in einem unverschuldeten Zustande der Menschen ihren Grund habe resp. in dem „Fleische". Aber dieser Schritt, der entweder zum Dualismus (häretische Gnosis) oder zur Aufhebung des Unterschiedes von Natürlichem und Sittlichem geführt hätte, ist innerhalb der grossen Kirche nicht gethan worden. Die eschatologische Gedankenreihe mit ihrer These, dass der Tod, das Uebel und die Sünde in einem geschichtlichen Momente in die Menschheit eingetreten seien, indem die Dämonen von der Welt Besitz ergriffen, hat eine Schranke gezogen, die zwar an einzelnen Punkten überschritten, aber letztlich doch respectirt worden ist. Somit liegt hier die merkwürdige Thatsache vor, dass die urchristliche (jüdische) Eschatologie einerseits die Stimmung hervorgerufen und aufrecht erhalten hat, in welcher Gottesreich und Weltreich (Teufelsreich) als absolute Gegensätze empfunden wurden (praktischer Dualismus), während sie andererseits den theoretischen Dualismus abgewehrt hat. Was aber die Erlösung durch Christus betrifft, so ist dieselbe innerhalb der eschatologisch-apokalyptischen Gedankenreihe ganz wesentlich als eine zukünftige gedacht; denn die Macht des Teufels ist durch die erste Ankunft Christi nicht gebrochen, sondern vielmehr gesteigert, und die Zeit zwischen der ersten und der zweiten Ankunft Christi gehört somit zum οὗτος ὁ αἰών (s. Barn. 2, 4; Herm., Sim. I; II Clem. 6, 3: ἔστιν δὲ οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἐχθροί· οὗτος λέγει μοιχείαν καὶ φθορὰν καὶ φιλαργυρίαν καὶ ἀπάτην, ἐκεῖνος δὲ τούτοις ἀποτάσσεται; Ignat., Magn. 5, 2). Eben desshalb musste es selbstverständlich erscheinen, dass die Wiederkunft Christi nahe bevorstehe; denn erst durch diese erhielt die erste Ankunft ihren vollen Werth. Der peinliche Eindruck, dass durch die erste Ankunft Christi noch nichts geändert sei, musste durch die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi aufgehoben werden. Dagegen innerhalb der Gedankenreihe, nach welcher Christus von der Unwissenheit und der Todeshaftigkeit erlöst hat, hatte die erste Ankunft ihre selbständige Bedeutung; denn die Erkenntniss war bereits geschenkt, und die Gabe der Unsterblichkeit konnte naturgemäss erst nach Ablauf des irdischen Lebens — dann aber sofort — gespendet werden. Somit war die Hoffnung auf eine Wiederkunft Christi eigentlich ein Superfluum; aber sie wurde nicht als ein solches empfunden und abgethan, weil die Erwartung des irdischen Reiches Christi doch noch lebendig war.

der die Stimmung zu beherrschen drohte. Der Glaube, dass die Welt Gottes und daher gut sei, blieb in Kraft: man unterschied zwischen der gegenwärtigen Weltverfassung, die für den Untergang bestimmt sei, und der zukünftigen Weltordnung, welche eine herrliche restitutio in integrum sein werde. Die schon von der Stoa erschlossene Auffassung von der Welt als einem planvollen Ganzen, welche der christliche Monotheismus bestärkte, wäre, auch wenn sie den Ungebildeten bekannt gewesen wäre, nicht kräftig genug gewesen gegenüber den Eindrücken der Schlechtigkeit dieses Weltlaufes und der Gemeinheit alles Sinnlichen. Aber der feste Glaube an die Allmacht Gottes und die Hoffnung auf die Weltverklärung (auf Grund des A. T.) besiegte die Stimmung der absoluten Verzweiflung an allem Sichtbaren und Sinnlichen und liess es nicht zu, aus der praktischen Verpflichtung zur Weltentsagung und dem tiefen Misstrauen in Bezug auf das „Fleisch“ eine theoretische Schlussfolgerung im Sinne des principiellen Dualismus zu ziehen.

6. Der Glaube an Jesus Christus.

1. So gewiss die Erlösung auf Gott selbst zurückgeführt wurde, so fest stand es, dass dieselbe durch Jesus (ὁ σωτὴρ ἡμῶν) vermittelt sei. Daher war der Glaube an Jesus auch für die Heidenchristen das Christenthum in verkürzter Gestalt. Jesus wird am häufigsten mit demselben Namen „ὁ κύριος (ἡμῶν)“ bezeichnet — man erinnere sich des antiken Gebrauchs dieses Wortes — wie Gott [1]. Alles, was zum Heile geschehen ist oder geschehen wird, wird auf den „Herrn“ zurückgeführt. Die Unbekümmertheit der urchristlichen Schriftsteller um die Beziehung des Wortes im einzelnen Fall [2], zeigt, dass in dem religiösen Verhältnisse, sofern man auf das Geschenk des Heiles reflectirte, Jesus geradezu die Stelle Gottes vertreten konnte: der unsichtbare Gott ist der Urheber, Jesus der Offenbarer resp. Vermittler alles Heils. Das letzte Subject stellt sich in dem nächsten Subject dar, und häufig ist keine Veranlassung, sie ausdrücklich zu

[1] So fest wie der Name „κύριος“ hat kein anderer an Christus gehaftet, s. dafür als besonders deutliches Zeugniss Novatian, de trinit. 30, der gegen die adoptianischen und modalistischen Häretiker also argumentirt: „Et in primis illud retorquendum in istos, qui duorum nobis deorum controversiam facere praesumunt. Scriptum est, quod negare non possunt: „Quoniam unus est dominus“. De Christo ergo quid sentiunt? Dominum esse aut illum omnino non esse? Sed dominum illum omnino non dubitant. Ergo si vera est illorum ratiocinatio, iam duo sunt domini“.

[2] Besonders lehrreiche Beispiele finden sich hierfür im II Clemens- und im Barnabasbrief. Lediglich vom Glauben an Gott spricht Clemens (ep. 1).

unterscheiden, da der Umfang und Inhalt der Heilsoffenbarung (Jesus) sich mit dem Umfang und Inhalt des Heilswillens (Gott selbst) deckt. Doch wurden die Gebete in der Regel an Gott gerichtet; wenigstens sind aus dem 1. Jahrhundert nur sehr wenige Beispiele für das directe Gebet zu Jesus bekannt (von den Gebeten in den Acta Joh. des sog. Leucius ist abzusehen). Die solenne Formel lautet vielmehr: θεῷ ἐξομολογούμεθα διὰ Ἰ. Χρ. — θεῷ δόξα διὰ Ἰ. Χρ. [1].

2. Da in den heidenchristlichen Gemeinden ein Verständniss für die Bedeutung des Gedankens, dass Jesus der Christ sei, nicht vorhanden war, so musste die Bezeichnung „Χριστός" für ihn zunächst entweder fortfallen resp. zurücktreten oder ein blosser Name werden [2]. Aber auch wo man auf Grund des A. T. sich an die Bedeutung des Wortes erinnerte und ihm einen Werth zuerkannte, war man weit davon entfernt, in dem Satze, dass Jesus der von Gott Gesalbte ist, die ihm eigenthümliche Würde deutlich ausgedrückt zu finden. Mithin war man darauf angewiesen, dieselbe durch andere Mittel zur Aussage zu bringen. Indessen verband die eschatologische Gedankenreihe die Heidenchristen doch noch sehr innig mit den urchristlichen Glaubensvorstellungen und demgemäss auch mit den ältesten Vorstellungen von Jesus. In dem Bekenntnisse, dass Gott Jesum erwählt [3], resp. bereitet [4] habe, dass Jesus der

[1] S. I Clem. 59—61. Διδαχή c. 9. 10. Präcis giebt noch Novatian die alte Vorstellung (de trin. 14) wieder: „Si homo tantummodo Christus, cur homo in orationibus mediator invocatur, cum invocatio hominis ad praestandam salutem inefficax iudicetur". — Die Vorstellung von der Congruenz des Heilswillens Gottes mit der durch Jesus geschehenen Heilsoffenbarung setzt sich weiter fort in dem Gedanken der Congruenz dieser Heilsoffenbarung mit der universalen Heilspredigt der berufenen zwölf Apostel (s. oben S. 134 ff.) — der Wurzel des katholischen Traditionsprincipes. Aber die Apostel sind nie zu „οἱ κύριοι" geworden; wohl aber dürfen die Begriffe διδαχή (λόγος) κυρίου, διδαχή (κήρυγμα) τῶν ἀποστόλων ebenso vertauscht werden (s. a. a. O. Anm. 2), wie λόγος θεοῦ und λόγος Χριστοῦ. Die volle Formel wäre λόγος θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων; aber da die durch „διά" eingeführten Subjecte berufene und vollkommene Medien sind, so lässt der religiöse Sprachgebrauch die Verkürzung zu.

[2] Im Barnabasbrief kommt „Jesus Christus" und „Christus" je einmal vor, „Jesus" aber zwölfmal; in der Διδαχή einmal „Jesus Christus", dreimal „Jesus". Erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts setzt sich die Bezeichnung „Jesus Christus", resp. „Christus" als die solenne durch und verdrängt mehr und mehr das einfache „Jesus". Doch scheint sich — und das ist nicht auffallend — in den feierlichen Gebeten die letztere Bezeichnung am längsten gehalten zu haben. Bemerkenswerth ist, dass im Hirten sowohl der Name Jesus als Christus fehlt.

[3] S. I Clem. 64: ὁ θεὸς ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς

„Engel“ [1] und der „Knecht“ [2] Gottes sei, dass er die Lebendigen und die Todten richten werde [3], und in ähnlichen kommen in den heidenchristlichen Gemeinden noch Aussagen über Jesus zum Ausdruck, die dem Gedanken entnommen sind, dass er der von Gott berufene und mit einem Amt betraute Christ sei [4]. Daneben war

δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον, δῴη κτλ. (Es ist lehrreich, dass, wo der Erwählungsgedanke ausgesprochen wird, auch noch sofort der Gemeinde gedacht wird; denn in der That hat ja die Erwählung des Messias keinen anderen Zweck, als die Gemeinde zu erwählen, resp. zu berufen; Barn. 3, 6: ὁ λαός, ὃν ἡτοίμασεν ἐντῷ ἠγαπημένῳ αὐτοῦ). Herm. Simil. V, 2: ἐκλεξάμενος δοῦλόν τινα πιστὸν καὶ εὐάρεστον. V, 6, 5. Just., Dial. 48: μὴ ἀρνεῖσθαι ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός ἐὰν φαίνηται ὡς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γεννηθεὶς καὶ ἐκλογῇ γενόμενος εἰς τὸ Χριστὸν εἶναι ἀποδεικνύηται.

[4] S. Barnab. 14, 5: Ἰησοῦς εἰς τοῦτο ἡτοιμάσθη, ἵνα . . . ἡμᾶς λυτρωσάμενος ἐκ τοῦ σκότους διάθηται ἐν ἡμῖν διαθήκην λόγῳ. Dasselbe Wort von der Gemeinde, l. c. 3, 6 u. 5, 7: αὐτὸς ἑαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἑτοιμάζων. 14, 6.

[1] „Angelus“ ist eine sehr alte Bezeichnung für Christus, die sich bis zum nicänischen Streit erhalten hat und z. B. noch in Novatian's Schrift de trinit. 11. 25 ff. ausdrücklich für ihn in Anspruch genommen wird (ATliche Stellen, die auf Christus bezogen wurden, schützten das Wort). In der Regel ist dasselbe aber nicht als Bezeichnung des Wesens, sondern als solche des Amtes Christi zu verstehen; doch zu voller Klarheit ist die Sache nicht gekommen; es gab Christen, welche das Wort als Wesensbezeichnung gebrauchten und von alten Zeiten her findet sich ein Widerspruch gegen diese Auffassung. Doch kam es nie zu einer grösseren Controverse, und als sich die Logoslehre allmählich durchsetzte, wurde die Bezeichnung „angelus“ harmlos, um dann zu verschwinden.

[2] „Παῖς“ (nach Jesaias); diese Bezeichnung, häufig verbunden mit „Ἰησοῦς“ und mit den Adjectiven „ἅγιος“, „ἠγαπημένος“ (s. Barn. 3, 6; 4, 3; 4, 8; Valentin ap. Clem. Alex., Strom. VI, 6, 52 und die Ascensio Jesaiae), scheint ursprünglich eine solenne gewesen zu sein; sie entstammt unzweifelhaft dem messianischen Gedankenkreise und ihr liegt die Vorstellung der Erwählung zu Grunde. Es ist sehr interessant zu beobachten, wie sie allmählich zurückgestellt und schliesslich abgethan worden ist. Am längsten hat sie sich in den cultischen Gebeten erhalten; s. I Clem. 59, 2 sq.; Barn. 6, 1; 9, 2; Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30. Διδαχή 9, 2. 3; 10, 2. 3; Mart. Polyc. 14. 20; Act. Pauli et Theclae 17. 24; Sibyll. I v. 324. 331. 364; Diogn. 8, 9. 10: ὁ ἀγαπητὸς παῖς. 9, 1; auch noch Ep. Orig. ad Afric. init.; Clem., Strom. VII, 1, 4: ὁ μονογενὴς παῖς, und meine Bemerk. zu Barn. 6, 1. In der Διδαχή heisst in einem Satze (9, 2) sowohl Jesus als David „Knecht Gottes“. Barnabas, der Christus den „Geliebten“ nennt, braucht für die Gemeinde denselben Ausdruck (4, 1. 9).

[3] S. das alte römische Symbol und Act. 10, 42; II Tim. 4, 1; Barn. 7, 2; Polyc. ep. 2, 1; II Clem. 2, 1; Hegesipp. bei Euseb., h. e. III, 20, 6; Justin. Dial. 118.

[4] Dass Christus der „Gesalbte“ bedeute, darüber herrschte natürlich kein Zweifel (auch aus Justin, Apol. I, 4 lässt sich ein solcher nicht folgern). Aber der Sinn und das Moment dieser Salbung war ganz undeutlich. Justin sagt (Apol. II, 6): Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται, findet also (s. Dial. 76 fin.) die kosmische Bedeutung Jesu in dieser Bezeichnung ausgesagt.

eine uralte, aus dem Jüngerkreise stammende und den Heidenchristen besonders verständliche, aber doch nicht häufige Bezeichnung: „der Lehrer“ [1].

3. Aus der ältesten Ueberlieferung haftete aber auch neben „κύριος“, „σωτήρ“ und „διδάσκαλος“ der Name „ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ“ an Jesus und wurde in den heidenchristlichen Gemeinden ohne Schwanken festgehalten [2]. Aus demselben ergab sich unmittelbar, dass Jesus in die Sphäre Gottes gehöre und dass man über ihn — wie es in der ältesten uns bekannten Predigt heisst [3] — denken müsse „ὡς περὶ θεοῦ“. In dieser Formulirung ist in classischer Weise die indirecte theologia Christi, welche wir einstimmig in allen Zeugnissen der ältesten Epoche ausgedrückt finden, bezeichnet [4]. Man muss aber

[1] S. die Apologeten, Apost. KO. (Texte u. Unters. II, 5 S. 25): προορῶντας τοὺς λόγους τοῦ διδασκάλου ἡμῶν, ibid. S. 28: ὅτε ᾔτησεν ὁ διδάσκαλος τὸν ἄρτον, ibid. S. 30: προέλεγεν, ὅτε ἐδίδασκεν. Apost. Constit. (Grundschrift) III, 6: αὐτὸς ὁ διδάσκαλος ἡμῶν καὶ κύριος. III, 7: ὁ κύριος καὶ διδάσκαλος ἡμῶν εἶπεν. III, 19. II, 20. V, 12. — I Clem. 13, 1: ... τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων. Polyc. ep. 2: μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων. Ptolem. ad Floram 5: ἡ διδασκαλία τοῦ σωτῆρος.

[2] Vor Allem schützte ihn die Taufformel, die sich überall in den Gemeinden schon in dieser Periode eingebürgert hat. Die Hinzufügung von ἴδιος, πρωτότοκος ist beachtenswerth. Μονογενής (= der Einzige LXX, resp. auch der Geliebte) ist nicht häufig; es findet sich nur bei Johannes, Justin, im Symbol der römischen Kirche und im Mart. Polyc. [Diogn. 10, 3].

[3] Der sog. 2. Clemensbrief beginnt mit den Worten: Ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν (diese Aufeinanderfolge, so dass der „Richter“ als das Höhere erscheint, auch Barn. 7, 2)· καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς μικρὰ φρονεῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν· ἐν τῷ γὰρ φρονεῖν ἡμᾶς μικρὰ περὶ αὐτοῦ, μικρὰ καὶ ἐλπίζομεν λαβεῖν. Diese Argumentation (s. auch die ff. Verse bis 2, 7) ist sehr lehrreich; denn sie zeigt, womit man das φρονεῖν περὶ αὐτοῦ ὡς περὶ θεοῦ begründet hat. Sehr richtig bemerkt H. Schultz (L. v. d. Gottheit Christi S. 25 f.): „Im 2. Clemensbrief und im Hirten läuft das christologische Interesse der Schriftsteller darauf hinaus, sich durch den Glauben an Christus als den weltherrschenden König und Weltrichter die Gewissheit zu sichern, dass seine Gemeine für ihre sittlich-asketischen Leistungen eine entsprechende Herrlichkeit zu erwarten hat.“

[4] Plinius in dem berühmten Briefe (96) berichtet von einem „carmen dicere Christo quasi deo“ der Christen. Dem Hermas ist es nicht zweifelhaft, dass der erwählte Knecht, nachdem er sein Werk vollbracht, zum Sohn Gottes adoptirt worden und somit von Anfang an bestimmt gewesen sei εἰς ἐξουσίαν μεγάλην καὶ κυριότητα (Sim. V, 6, 1). Das heisst aber nichts anderes, als dass er jetzt in göttlicher Sphäre sich befindet, und dass man über ihn denken müsse wie über Gott. Darüber hinaus herrscht aber keine Einstimmigkeit mehr. Ueber das Wesen resp. die Constitution Jesu sagt die Formel nichts. Nach Justin's Dialog könnte es freilich scheinen, als sei die directe Bezeichnung Jesu als θεός — nicht ὁ θεός — in den Gemeinden geläufig gewesen; allein nicht nur einige

über Christus denken wie über Gott, einerseits weil er von Gott erhöht und ihm als dem Herrn das Gericht über Lebende und Todte

Stellen bei Justin selbst sind dagegen geltend zu machen, sondern auch das Zeugniss der übrigen Schriftsteller. Eine solenne Bezeichnung für Jesus ist „θεός“ (auch ohne Artikel) keinesfalls gewesen; vielmehr sind es immer ganz bestimmte Anlässe, welche dazu geführt haben, von Christus als von einem Gott zu sprechen. Erstlich sind es ATliche Stellen, wie Ps. 45, 8; 110, 1 f. u. s. w. gewesen, welche, sobald man sie auf Christus deutete, veranlassten, ihm das Prädicat „θεός“ beizulegen; so steht dasselbe bei Justin unter vielen anderen, die aus dem A. T. genommen sind. Doch hat — was sehr beachtenswerth ist — der Verf. des Barnabasbriefes an einer Stelle, die es ihm nahe legen musste, Christus „Gott“ zu nennen (12, 10. 11 zu Ps. 110, 4), diesen Ausdruck vermieden; der Verf. der Διδαχή nennt ihn „ὁ θεὸς Δαβίδ“ auf Grund des genannten Psalms. Sodann sind es offenbar liturgische Formeln erhabener Paradoxie, in welchen Christus Gott genannt wird; s. Ignat. ad Rom. 6, 3: ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου (hier will das μου beachtet sein); ad Eph. 1, 1: ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ; Tatian, Orat. 13: διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ. Was die berühmte Stelle I Clem. ad Cor. 2, 10: τὰ παθήματα αὐτοῦ (das αὐτοῦ bezieht sich auf ὁ θεός zurück) betrifft, so hat man vielleicht zu beachten, dass jenes „ὁ θεός“ weit entfernt steht. Indessen ist solch' eine Erwägung doch schwerlich am Platze. Es zeigen nämlich die soeben beigebrachten Stellen, dass gerade die Verbindung von Leiden (resp. Blut, Tod) mit dem Begriff „Gott“ — und lediglich diese Verbindung — eine uralte in der Christenheit gewesen sein muss; s. noch Act. 20, 28 . . . τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου, und aus späterer Zeit Melito, Fragm. (bei Routh, Rel. Sacr. I, 122): ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλιτίδος; Anonym. ap. Euseb., h. e. V, 28, 11: ὁ εὔσπλαγχνος θεὸς καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οὐκ ἐβούλετο ἀπολέσθαι μάρτυρα τῶν ἰδίων παθημάτων; Test. XII Patriarch. (Levi 4): ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου; Tertull., de carne 5: „passiones dei“, ad uxor. II, 3: „sanguine dei“. Ebenso spricht Tertullian nicht selten von der Kreuzigung, dem Fleische, dem Tode Gottes (s. Lightfoot, S. Clement of Rome p. 400 sq.). Diese Formeln sind erst im patripassianischen Streite Gegenstand einer Prüfung geworden; im vierten Jahrhundert wurden sie z. B. von Athanasius (c. Apollin. II, 13. 14 Opp. I. p. 758) abgelehnt: πῶς οὖν γεγράφατε, ὅτι θεὸς ὁ διὰ σαρκὸς παθὼν καὶ ἀναστάς; . . . οὐδαμοῦ δὲ αἷμα θεοῦ δίχα σαρκὸς παραδεδώκασιν αἱ γραφαὶ ἢ θεὸν διὰ σαρκὸς παθόντα καὶ ἀναστάντα. Im Abendlande blieben sie im Gebrauche und sind in dem christologischen Streite des fünften Jahrhunderts von hoher Bedeutung geworden. Ob in Stellen wie Tit. 2, 13; II Pet. 1, 1 (s. die Controversen zu Rom. 9, 5) eine theologia Christi vorliegt, ist nicht ganz sicher. Endlich ist in religiöser Rede (s. oben) θεός und Christus oft vertauscht worden. Im sog. 2. Clemensbrief wird (c. 1, 4) die Spendung des Lichts (der Erkenntniss) auf Christus zurückgeführt. Von ihm wird gesagt, er habe uns wie ein Vater Kinder genannt, er habe uns gerettet, er habe uns aus dem Nichtsein zum Sein berufen, und dabei wird Gottes selbst gar nicht gedacht. Zwar wird derselbe (2, 2. 3) genannt als der Empfänger der Gebete und der Lenker der Geschichte; allein unmittelbar darauf wird ein Herrnspruch als Gottesspruch eingeführt (Mt. 9, 13). Umgekehrt ist (3, 5) Jes. 29, 13 als Ausspruch Jesu citirt und wiederum (13, 4) ein Herrnspruch mit der Formel:

übergeben worden ist, andererseits weil er die Erkenntniss der Wahrheit gebracht, die sündigen Menschen berufen, sie von der Dämonenherrschaft befreit und aus der Todesnacht und dem Verderben zum ewigen Leben geführt hat resp. führen wird. Man

λέγει ὁ θεός. Christus ist es, der sich unserer erbarmt hat (3, 1; 16, 2); er wird schlechthin als der Herr, der uns berufen und erlöst hat, bezeichnet (5, 1; 8, 2; 9, 5 u. s. w.). Nicht nur von den ἐντολαί (ἐντάλματα) Christi ist mehrfach die Rede, sondern 6, 7 (s. 14, 1) wird geradezu von einem ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ gesprochen. Vor Allem in dem ganzen ersten Abschnitt der Predigt (bis 9, 5) wird von dem religiösen Verhältniss meistens so gehandelt, als bestände dasselbe wesentlich zwischen den Gläubigen und Christus. Umgekehrt heisst nun (10, 1) der Vater der Berufende (s. auch. 16, 1); er ist es, der uns als Söhne annimmt (9, 10; 16, 1); er ist der Heilung Bringende (9, 7); er hat die Verheissungen gegeben (11, 1. 6. 7); sein Reich, ja den Tag seiner Erscheinung erwarten wir (12, 1 f.; 6, 9; 9, 6; 11, 7; 12, 1); er wird das Gericht halten u. s. w., während man 17, 4 von dem Tag der Erscheinung Christi liest, von seinem Reiche, seinem Richteramt u. s. w. Wo der Prediger von den Beziehungen der Gemeinde zu Gott handelt, wo er das religiöse Verhältniss seiner Begründung oder seinem Vollzuge nach beschreibt, wo er das religiös-sittliche Verhalten regeln will, da führt er ohne jede nachweisbare Unterscheidung bald Gott selbst, bald Christus ein. Aber diese religiöse Betrachtung, für welche Wirkungen Gottes und Wirkungen Christi zusammenfallen, hat die theologische Speculation des Predigers nicht beeinflusst, wie unten aufgewiesen werden soll. Auch hat man zu beachten, dass die Vertauschung von Gott und Christus nicht immer ein Ausdruck für die hohe Würde Christi ist, sondern häufig gerade umgekehrt beweist, dass die personale Bedeutung Christi verkannt ist und er eben lediglich als der unselbständige Offenbarer Gottes gilt. Bei dem Allen können Stellen, in welchen Christus rund als „θεός“ bezeichnet worden ist, in der ältesten Litteratur doch nicht häufig gewesen sein; ein anderes ist es vom Blute (Tod, Leiden) Gottes zu sprechen resp. die Heilsgüter, die Christus gebracht, als Gaben Gottes zu bezeichnen, und ein anderes, den Satz aufzustellen „Christus ist ein Gott“. Als man seit dem Ende des 2. Jahrhunderts, weil die Sache controvers geworden war, begann, in den älteren Schriften sich nach Stellen, „ἐν οἷς θεολογεῖται ὁ Χριστός“ umzusehen, da vermochte man neben dem A. T. nur auf Schriften von Verfassern von Justin ab (auf Apologeten und Polemiker), sowie auf Psalmen und Oden zu verweisen (s. d. Anonym. bei Euseb., h. e. V, 28, 4—6). An folgenden Stellen kommt in den Ignatiusbriefen „θεός“ als Bezeichnung Christi vor: ὁ θεὸς ἡμῶν heisst er Ephes. inscript.; 18, 2; Rom. inscr. (bis); 3, 3; Polyc. 8, 3; αἷμα θεοῦ Ephes. 1, 1; τὸ πάθος τοῦ θεοῦ μου Rom. 6, 3; ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός (nach anderer LA.: ἐν ἀνθρώπῳ θεός) Ephes. 7, 2; Ἰ. Χρ. ὁ θεὸς ὁ οὕτως ὑμᾶς σοφίσας Smyrn. 1, 1. Diese Stelle, in welcher der Relativsatz mit ὁ θεός enge zu verbinden ist, scheint den Uebergang zu bilden zu den drei Stellen (Trall. 7, 1; Smyrn. 6, 1; 10, 1), in welchen Jesus ohne Zusatz θεός genannt wird. Allein diese Stellen sind kritisch verdächtig (s. Ligthfoot z. d. St.). Ebenso ist das „deus Jesus Christus“ in Polyc., ep. 12, 2 verdächtig und zwar an beiden Stellen des Verses. An der ersten haben alle lateinischen Codd. „dei filius“, und in den griechischen Codd. des Briefes heisst Christus nirgendwo θεός.

erinnere sich hier, dass die Verbindung „dominus ac deus“ der damaligen Zeit sehr geläufig war [1], und dass ein Heiland (σωτήρ) nur als ein irgendwie göttliches Wesen vorgestellt werden konnte [2]. Doch ist Christus niemals als „ὁ ϑεός“ dem Vater gleichgesetzt worden [3] — davor schützte der Monotheismus —; ob er mit ihm absichtlich und in reflectirter Weise identificirt worden ist, darüber siehe den folgenden Abschnitt.

4. Ueber die Bestimmungen, dass Jesus der Herr, der Heiland, der Sohn Gottes sei, dass man über ihn wie über Gott denken müsse, dass er jetzt im Himmel bei Gott weilend als der προστάτης καὶ βοηϑὸς τῆς ἀσϑενείας und als ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν zu verehren, als der zukünftige Richter zu scheuen, als der Verleiher der Unsterblichkeit auf's höchste zu schätzen sei, dass er „unsere Hoffnung“ und „unser Glaube“ sei — ging das gemeinsame Bekenntniss nicht hinaus, vielmehr finden sich auf dem Grunde desselben sehr mannigfaltige Auffassungen von der Person, d. h. von dem Wesen Jesu neben einander [4], welche sämmtlich eine gewisse

[1] Ueber den weiten Gebrauch des Wortes „ϑεός“ im Alterthum s. oben § 8 S. 82 f.; zur Formel „dominus ac deus“ s. Joh. 20, 28; die Vertauschung dieser Begriffe an vielen Stellen, neben einander beim Anonym. (Euseb., h. e. V, 28, 11). Domitian hat sich zuerst „dominus ac deus“ nennen lassen. Für die allgemeine Situation im 2. Jahrhundert sehr lehrreich ist Tertull., Apol. 10. 11. Hier sind die verschiedenen Veranlassungen aufgeführt, welche die Menschen, die ungebildeten und die gebildeten, damals bewogen, dieser oder jener Persönlichkeit das Prädicat der Gottheit zu geben. Im 3. Jahrhundert ist die Bezeichnung „dominus ac deus noster“ für Christus namentlich im Abendland (s. Cyprian, Pseudocyprian, Novatian) sehr häufig; eben in dieser Zeit wird aber auch für die Kaiser die Bezeichnung erst wirklich gebräuchlich. Aus den Ausführungen des Celsus (bei Orig. c. Cels. III, 22—43) scheint auf den ersten Blick hervorzugehen, dass dieser Grieche einen sehr strengen Begriff von der Gottheit gehabt und gefordert hat; aber wie wenig das im Grunde der Fall war, zeigt sein ganzes Werk.

[2] Die Zusammenstellung von ϑεός und σωτήρ in den Pastoralbriefen ist sehr wichtig. Die beiden NTlichen Stellen, in denen vielleicht eine directe theologia Christi anzuerkennen ist, enthalten den Begriff σωτήρ ebenfalls; s. Tit. 2, 13: προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου ϑεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ (vgl. Abbot, Journ. of the Society of Bibl. Lit. and Exeg. 1881 June p. 3 sq.); II Pet. 1, 1: ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ ϑεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰ. Χρ. In beiden Fällen muss übrigens das „ἡμῶν“ besonders beachtet werden. „Θεὸς σωτήρ“ ist übrigens auch eine antike Formel.

[3] Eine sehr alte Formel lautete: ϑεὸς καὶ ϑεοῦ υἱός; s. Cels. ap. Orig. II, 30; Justin, saepissime; Alterc. Sim. et. Theoph. 4 u. s. w. Die Formel ist = ϑεὸς μονογενής (s. Joh. 1, 18).

[4] Auch bei demselben Schriftsteller finden sich solche neben einander, s. z. B. den 2. Clemensbrief, aber auch den ersten.

Analogie zu den griechischen „Theologien", den naiven und den philosophischen, aufweisen[1]. Kirchliche „Lehren" im strengen Sinn des Worts gab es hier noch nicht, vielmehr sind es mehr oder weniger flüssige Auffassungen, die nicht selten ad hoc gebildet sind[2]. Reduciren lassen sich dieselben sämmtlich auf zwei[3]: entweder galt Jesus als der Mensch, den Gott sich erwählt, in dem die Gottheit oder der Geist Gottes gewohnt hat, und der nach seiner Bewährung von Gott adoptirt und in eine Herrscherstellung eingesetzt worden ist (adoptianische Christologie)[4], oder Jesus galt als ein himm-

[1] S. § 8 S. 103 f. Die Vorstellung einer θεοποίησις war ebenso geläufig als die andere von Erscheinungen der Götter. Die Philosophie aber hatte längst in weiten Kreisen den Begriff des λόγος τοῦ θεοῦ eingebürgert. Ein neues Moment aber lässt sich überall nicht verkennen. Bei den Christologien, welche eine Art von θεοποίησις einschliessen, liegt es darin, dass der vergottete Jesus nicht als ein Halbgott oder Heros, sondern als der der Gottheit an Macht und Ehren gleiche Herr der Welt anzuerkennen war; bei den Christologien, welche von Christus als dem himmlischen Geistwesen ausgehen, liegt es in der wirklichen Fleischwerdung, an die zu glauben war. Wie zu erwarten, haben desshalb diese beiden Stücke den Heidenchristen Schwierigkeiten gemacht, und zwar das an zweiter Stelle genannte noch grössere als das erstgenannte.

[2] Dies wird gewöhnlich übersehen; es werden häufig christologische Lehrbegriffe construirt durch Combination einzelner Stellen, deren Natur keine Combination verträgt. Die Thatsache aber, dass es bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts keine allgemein giltige Theorie über das Wesen Jesu gegeben hat, darf nicht so verstanden werden, als hätte man irgendwo die verschiedenen Theorien für gleichwerthig und daher für mehr oder minder gleichgiltig erklärt. Vielmehr schloss wohl Jeder die seinige, sofern er überhaupt eine hatte, in die geoffenbarte Wahrheit ein. Dass es aber in jener Zeit noch nicht zu Conflicten gekommen ist, liegt einerseits daran, dass die verschiedenen Theorien in gleichlautende Formeln ausliefen und auch häufig geradezu in einander übergeführt werden konnten, andererseits daran, dass ihre Vertreter sich auf dieselben Instanzen beriefen. Vor Allem aber ist nicht zu vergessen, dass Conflicte erst entstehen konnten, nachdem das enthusiastische Element, welches auch an der Bildung der Christologien betheiligt gewesen ist, zurückgedrängt war und Probleme als solche empfunden wurden (d. h. nach dem gnostischen Kampfe).

[3] Beide sind nachweisbar schon im apostolischen Zeitalter vorhanden gewesen.

[4] Vollständig ist uns nur ein Werk erhalten, welches die adoptianische Christologie zu deutlicher Aussage bringt: der Hirte des Hermas (s. Sim. V und IX, 1. 12). Nach ihm gilt der h. Geist — ob er mit dem obersten Erzengel identificirt wird, ist nicht sicher — als der präexistente Sohn Gottes, der älter ist als die Schöpfung, ja Gottes Rathgeber bei der Schöpfung gewesen ist. Der Erlöser ist der von Gott erwählte tugendhafte Mensch (σάρξ), mit dem sich jener Geist Gottes verbunden hat. Da er den Geist nicht befleckte, ihn stetig als seinen Genossen behielt und das Werk ausführte, zu welchem ihn die Gottheit berufen hatte, ja noch mehr that, als ihm befohlen war, so wurde er kraft

lisches Geistwesen (resp. das höchste himmlische Geistwesen nach Gott), welches Fleisch angenommen hat und nach Vollendung seines

eines himmlischen Beschlusses zum Sohne adoptirt und zu μεγάλη ἐξουσία καὶ κυριότης erhoben. Dass diese Christologie in einem Buche, welches im höchsten Ansehen stand und aus der römischen Gemeinde stammt, vorgetragen wird, ist von grosser Bedeutung. Ausdrücklich haben im 3. Jahrhundert die für häretisch erklärten Vertreter dieser Christologie behauptet, dass dieselbe einst in Rom die herrschende gewesen und von den Aposteln überliefert worden sei (Anonym. bei Euseb., h. e. V, 28, 3 über die Artemoniten: φασὶ τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τοῦ Βίκτορος . . . ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαραχθῆναι τὴν ἀλήθειαν.). Diese Behauptung ist nach dem Befunde im Hirten des Hermas nicht unglaubwürdig, wenn auch übertrieben. Aus den uns erhaltenen litterarischen Denkmälern lässt sie sich bei flüchtiger Nachforschung allerdings keineswegs belegen; aber sieht man näher zu, so erkennt man, dass die adoptianische Christologie einst weit verbreitet gewesen sein muss, dass sie sich hie und da ungestört bis über die Mitte des 3. Jahrhunderts erhalten (s. die Christologie in den Act. Archelai 49. 50), und dass sie selbst noch im 4. und 5. Jahrhundert sehr energisch nachgewirkt hat (s. Buch II c. 7). Sogar bei einigen Gnostikern findet sie sich, z. B. bei Valentin selbst (s. Iren. I, 11, 1: καὶ τὸν Χριστὸν δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν ἐν τῷ πληρώματι αἰώνων προβεβλῆσθαι, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς μητρός, ἔξω δὲ γενομένης, κατὰ τὴν γνώμην τῶν κρειττόνων ἀποκεκυῆσθαι μετὰ σκιᾶς τινός. Καὶ τοῦτον μέν, ἅτε ἄρρενα ὑπάρχοντα, ἀποκόψαντα ὑφ' ἑαυτοῦ τὴν σκιάν, ἀναδραμεῖν εἰς τὸ πλήρωμα. Dasselbe in den Exc. ex Theodoto § 22. 23. 32. 33), und Basilides' Christologie setzt den Adoptianismus voraus. Auch die Conception der auf Joseph zurückgeführten Genealogien Jesu gehört hierher. Lehrreich ist es, wie Justin (Dialog. 48. 49. 87 ff.) die Geschichte von der Taufe Jesu behandelt hat gegenüber dem Einwurfe des Tryphon, dass ein präexistenter Christus nicht der Erfüllung mit dem Geiste Gottes bedurft hätte. Hier zeigt sich nämlich deutlich, dass Justin auf Einwürfe Rücksicht nimmt, die innerhalb der Gemeinden selbst gegen die Präexistenz Christi auf Grund des Taufberichtes erhoben worden sind. In der That bildete dieser Bericht (er hatte nach Justin Dial. 88. 103 sogar die Fassung: ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτοῦ λεχθείσης· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε) die stärkste Grundlage der adoptianischen Christologie, und es ist daher überaus interessant zu sehen, wie man sich mit ihm im 2. bis 5. Jahrhundert auseinandergesetzt hat, eine Untersuchung, die eine besondere Monographie verdiente. Allerdings aber war bereits durch die Annahme der wunderbaren Geburt Jesu aus dem h. Geist dem Berichte die Spitze abgebrochen, so dass die Adoptianer, indem sie diese anerkannten, bereits mit einem Fusse in dem Lager ihrer Gegner standen. Hier ist es nun lehrreich zu constatiren, dass die Taufgeschichte, die doch ursprünglich den Anfang der Verkündigung der Geschichte Jesu gebildet hatte, in den ältesten Formeln und so auch in dem römischen Symbol bereits verschwiegen ist, während die Geburt aus dem h. Geist ausdrücklich bekannt ist. Nur bei Ignatius (ad Smyrn. 1; cf. ad Eph. 18, 2) ist die Taufe im Rahmen des Bekenntnisses berücksichtigt; aber auch er hat dem Vorgang eine Wendung gegeben, durch welche derselbe für Jesus selbst gar keine Bedeutung mehr hat (ähnlich wie bei

Werkes auf Erden wieder in den Himmel zurückkehrt ist (pneumatische Christologie)[1]. Diese beiden Christologien, die streng

Justin, der aus dem Ruhen des Geistes in seiner Totalität auf Christus schliesst, dass nun keine Propheten mehr bei den Juden aufstehen, die geistlichen Gaben vielmehr den Christen zu Theil werden). Schliesslich ist darauf hinzuweisen, dass in der adoptianischen Christologie die Parallele zwischen Jesus und allen Gläubigen, die den Geist besitzen und Söhne Gottes sind, noch deutlich hervortrat (vgl. Herm., Simil. V mit Mand. III. V, 1. X, 2; am wichtigsten ist Sim. V, 6, 7). Aber gerade dieser Umstand wurde ebenfalls der ganzen Anschauung gefährlich. „Wenn du sagst“ — so fragt Celsus I, 57 Jesus, indem er ihn anredet —, „dass jeder Mensch, den die göttliche Vorsehung geboren werden liess (diess ist natürlich eine Formulirung, für die Celsus allein verantwortlich ist), ein Sohn Gottes ist, was hast du dann vor einem Anderen voraus?“ Bei Justin im Dialog c. 48 sieht man die spätere grosse Streitfrage, ob Christus Sohn Gottes κατὰ γνώμην oder κατὰ φύσιν sei, resp. präexistirt habe, schon im Anzug: „Καὶ γάρ εἰσί τινες“, sagt er, „ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι, οἷς οὐ συντίθεμαι.“

[1] Diese Christologie, die auf die paulinische zurückzuführen ist, aber ihre Ausgangspunkte schwerlich allein an Paulus hat, findet sich im Hebräerbrief, im Epheserbrief und in den johanneischen Schriften und wird von Barnabas, I Clemens, II Clemens, Ignatius, Polykarp, dem Verfasser der Pastoralbriefe, den Verfassern der Praedicatio Petri und der Altercatio Jasonis et Papisci u. A. vertreten. Classische Formulirung II Clem. 9, 5: Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν. Nach Barnabas ist der präexistente Christus (5, 5) παντὸς τοῦ κόσμου κύριος; zu ihm hat Gott ἀπὸ καταβολῆς κόσμου gesagt, „Lasset uns Menschen machen u. s. w.“ Er ist (5, 6) Subject und Ziel aller Offenbarungen im A. T. Er ist οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς (12, 10); das Fleisch ist lediglich die Hülle der Gottheit, da ohne dasselbe die Menschen den Anblick nicht hätten ertragen können (5, 10). Nach I Clemens ist Christus τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ (16, 2), der, wenn er gewollt hätte, auf Erden ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας hätte erscheinen können; er ist weit erhabener als die Engel (32), da er der Sohn Gottes ist (παθήματα τοῦ θεοῦ 2, 1); er hat durch den h. Geist im A. T. geredet (22, 1). Unsicher ist, ob Clemens Christus unter dem λόγος μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ verstanden hat (27, 4). Nach II Clemens sind Christus und die Kirche himmlische Geistwesen, welche am Ende der Tage erschienen sind. Auf ihre Erschaffung bezieht sich Genes. 1, 27 (c. 14; s. meine Bemerkungen z. d. St. Aus Origenes wissen wir, dass ein uraltes Theologumenon Jesus mit dem Urbilde des Adam, die Kirche mit dem der Eva identificirt hat: Aehnliches findet sich für Christus auch bei gnostischen Judenchristen); über Christus muss man denken wie über Gott (1, 1). Ignatius schreibt (Eph. 7, 2): Εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. Da hier die menschlichen Prädicate voranstehen, so könnte man meinen, dass nach Ignatius der Mensch Jesus erst zum Gott (ὁ θεὸς ἡμῶν, cf. Eph. inscr.; 18, 2) geworden ist; in der That gilt ihm Jesus erst durch seine Geburt aus dem h. Geist als Sohn Gottes; aber andererseits: Jesus ist ἀφ᾽ ἑνὸς πατρὸς προελθών (Magn. 7, 2), ist λόγος θεοῦ

genommen einander ausschliessen — der gottgewordene Mensch und das in Menschengestalt erschienene göttliche Wesen —, rückten sich in dem Momente doch sehr nahe, wo man den in den Menschen Jesus eingepflanzten Geist Gottes als den präexistenten Sohn Gottes fasste[1], und wo man andererseits den Titel „Gottes Sohn" für jenes pneumatische Wesen erst von der (wunderbaren)

(Magn. 8, 2), und wenn Ignatius so oft gegen den Doketismus die Wahrheit der Geschichte Jesu betont (z. B. Trall. 9), so muss man annehmen, dass er mit den Gnostikern die These theilt, dass Jesus von Natur ein Geistwesen sei. Wohl aber ist es bemerkenswerth, dass Ignatius, darin von Barnabas und Clemens unterschieden, den geschichtlichen Jesus Christus, den Sohn Gottes und den Sohn der Maria, und sein Werk wirklich in den Mittelpunkt rückt. Erst bei Irenäus findet sich Aehnliches. Die Präexistenz Christi wird von Polykarp (ep. 7, 1) vorausgesetzt; aber er betont doch noch stark, wie Paulus, eine wirkliche Erhöhung Christi (2, 1). Der Verfasser der Praedic. Pet. nennt Christus den λόγος (Clem., Strom. I, 29, 182). Da auch Ignatius ihn so nennt (s. o.), da in der Apokalypse Joh. (christliche Bearbeitung einer jüdischen Grundschrift) und in den Act. Joh. (s. Zahn, Acta Joh. S. 220) diese Bezeichnung sich findet, da endlich Celsus (II, 31) ganz allgemein sagt: „die Christen behaupten, der Sohn Gottes sei zugleich dessen leibhaftiges Wort", so erkennt man deutlich, dass nicht erst Philosophen von Profession diese Bezeichnung für Christus aufgebracht haben. Die Vorstellungen von der Existenz eines göttlichen Logos waren eben sehr verbreitet; sie waren aus der Philosophie in weite Kreise gedrungen. Der Verf. der Altercatio Jas. et Papisci hat in dem Spruch Gen. 1, 1 ἐν ἀρχῇ = ἐν υἱῷ (Χριστῷ) gefasst (Hieron., Quaest. hebr. in Gen. p. 3); s. Tatian, Orat. 5: Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν. Ignatius hat (Eph. 3) Christus auch ἡ γνώμη τοῦ πατρός genannt (Eph. 17: ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ); das ist eine zutreffendere Bezeichnung als λόγος. Die Unterordnung Christi als eines himmlischen Geistwesens unter die Gottheit wird selten oder nie geflissentlich betont, tritt aber doch häufig deutlich hervor; hat doch der Verf. des 2. Clemensbrief sich nicht gescheut, den präexistenten Christus und die präexistente Kirche auf eine Stufe zu stellen und von beiden auszusagen, dass Gott sie geschaffen habe (c. 14). — Die Formeln: φανεροῦσθαι ἐν σαρκί resp. γίγνεσθαι σάρξ, sind für diese Christologie charakteristisch. Es ist der höchsten Beachtung werth, dass sich dieselbe übereinstimmend bei denjenigen NTlichen Schriftstellern findet, welche das Christenthum in einen Gegensatz zur ATlichen Religion gesetzt und die Ueberwindung dieser Religion durch die christliche verkündet haben, nämlich bei Paulus, Johannes und dem Verf. des Hebräerbriefes.

[1] Das thut z. B. Hermas (daher erklären Link, Christologie des Hermas 1886, und Weizsäcker, Gött. Gel. Anz. 1886 Nr. 21, S. 830, seine Christologie geradezu für eine pneumatische); man identificirte dann wohl auch den „Christus" mit diesem h. Geist (s. Acta Archel 50), ähnlich Ignatius (ad Magn. 15). κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Hier war der Uebergang einerseits zu „gnostischen" Auffassungen, andererseits zur pneumatischen Christologie gegeben. Bei Hermas ist aber doch das eigentlich Substanzielle an Jesus Christus die menschliche σάρξ.

Zeugung in's Fleisch ableitete; beides aber scheint die Regel gewesen zu sein[1]. Doch lassen sich trotz aller Uebergangsformen die beiden Christologien immerhin deutlich unterscheiden: der profectus, durch welchen Jesus erst zum gottgleichen Herrscher geworden sein soll (damit im Zusammenhang das Werthlegen auf den wunderbaren Vorgang bei der Taufe Jesu), ist für die eine[2], ein naiver Doketismus für die andere charakteristisch[3]; denn an die Statuirung zweier Naturen in Jesus hat noch Niemand gedacht[4], vielmehr

[1] Wohl finden sich Stellen in der ältesten heidenchristlichen Litteratur, in welchen Jesus unabhängig von und vor seiner menschlichen Geburt als Sohn Gottes bezeichnet wird (so bei Barnabas, gegen Zahn), aber sie sind nicht eben häufig. Sehr deutlich leitet Ignatius das Sohnesprädicat von der Geburt in's Fleisch ab. Zahn, Marcellus S. 216 ff.

[2] Die runde Bezeichnung „θεοποίησις" findet sich nicht; doch kann das ein Zufall sein; die Sache hat Hermas ganz deutlich (s. Epiph. c. Alog. h. 51, 18: νομίζοντες ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο Χριστὸν αὐτὸν καλεῖσθαι καὶ υἱὸν θεοῦ, καὶ εἶναι μὲν πρότερον ψιλὸν ἄνθρωπον, κατὰ προκοπὴν δὲ εἰληφέναι τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ προσηγορίαν). Die Stufen der προκοπή waren unzweifelhaft die Geburt, die Taufe, die Auferstehung. Auch die Anhänger der pneumatischen Christologie haben zunächst nicht umhin gekonnt, anzuerkennen, dass Jesus durch seine Erhöhung mehr erhalten hat, als er ursprünglich besessen; doch musste diese Auffassung dort nothwendig rudimentär werden, und sie ist es geworden.

[3] Diesem naiven Doketismus hat erst die Auseinandersetzung mit dem Gnosticismus ein noch immer unsicheres Ende bereitet. Abgesehen von Barn. 5. 12, wo er deutlich hervortritt, muss man die Zeugnisse für ihn, die nicht zufällig theils untergegangen, theils versteckt sind, mühsam zusammen suchen. Vielfach hat man im 2. Jahrh. in den Gemeinden selbst an dem gnostischen Doketsmus keinen Anstoss genommen (s. Clem. Alex., Adumbrat. in Joh. ep. I c. 1. [Zahn, Forsch. z. Gesch. des NTlichen Kanons III S. 87]: „Fertur ergo in traditionibus, quoniam Johannes ipsum corpus, quod erat extrinsecus, tangens manum suam in profunda misisse et duritiam carnis nullo modo reluctatam esse. sed locum manui praebuisse discipuli". Dazu Acta Joh. p. 219 ed. Zahn), Noch bei Clemens Alex. kann man einen „massvollen Doketismus trotz aller Polemik gegen die eigentliche δόκησις" wahrnehmen, und zu einem solchen mussten ja auch gewisse Erzählungen in den kanonischen Evangelien anleiten. Die auf der Grenze zwischen Häretischem und vulgär Christlichem liegende, uns nur in spärlichen Fragmenten und umfangreichen Umarbeitungen aufbehaltene sog. apokryphe Litteratur (apokryphe Evv. und Apostelgeschichten) war, wie es scheint, durchweg dem Doketismus günstig; dass sie aber in weiten Kreisen gelesen worden ist, bezeugen die späteren Bearbeitungen.

[4] Selbst die Formulirung, wie wir sie bei Paulus (z. B. Röm. 1, 3 f.: κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα) finden, scheint nicht häufig wiederholt worden zu sein (doch s. z. B. I Clem. 32, 2). Nur dem Ignatius, der schon den vollen gnostischen Gegensatz sich gegenüber hat, ist sie werthvoll. Aber auch ihm darf man desshalb keine Zweinaturenlehre zuschreiben; denn diese hat die Einsicht zu ihrer Voraussetzung, dass für die Erlöserpersönlickeit Christi die Gottheit und die Menschheit gleich wesentlich und wichtig sind. Diese Einsicht setzt

erschien entweder die göttliche Würde als eine Gabe[1] oder die menschliche Natur (σάρξ) als eine zeitweilig angenommene Hülle resp. als die Verwandelung des Geistes[2]. Die Formel, dass Jesus ein purer Mensch (ψιλὸς ἄνθρωπος) gewesen sei, galt unzweifelhaft von Anfang an und allezeit als anstössig[3]; nicht mit derselben Sicherheit

aber ein Mass und eine Richtung der Reflexion voraus, welche die älteste Zeit nicht besessen hat. Der Ausdruck „δύο οὐσίαι Χριστοῦ" kommt zuerst in einem Fragment des Melito vor, dessen Echtheit aber nicht allgemein anerkannt ist (s. meine Texte und Unters. I, 1. 2. S. 257 f.). Auch der runde Ausdruck für Christus „θεὸς ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος" ist erst in Folge des gnostischen Streites festgestellt worden.

[1] Hermas (Sim. V, 6, 7) beschreibt die Erhöhung Jesu also: ἵνα καὶ ἡ σάρξ αὕτη, δουλεύσασα τῷ πνεύματι ἀμέμπτως, σχῇ τόπον τινὰ κατασκηνώσεως, καὶ μὴ δόξῃ τὸν μισθὸν τῆς δουλείας αὐτῆς ἀπολωλεκέναι. Um einen Gnadenlohn handelt es sich, der in einer Rangstellung besteht (s. Sim. V, 6, 1). Dasselbe geht auch aus den Sätzen der späteren Adoptianer hervor (vgl. die Lehre des Paul von Samosata).

[2] Als Hülle fasst sie z. B. Barnabas (5, 10: εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκί, οὐδ' ἄν πως οἱ ἄνθρωποι ἐσώθησαν βλέποντες αὐτόν· ὅτε τὸν μέλλοντα μὴ εἶναι ἥλιον ἐμβλέποντες οὐκ ἰσχύσουσιν εἰς τὰς ἀκτῖνας αὐτοῦ ἀντοφθαλμῆσαι). Lehrreich ist die Formulirung des christlichen Gedankens bei Celsus (c. C. VI, 69): „Da Gott gross und der Anschauung nicht leicht zugänglich ist, legte er seinen Geist in einen Leib, der uns ähnlich ist, und sandte ihn herab, damit wir uns von ihm unterweisen lassen könnten." Dieser Auffassung entspricht die Formel: ἔρχεσθαι (φανεροῦσθαι) ἐν σαρκί (Barn. häufig; Polyc. ep. 7, 1). Aber auch an eine Art von Wandelung muss man gedacht haben (s. II Clem. 9, 5 und Celsus IV, 18: „Entweder verwandelt sich Gott wirklich, wie diese meinen, in einen sterblichen Leib"). Diese Auffassung konnte aus der Formel σὰρξ ἐγένετο entstehen (Ignat. ad Eph. 7, 2 ist hier besonders wichtig). Fast durchweg begnügte man sich hier, die σάρξ Christi, resp. (gegen die Häretiker) die ἀλήθεια τῆς σαρκός zu constatiren (so der bereits antignostisch gerichtete Ignatius). Von der Menschheit Jesu ist höchst selten die Rede; Barnabas (12), der Verfasser der Διδαχή (c. 10, 6, s. m. Bemerk. z. d. St.) und Tatian haben die Davidssohnschaft Jesu (Ignatius betont sie stark) in Abrede gestellt; ja Barnabas lehnt sogar ausdrücklich die Bezeichnung „Menschensohn" ab (12, 10: ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς). In der Behauptung aber, dass das Geistwesen Christus lediglich menschliches Fleisch angenommen habe, liegt an und für sich ein doketischer Gedanke, mag man die Realität des Fleisches noch so sehr betonen. Ganz einzigartig ist die Stelle I Clem. 49, 6: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς . . καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν. Fast möchte man an eine Interpolation hier glauben; erst bei Iren. (V, 1, 1) findet sich derselbe Gedanke.

[3] Selbst Hermas spricht nicht von Jesu als ἄνθρωπος (s. Link a. a. O.); erst nachdem die Vertreter der adoptianischen Christologie antithetisch ihre Lehre ausgeprägt und zu einer Theorie entwickelt hatten, mögen sie diese Bezeichnung, immer unter gewissen Cautelen, gebraucht haben. In I Tim. 2, 5

aber scheinen umgekehrt Formeln verworfen worden zu sein, welche die Person Jesu ihrem Wesen nach mit der Gottheit selbst identificirten[1]. Doch mögen solche Formeln in den grosskirchlichen Kreisen immerhin sehr selten und auch verdächtig gewesen sein; wenigstens vermögen wir sie bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts hinaus nur in Schriftstücken nachzuweisen, die sich schwerlich eines Beifalls in weiten Kreisen erfreut haben. Die Annahme der Existenz mindestens eines himmlischen, ewigen Geistwesens neben Gott war durch die ATlichen Schriften, wie man sie verstand, schlechthin

ist das „ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς“ acuminös. In den Ignatiusbriefen kommt der Ausdruck ἄνθρωπος für Christus zweimal vor (die dritte Stelle, Smyrn. 4, 2: αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου, ist auch, abgesehen von dem γενομένου, kritisch verdächtig, ebenso die vierte, Eph. 7, 2, s. oben), an beiden Stellen aber in Verbindungen, durch welche die Menschheit modificirt erscheint; s. Eph. 20, 1: οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν, Eph. 20, 2: τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ.

[1] S. oben S. 156 Anm. S. 159 Anm. Sichere Zeugnisse, dass der spätere sog. Modalismus (Monarchianismus) schon vor dem letzten Drittel des 2. Jahrhunderts Vertreter gehabt hat, besitzen wir nicht. Das Urtheil ist desshalb so schwierig, weil zahlreiche Formeln im praktischen Gebrauche waren, die so verstanden werden können, als sollte Christus völlig mit der Gottheit selber identificirt werden (s. Ignat. ad Eph. 7, 2, dazu Melito bei Otto, Corp. Apol. IX p. 419, und Noët in den Philos. IX, 10 p. 448). Diese Formeln mögen in der That hier und dort von den rudes et idiotae so verstanden worden sein. Das Stärkste bieten wiederum Schriften, deren Ansehen stets ein zweifelhaftes gewesen ist; s. das Aegypterevangelium (Epiph. h. 62, 2), in dem ein Satz etwa des Inhaltes: τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα, gestanden haben muss, und die Acta Joh. (ed. Zahn S. 220 f. S. 240 f.: ὁ ἀγαθὸς ἡμῶν θεός, ὁ εὔσπλαγχνος, ὁ ἐλεήμων, ὁ ἅγιος, ὁ καθαρός, ὁ ἀμίαντος, ὁ μόνος, ὁ εἷς, ὁ ἀμετάβλητος, ὁ εἰλικρινής, ὁ ἄδολος, ὁ μὴ ὀργιζόμενος, ὁ πάσης ἡμῖν λεγομένης ἢ νοουμένης προσηγορίας ἀνώτερος καὶ ὑψηλότερος ἡμῶν θεὸς Ἰησοῦς). In den Act. Joh. finden sich auch Gebete mit der Anrede θεὲ Ἰησοῦ Χριστέ (p. 242. 247). Auch Marcion und ein Theil der Montanisten — beide zeugen für alte Ueberlieferungen — haben auf die Unterscheidung von Gott und Christus keinen Werth gelegt. Von den Testam. XII patriarcharum sehe ich ab; aus ihnen kann man allerdings die streng modalistische und auch die adoptianische Christologie in sehr schöner Weise belegen; aber die Testamenta sind keine ur- oder judenchristliche Schrift, die heidenchristlich überarbeitet wäre, sondern sie sind eine jüdische Schrift, die am Ende des 2. Jahrhunderts von einem modalistisch gesinnten Katholiken christlich bearbeitet worden ist. Derselbe hat aber eine sehr unvollkommene Arbeit geliefert, und so zeigt die Schrift in der Christologie viele Widersprüche auf. Lehrreich ist, dass in der Theologie der Simonianer, die doch z. Th. christlichen Vorstellungen nachgebildet ist, der Modalismus sich findet; s. Iren. I, 23, 1: „hic igitur a multis quasi deus glorificatus est, et docuit semetipsum esse qui inter Judaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi Spiritus Sanctus adventaverit.“

gefordert, so dass auch Solche dieselbe anerkennen mussten, welche für die Christologie auf jenes himmlische Wesen zu reflectiren keinen Grund hatten[1]. Es tritt uns demgemäss die pneumatische Christologie überall dort entgegen, wo eine eindringende Beschäftigung mit dem A. T. sich findet und der Glaube an Christus als an den vollkommenen Offenbarer Gottes im Vordergrunde stand (daher nicht bei Hermas, wohl aber bei Barnabas, Clemens u. s. w.). Weil sie durch die damalige Auslegung des A. T. geradezu gefordert schien, weil sie allein es gestattete, Schöpfung und Erlösung enge zusammen zu schliessen, weil sie den Beweis lieferte, dass die Welt und die Religion auf demselben göttlichen Grunde ruhen, weil die geschätztesten Schriften der christlichen Urzeit sie vertraten, weil sie endlich Raum bot, um die Speculationen vom Logos einzufügen, so gehörte dieser Christologie die Zukunft. Der adoptianischen Christologie dagegen, die ursprünglich eschatologisch bestimmt gewesen ist, konnte keine directe und natürliche Beziehung auf die Welt und die Universalgeschichte gegeben werden; wurde eine solche ihr aber doch hinzugefügt, so ergaben sich Formeln, wie die von zwei Söhnen Gottes,

[1] Das ist eine sehr wichtige Thatsache, die aus dem Hirten klar hervorgeht. Auch die spätere Schule der Adoptianer in Rom und die späteren Adoptianer überhaupt mussten eine göttliche Hypostase neben der Gottheit annehmen, die ihre Christologie natürlich empfindlich bedrohte. Die Anhänger der pneumatischen Christologie haben theils den präexistenten Christus von dem h. Geist bestimmt unterschieden (s. z. B. I Clem. 22, 1), theils sich Formeln bedient, nach denen man auf eine Identität beider schliessen könnte. Die Auffassungen vom h. Geiste waren eben noch ganz schwankend; ob er eine Kraft Gottes, ob er persönlich, ob er mit dem präexistenten Christus identisch oder von ihm unterschieden sei, ob er der Diener Christi (Tatian, Orat. 13), ob er lediglich eine Gabe Gottes an die Gläubigen, ob er der ewige Sohn Gottes sei, war ganz ungewiss. Das Letztere nahm Hermas an, und noch Origenes (de princip. praef. c. 4) bekennt, es sei darüber noch nicht entschieden, ob der h. Geist gleichfalls für Gottes Sohn zu halten sei oder nicht. Die Tauffformel hinderte die so nahe liegende Identificirung des h. Geistes mit dem präexistenten Christus. Sofern dieser aber als ein πνεῦμα galt, war ferner auch die Abgrenzung desselben gegenüber den Engelmächten keine ganz sichere (doch s. I Clem. 36), wie der Hirte des Hermas beweist. So hat denn auch Justin, freilich an einer Stelle, an welcher ihm Alles darauf ankam zu zeigen, dass die Christen nicht ἄθεοι seien, es noch wagen dürfen, zwischen Gott, den Sohn und den Geist die guten Engel einzuschieben als solche, die von den Christen angebetet und verehrt würden (Apol. I, 6; s. auch die Suppl. des Athenagoras). — Justin und gewiss die Meisten, die eine Präexistenz Christi annahmen, dachten sich dieselbe als eine reale; Justin ist die alexandrinische Controverse über die selbständige Qualität der von Gott ausgehenden Kraft sehr wohl bekannt; sie ist ihm nicht bloss sensus, motus, affectus dei, sondern eine personalis substantia (Dial. 128).

einem natürlichen, ewigen und einem adoptirten, welche weder dem Wortlaute der h. Schriften noch dem christlichen Kerygma entsprachen. Dazu kam, dass die in Theophanien sich vollziehenden Offenbarungen Gottes im A. T. um dieser ihrer Form willen viel erhabener erscheinen mussten als die Offenbarung durch einen zu Macht und Herrlichkeit eingesetzten Menschen, als welcher Jesus nach der adoptianischen Christologie immerhin erschien. Ja selbst die geheimnissvolle Persönlichkeit des elternlosen Melchisedek konnte bei einer Betrachtungsweise, die, um sicher zu gehen, das Göttliche an äusseren Merkmalen constatiren wollte, imponirender erscheinen als der von der Maria geborene, erwählte Knecht Jesus. Es zeigt sich hier, dass die adoptianische Christologie, d. h. die dem Selbstzeugniss Jesu am meisten entsprechende, nicht im Stande war, den Heidenchristen die Auffassungen vom Christenthum zu sichern, die als die werthvollsten galten. Sie erwies sich als unzureichend gegenüber jeder Reflexion auf das Verhältniss der Religion zum Kosmos, zur Menschheit und zu ihrer Geschichte. Noch um die Mitte des 2. Jahrhunderts konnte es vielleicht zweifelhaft erscheinen, ob von den beiden sich entgegengesetzten Formeln: „Jesus ist ein zu gottgleicher Würde erhobener Mensch“ und „Jesus ist ein fleischgewordenes göttliches Geistwesen“ die erste oder die zweite sich in der Kirche durchsetzen würde; aber man braucht nur die Schriftstücke zu lesen, welche die letztere These vertreten und sie etwa mit dem Hirten des Hermas zu vergleichen, um zu erkennen, welcher Ansicht die Zukunft gehören musste. Doch wir haben hiermit schon vorgegriffen; denn noch hatten die christologischen Reflexionen nicht die Stärke, den Enthusiasmus und den Ausblick auf das nahe Ende aller Dinge zu überwinden, und noch gestattete die mächtige praktische Tendenz der neuen Religion auf ein heiliges Leben keiner Theorie, sich in den Mittelpunkt des Interesses zu setzen. Dennoch aber durfte schon hier auf die später ausbrechenden Controversen hingewiesen werden; denn in den Ausführungen des Barnabas, Clemens und Ignatius bildet die pneumatische Christologie ein wesentliches Stück, welches schlechthin nicht zu missen ist, und Justin zeigt, dass er sich ein Christenthum ohne den Glauben an die Präexistenz Christi eigentlich gar nicht zu denken vermag. Umgekehrt berücksichtigen die liturgischen Formeln, die Gebete u. s. w., die uns aufbehalten sind, kaum jemals die Präexistenz Christi. Entweder enthalten sie Sätze, die der adoptianischen Christologie entlehnt sind, oder sie zeugen in unreflectirter Weise von der Herrschaft und Gottheit Christi.

5. Die Vorstellungen vom Werke Christi, wie sie in den Gemeinden lebendig waren (Christus als Lehrer: Beschaffung der Erkenntniss, Aufstellung des neuen Gesetzes; Christus als Heiland: Beschaffung des Lebens, Ueberwindung der Dämonen, Vergebung der in der Zeit des Irrthums begangenen Sünden), wurden von den Einen der apostolischen Ueberlieferung gemäss an den Tod und die Auferstehung Christi assertorisch geknüpft, von den Anderen ohne Verbindung mit diesen Thatsachen behauptet. Selbständige eingehende Reflexionen über den Zusammenhang des Heilswerkes Christi mit den im Kerygma verkündeten Thatsachen, vor Allem mit dem Kreuzestode und der Auferstehung, wie Paulus sie geboten, findet man aber nirgends. Dies liegt unzweifelhaft daran, dass in der Auffassung vom Heilswerke die Beschaffung der Sündenvergebung zurücktrat, während doch nur diese vermittelst der Opfervorstellung an einen bestimmten Act in der Geschichte Jesu, nämlich an die Hingabe des Lebens in den Tod, geknüpft werden konnte. Somit bildeten die im Kerygma zusammengestellten Thatsachen des Geschickes Jesu nur für die religiöse Phantasie, nicht für die Reflexion die Unterlagen der Auffassung des Werkes Christi und wurden desshalb von manchen Schriftstellern (z. B. von Hermas) gar nicht berücksichtigt. Doch wirkte die Vorstellung von dem freiwillig übernommenen Leiden, vom Kreuze und vom Blute Jesu in weiten Kreisen wie ein heiliges Mysterium, in welchem die tiefste Weisheit und Kraft des Evangeliums irgendwie verschlossen liegen müsse. Die Eigenthümlichkeit und Einzigkeit des Werkes des geschichtlichen Christus erschien aber durch die Annahme beeinträchtigt, dass Christus — wesentlich als derselbe — bereits in dem A. T. der Offenbarer Gottes gewesen sei. Es musste desshalb — ohne technische Reflexion, die nicht nachweisbar ist — aller Nachdruck darauf fallen, dass die göttliche Offenbarung durch den geschichtlichen Christus jetzt Allen zugänglich und verständlich geworden sei, und dass das verheissene Leben demnächst in die Erscheinung treten werde[1].

[1] An dieser Stelle hat man sich vor Allem davor zu hüten, den Gemeinden resp. den Schriftstellern der damaligen Zeit „Dogmen" aufzubürden. Die Verschiedenheit der Antworten auf die Frage, inwiefern und wodurch Jesus das Heil beschafft habe, ist ausserordentlich gross gewesen, und die Meisten haben sich unzweifelhaft die Frage gar nicht gestellt, weil sie sich damit begnügten, in Jesus den Offenbarer des Heilswillens Gottes anzuerkennen (Διδαχή 10, 2: εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου), ohne darüber nachzudenken, dass dieser Heilswille ja schon im A. T. offenbart sei. In der ganzen Διδαχή ist nirgends von

Was die Thatsachen der Geschichte Jesu betrifft, die wirklichen und die geglaubten, so gab ihnen schon der Umstand, dass sie die

einem „Heilswerke“ Christi die Rede, ja selbst das κήρυγμα von ihm ist nicht berücksichtigt. Dass dies nicht zufällig ist, lehrt die umfangreiche Schrift des Hermas. Hier wird die Geburt, der Tod, die Auferstehung u. s. w. Jesu überhaupt nicht erwähnt, obgleich der Verf. in der V. Simil. Anlass hatte, sie zu nennen. Als Werk Jesu bezeichnet er 1) die Bewahrung des von Gott erwählten Volkes, 2) die Reinigung des Volkes von Sünden, 3) die Aufweisung der Pfade des Lebens durch Ueberlieferung des göttlichen Gesetzes (c. 5 und 6). Dies Werk aber erscheint durch das gesammte Leben und Wirken Jesu geleistet; sogar zu der Reinigung von Sünden hat der Verf. nur die Worte hinzugefügt: (καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε) πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντληκώς (Sim. V, 6, 2). Man hat aber ferner zu beachten, dass Hermas nur die Bewahrung des erwählten Volkes (vor den Dämonen in der Endzeit und für das Ende) für die eigentliche und pflichtmässige Leistung Jesu gehalten hat, während er in den beiden anderen Stücken eine überpflichtmässige Leistung erblickt hat und damit unzweifelhaft kundgeben wollte, dass die Reinigung von Sünden und die Mittheilung des Gesetzes nicht im strengsten Sinn integrirende Stücke der göttlichen Heilsveranstaltung sind, sondern der besonderen Güte Jesu zu verdanken seien (diese Auffassung erklärt sich aus dem Moralismus). Wie nun Hermas u. A. in dem gesammten Wirken Jesu seine Heilsthätigkeit erkannten, so sahen Andere in dem Momente des Eintretens Jesu in die Welt und in seiner Persönlichkeit als fleischgewordenem Geistwesen das Heil gegeben und verbürgt. Diese mystische Auffassung, die später zu so weiter Verbreitung gelangt ist, hat an Ignatius einen Vertreter, wenn man diesem rhetorischen Bekenner überhaupt Auffassungen beilegen darf. Dass man von Jesus κατὰ πνεῦμα und κατὰ σάρκα etwas aussagen kann — auf diesem Geheimniss scheint für Ignatius die Bedeutung Jesu ganz wesentlich zu beruhen, inwiefern aber, das bleibt völlig dunkel. Demselben Schriftsteller sind aber nun auch πάθος (αἷμα, σταυρός) und ἀνάστασις Jesu von hoher Bedeutung, und er scheint, indem er paradoxe cultische Formeln bildet und Reminiscenzen apostolischer Sprüche verwerthet, das ganze von Jesus gebrachte Heil auf Leiden und Auferstehung begründen zu wollen (s. *Lightfoot* zu Ephes. inscr. vol. II, 1 p. 25). In diesem Zusammenhang sind ihm denn auch hie und da *alle* Stücke des Kerygma von grundlegender Bedeutung. Jedenfalls haben wir in den ignatianischen Briefen den ersten Versuch in der nachapostolischen Litteratur, die kerygmatischen Sätze über Jesus mit den Gütern, die Jesus gebracht hat, auf's engste zu verbinden; aber nur der Wille des Schriftstellers ist hier deutlich, alles Uebrige ist verworren, und, was am empfindlichsten ist, die Heilsgüter selbst haben bei dem Versuche, sie als die Frucht des Leidens und der Auferstehung zu fassen, ihre Bestimmtheit und Deutlichkeit eingebüsst. Zum Beweise sei Folgendes angeführt: Sieht man von den Stellen ab, an denen Ignatius von der den Häretikern nothwendigen Reue und von der Möglichkeit redet, dass ihnen (resp. den Heiden) die Sünden vergeben werden (Philad. 3, 2; 8, 1; Smyrn. 4, 1; 5, 3; Ephes. 10, 1), so bleibt eine einzige Stelle übrig, an welcher Sündenvergebung erwähnt ist, und diese enthält lediglich eine überlieferte Formel: (Smyrn. 7, 1: σάρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσα). Derselbe Schriftsteller, der fortwährend πάθος und ἀνάστασις Christi im Munde

immer wiederholte Verkündigung von Christus bildeten, eine ausserordentliche Bedeutung. Zu der Geburt (aus dem h. Geiste und

führt, hat von Sündenvergebung den Gemeinden, an die er schreibt, nichts zu sagen gewusst. Selbst der Begriff „Sünde“ kommt, abgesehen von der eben citirten Stelle, nur noch einmal vor, nämlich Ephes. 14, 2: οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει. Einmal hat Ignatius zu einer Gemeinde auch von Busse gesprochen (Smyrn. 9, 1); es ist charakteristisch, dass die Aufforderung zu derselben genau so lautet, wie bei Hermas und II Clemens, nur der Schluss ist eigenthümlich ignatianisch. — Anders als bei Ignatius steht es bei Barnabas, Clemens und Polykarp; sie (s. I Clem. 7, 4; 12, 7; 21, 6; 49, 6; Barn. 5, 1 sq.) stellen die durch Jesus beschaffte Sündenvergebung in den Vordergrund, knüpfen sie auf das Bestimmteste an den Tod Christi an und scheinen nach einigen Stellen ein Verständniss dieses Zusammenhangs, welches an das paulinische erinnert, zu besitzen. Aber eben dies zeigt, dass sie hier von Paulus (resp. vom 1. Petrusbrief) *abhängig* sind, und bei genauerem Zusehen gewahrt man, dass sie Paulus nur unvollkommen verstanden haben, und keine selbständige Einsicht in die Gedankenreihe besitzen, die sie reproduciren. Das ist besonders deutlich bei Clemens; denn erstlich lässt er überall die Auferstehung weg (er erwähnt dieselbe nur zweimal; einmal als Bürgschaft für unsere Auferstehung neben dem Vogel Phönix und anderen Verbürgungen 24, 1, sodann als ein Mittel, durch welches die Apostel überzeugt wurden, dass das Reich Gottes kommen werde 42, 3), zweitens behauptet er an einer Stelle, dass durch das vergossene Blut Christi der Welt die χάρις μετανοίας zu Theil geworden sei (7, 4). Diese Umsetzung von ἄφεσις ἁμαρτιῶν in χάρις μετανοίας zeigt aber deutlich, dass die besondere Werthschätzung des Todes Christi für die Heilsbeschaffung dem Clemens eben nur *überliefert* worden ist; denn es ist sinnlos, die χάρις μετανοίας von dem Blute Christi abzuleiten. Barnabas zeugt deutlicher davon, dass Christus „um unserer Sünden willen das Gefäss seines Geistes habe als ein *Opfer* darbringen müssen“ (7, 3; 5, 1 sq.), ja es ist Hauptzweck seines Briefes, das richtige Verständniss des Kreuzes, des Blutes und des Todes Christi im Zusammenhang mit der Taufe, der Sündenvergebung und der Heiligung zu vermitteln (Anwendung der Opferidee), auch verbindet er Tod und Auferstehung Jesu (5, 6: αὐτὸς δὲ ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ, ὅτι ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι, ὑπέμεινεν, ἵνα καὶ τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδῷ καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἑτοιμάζων ἐπιδείξῃ, ἐπὶ τῆς γῆς ὤν, ὅτι τὴν ἀνάστασιν αὐτὸς ποιήσας κρινεῖ); aber im Grunde liegt ihm die Bedeutsamkeit des Todes Christi darin, dass durch denselben die Weissagung erfüllt sei. Die Weissagung bezieht sich aber vor Allem auf die Bedeutung des Holzes, und so sagt Barnabas einmal (5, 13) mit wünschenswerther Klarheit: αὐτὸς δὲ ἠθέλησεν οὕτω παθεῖν· ἔδει γὰρ ἵνα ἐπὶ ξύλου πάθῃ. Schon die Vorstellung, die Barnabas von der σάρξ Christi hegt, legt die Vermuthung nahe, dass er auf den Tod Christi auch hätte verzichten können, wenn derselbe nicht als Thatsache überliefert und im A. T. geweissagt worden wäre. Noch weniger Sicherheit zeigt Justin. Auch ihm ist das Kreuz (der Tod) Christi wie dem Ignatius ein grosses, ja das grösste Mysterium, und er weiss alles Mögliche in demselben zu erkennen (s. Apol. I, 35. 55 sq.); er weiss ferner als ein des A. T. kundiger Mann diesem sehr viele Gesichtspunkte für die Bedeutung des Todes Christi zu entnehmen (Christus das Opfer, das Passahlamm; der Tod Christi das Mittel,

der Jungfrau), dem Tode, der Auferstehung, der Erhöhung zur Rechten Gottes und der Wiederkunft trat jetzt bestimmter die Auffahrt in den Himmel und auch — jedoch unsicherer — die Hinabfahrt in das Todtenreich. Der Glaube, dass Jesus am 40. Tage nach der Auferstehung gen Himmel gefahren sei, setzte sich gegenüber der älteren Auffassung, nach welcher Auferstehung und Himmelfahrt wesentlich zusammenfielen, und gegenüber anderen Auffassungen, die eine längere Zwischenzeit zwischen beiden Ereignissen statuirten, allmählich durch. Wahrscheinlich ist derselbe schon die Folge einer Reflexion, welche die ersten Manifestationen des erhöhten Christus von den späteren unterscheiden wollte, und ist insofern als der Anfang einer Abgrenzung der Zeiten höchst bedeutsam. Sehr wahrscheinlich ist es auch, dass die Annahme eines wirklichen ascensus in coelum (nicht einer blossen assumptio) der Auffassung von einem wirklichen descensus Christi de coelo, also der pneumatischen Christologie, zu Gute gekommen ist und umgekehrt. Mit dem ascensus in coelum hängt aber auch die Vorstellung eines descensus ad inferna, die sich auf Grund ATlicher Weissagung empfahl, enge zusammen. Sie ist indess im 1. Jahrhundert noch unsicher geblieben und steht auf der Grenze jener Productionen der religiösen Phantasie, die ein Bürgerrecht in den Gemeinden nicht haben erlangen können[1].

um die Menschen zu erwerben; der Tod als Uebernahme des Fluches für uns; der Tod als Sieg über den Teufel; s. Dial. 44. 90. 91. 111. 134); aber in den Ausführungen, die in verständlicher Weise die Bedeutung Christi darlegen, haben bestimmte Thatsachen aus seiner Geschichte überhaupt keine Stelle, und nirgendwo verräth Justin, dass ihm an dem Tode Christi mehr deutlich ist als das Geheimniss und die Bestätigung der Zuverlässigkeit des A. T. Andererseits ist nicht zu verkennen, dass die Vorstellung, dass ein einzelner Gerechter sich selbst in wirksamer Weise für die Gesammtheit opfern könne, um dieselbe durch seinen freiwilligen Tod von Uebeln zu befreien, dem Alterthum nicht fremd ist. Sehr lehrreich hat sich darüber Origenes (c. Cels. I, 31) ausgesprochen. Die Reinheit und Freiwilligkeit des sich Opfernden ist dabei die Hauptsache. — Schliesslich ist vor dem Missverständniss zu warnen, als bezögen sich die Ausdrücke σωτηρία, ἀπολύτρωσις u. ä. in der Regel auf die Befreiung von der Sünde. In der Aufschrift des Briefes von Lyon z. B. (Euseb., h. e. V, 1, 3: οἱ αὐτὴν τῆς ἀπολυτρώσεως ἡμῖν πίστιν καὶ ἐλπίδα ἔχοντες) ist unter ἀπολύτρωσις offenbar die zukünftige Erlösung zu verstehen.

[1] Ueber die Himmelfahrt s. meine Ausgabe der apost. Väter I, 2 p. 138 sq. Paulus kennt eine Himmelfahrt noch nicht, ebensowenig ist sie bei Clemens, Ignatius, Hermas und Polykarp erwähnt. Zu der ältesten Verkündigung gehörte sie keinesfalls. Häufig sind Auferstehung und Sitzen zur Rechten Gottes in den Formeln verbunden (Eph. 1, 20. Act. 2, 32 f.). Nach Lc. 24, 51 und Barn. 15, 9 ist die Himmelfahrt an dem Tage der Auferstehung erfolgt (wohl auch

Deutlich bemerkt man, dass die im Kerygma enthaltenen Stücke gegenüber weitgehenden Umdeutungen oder offenen Bestreitungen von den berufenen Lehrern der Gemeinden geschützt und in ihrer Thatsächlichkeit (κατ' ἀλήθειαν) vertheidigt worden sind[1]. Allein den Werth von Dogmen haben sie noch nicht besessen; denn weder waren sie mit den Vorstellungen vom Heilsgut in eine unauflösliche Verbindung gesetzt, noch waren sie in ihrem Umfange sichergestellt, noch waren der Phantasie in der concreten Ausmalung und Auffassung derselben feste Schranken gezogen[2].

7. Der Cultus, die h. Handlungen und die Organisation der Gemeinden.

Um der Bedeutung willen, welche in der Folgezeit der Cultus und die Verfassung auch für die Entwickelung der Lehre erlangt haben, ist es nothwendig, auf die ursprünglichen Formen derselben einzugehen.

1. Gemäss der rein geistigen Vorstellung von Gott stand es fest, dass nur ein geistiger Dienst Gott wohlgefällig sei, und dass alle Ceremonien abgethan seien, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν

nach Joh. 20, 17) und ist schwerlich als eine einmalige zu denken (sehr lehrreich für den Ursprung der Vorstellung ist Joh. 3, 13; 6, 62; s. auch Rom. 10, 6 f.; Eph. 4, 9 f.; I Pet. 3, 19 f.); nach den Valentinianern und Ophiten ist Christus 18 Monate (Iren. I, 3, 2; I, 30, 14), nach der Ascensio Jesaiae (ed. Dillmann p. 43. 57 etc., s. c. 9, 16) 545 Tage, nach der „Pistis Sophia" 11 Jahre nach der Auferstehung gen Himmel gefahren. Die Angabe, dass die Himmelfahrt 40 Tage nach der Auferstehung erfolgt sei, findet sich zuerst in der Apostelgeschichte. Bemerkenswerth ist die Stellung des ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ in dem alten hymnischen Stück I Tim. 3, 16, sofern es dem ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ nachfolgt. Sehr häufig erwähnt Justin die Himmelfahrt (s. auch Aristides); für ihn ist sie ein nothwendiges Stück in der Verkündigung von Jesus. Ueber die Höllenfahrt s. die Stellensammlung in meiner Ausgabe der apost. Väter III p. 232 sq. Wichtig ist, dass auch Marcion sie anerkannt hat (bei Iren. I, 27, 3) sowie der Presbyter des Irenäus (IV, 27, 2) und Ignatius (ad Magn. 9, 3), s. auch Celsus bei Orig. II, 43. Die Zeugnisse für dieselbe sind überhaupt recht zahlreich; s. Huidekoper, The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld. New York 1876.

[1] S. die Pastoralbriefe und die Briefe des Ignatius und Polykarp.

[2] Der Folgezeit wurden die „Thatsachen" der Geschichte Jesu als im A. T. geweissagte Mysterien überliefert; speciell aber an dem Tode Christi haftete die Idee des Opfers, allerdings ohne jede nähere Bestimmung. Sehr beachtenswerth ist es, dass in dem römischen Taufbekenntniss die Davidssohnschaft Jesu, die Taufe (die Hinabfahrt in die Unterwelt) und die Aufrichtung eines herrlichen Reiches auf Erden nicht erwähnt sind. Diese Stücke sind auch in die parallelen Bekenntnisse, die sich zu bilden begannen, nicht gekommen.

Ἰησοῦ Χριστοῦ μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν [1]. Da es aber nach der ATlichen und apostolischen Ueberlieferung ebenso fest stand, dass der Gottesdienst Opfer sei, so wurde die christliche Gottesverehrung unter den Gesichtspunkt des geistigen Opfers gestellt. Im allgemeinsten Sinne fasste man dasselbe als das Opfer des Herzens und des Gehorsams, sowie als die Heiligung der ganzen Persönlichkeit nach Seele und Leib (Rom. 13, 1) für Gott [2] — hier wurde mit einer Veränderung des Bildes der einzelne Christ und die ganze Gemeinde auch als ein Tempel Gottes bezeichnet [3]; im specielleren Sinne galt als das Opfer das Gebet als Dank- und Bittgebet [4], welches — ohne Zwang und Ceremonien — begleitet sein sollte von Fasten und den Thaten barmherziger Liebe [5]; im speciellsten Sinne endlich galten als das Opfer (προσφορά, δῶρα) die im Gemeindegottesdienst von den Feiernden emporgesandten Gebete und die dabei dargebrachten Gaben, aus denen die Abendmahlselemente genommen und die theils zu gemeinsamen Mahlzeiten, theils zur

Welches Schwanken im Einzelnen hier noch herrschte, darüber belehrt z. B. die Beobachtung, dass sich statt der Formel, Jesus sei aus (ἐκ) Maria geboren, auch die andere findet, er sei durch (διά) Maria geboren (s. Justin, Apol. I, 22. 31—33. 54. 63; Dial. 23. 43. 45. 48. 50. 57. 63. 66. 75. 85. 87. 100. 105. 120. 127). Erst Irenäus (I, 7, 2) und Tertullian (de carne 20) haben dieselbe gegenüber den Valentinianern bekämpft.

[1] Es ist dies stark betont worden; s. meine Bemerkungen zu Barn. 2. 3. Von heidenchristlichen Schriftstellern wird nicht selten der jüdische Cultus dem heidnischen sehr nahe gerückt. Praed. Petri (Clem., Strom. VI, 5, 41): καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμεθα.

[2] So wird Ps. 51, 19 dem Ceremonienwesen entgegengestellt (Barn. 2, 10). Der vom Feuer verzehrte Polykarp wird (Mart. 14, 1) verglichen mit einem κριὸς ἐπίσημος ἐκ μεγάλου ποιμνίου εἰς προσφοράν, ὁλοκαύτωμα δεκτὸν τῷ θεῷ ἡτοιμασμένον.

[3] S. Barn. 6, 15; 16, 7—9; Tatian, Orat. 15; Ignat. ad Eph. 9. 15; Herm., Mand. V etc. Die Bezeichnung der Christen als Priester findet sich nicht häufig.

[4] Justin, Dial. 117: Ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι; s. auch noch die späteren Väter: Clem., Strom. VII, 6, 31: ἡμεῖς δι᾽ εὐχῆς τιμῶμεν τὸν θεόν, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν ἀρίστην καὶ ἁγιωτάτην μετὰ δικαιοσύνης ἀναπέμπομεν τῷ δικαίῳ λόγῳ. Iren. III, 18, 3. Ptolem. ad Floram 3: προσφορὰς προσφέρειν προσέταξεν ἡμῖν ὁ σωτήρ, ἀλλὰ οὐχὶ τὰς δι᾽ ἀλόγων ζώων ἢ τούτων τῶν θυμιαμάτων, ἀλλὰ διὰ πνευματικῶν αἴνων καὶ δοξῶν καὶ εὐχαριστίας καὶ διὰ τῆς εἰς τοὺς πλησίον κοινωνίας καὶ εὐποιίας.

[5] Die jüdische Fastenordnung wurde zusammen mit dem jüdischen Opferwesen verworfen; aber andererseits sah man auf Grund der Herrnworte Fasten als eine nothwendige Begleitung des Gebets an und stellte doch schon bestimmte Ordnungen für das Fasten auf (s. Barn. 3; Διδ. τ. ἀπ. 8; Herm., Sim.

Unterstützung der Armen verwendet wurden [1]. Für die Folgezeit ist es aber von höchster Bedeutung geworden, 1) dass überhaupt die Idee des Opfers den ganzen Cultus beherrschte, 2) dass sie bei der Feier des Herrnmahles in besonderer Weise hervortrat und somit dieser Handlung eine neue Bedeutung verlieh, 3) dass die Unterstützung der Armen (das Almosen, zumal solches Almosen, welches man sich durch Fasten und Gebet abgewonnen hatte) unter den Gesichtspunkt einer Opferleistung (Hebr. 13, 16) gestellt wurde; denn hiermit waren ebensoviele Anlässe gegeben, der Opferidee überhaupt die weiteste Anwendung zu schaffen und dabei der ursprünglichen, semitisch-ATlichen Opfervorstellung sammt ihrer geistigen Umdeutung die griechische sammt Umdeutung unterzuschieben [2]. Man darf aber wohl behaupten, dass die Veränderungen, welche die christliche Religion im Katholicismus erlitten hat, an keinem Punkte so greifbar und weitreichend gewesen sind, als bei dem Opfer und speciell bei der solennen Handlung, die mit der Opferidee in so enge Verbindung gesetzt wurde, dem Herrnmahl.

2. Wenn in der Διδαχή τῶν ἀποστόλων, die hier als classische Urkunde gelten darf, als die Stücke, auf welchen die christliche Gemeinde beruht, die Disciplin des Lebens gemäss den Herrnworten,

V, 1 ff.). Einen besonderen Werth soll das Fasten dadurch erhalten, dass man das durch dasselbe Ersparte den Armen giebt. Wo die moralistische Betrachtung überwog, wie bei Hermas und II Clemens, wurden gute Werke bereits als einzelne gewerthet; Gebet, Fasten, Almosen traten auseinander, und es schob sich bereits — namentlich unter dem Einfluss der sog. deuterokanonischen Schriften des A. T. — der Gedanke einer besonderen Verdienstlichkeit gewisser Leistungen (in Fasten und Almosen) ein (s. II Clem. 16, 4). Doch stand die Vorstellung von dem christlich-sittlichen Leben als einem Ganzen noch im Vordergrund (s. die Διδ. c. 1—5), und die Ermahnungen zur Liebe gegen Gott und den Nächsten, welche als Ermahnungen zu einem sittlichen Leben in allen denkbaren Beziehungen entfaltet wurden, ergänzten die allgemeine Aufforderung zur Weltflucht ebenso, wie die geordnete, vom Cultus ausstrahlende Gemeindediakonie dem Zerfall den Gemeinden in eine Gesellschaft von Asketen vorbeugte.

[1] Das Nähere s. unten beim Abendmahl. Besonders wichtig ist, dass durch die Verbindung mit dem Cultus auch die Wohlthätigkeit als Opferdienst erschien (s. z. B. Polyc. ep. 4, 3).

[2] Die Opferidee, welche die heidenchristlichen Gemeinden adoptirten, war diejenige, welche in einzelnen prophetischen Sprüchen und in den Psalmen ausgesprochen war — eine Vergeistigung des semitisch-jüdischen Opferrituals, die aber doch die ursprünglichen Züge desselben nicht ganz verwischt hatte. Das Eindringen griechischer Opferideen lässt sich vor Justin noch nicht beobachten. Auch wurde über den Zusammenhang der Gemeindeopfer mit dem Kreuzesopfer Christi noch nicht reflectirt.

die Taufe, die Fasten- und Gebets-Ordnung (insonderheit der regelmässige Gebrauch des Herrngebets) und die Eucharistie aufgezählt werden, und wenn für den Bestand der einzelnen Gemeinde die sonntägliche, gemeinsame Darbringung eines durch brüderliche Gesinnung reinen Opfers und die gegenseitige Zuchtübung als entscheidend hingestellt wird[1], so gewahrt man, dass die allgemeine Idee einer rein geistigen Gottesverehrung doch in bestimmten Ordnungen realisirt worden ist, und dass sie vor Allem die überlieferten heiligen Handlungen eingeschlossen und sie, soweit das möglich war, sich angepasst hat[2]. Nur unter der Vorstellung des Symbolischen konnte dies gelingen, und somit haftete diese Vorstellung am festesten an jenen Handlungen. Das Symbolische ist aber für jene Zeit nicht als der Gegensatz des Objectiven, Realen zu denken, sondern es ist das Geheimnissvolle, Gottgewirkte (μυστήριον), dem das Natürliche, profan Klare gegenübersteht. Was nun die Taufe betrifft, die auf den Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes vollzogen wurde — doch hat noch Cyprian gegen den Brauch, auf den Namen Jesu zu taufen, polemisiren müssen ep. 73, 16—18 —, so ist oben (§ 3, S. 142 f.) bereits bemerkt worden, dass sie als Bad der Wiedergeburt und als Erneuerung des Lebens insofern galt, als man annahm, dass durch dieselbe die vergangenen Sünden der „einstigen Blindheit" getilgt würden. Da aber der Glaube als nothwendige Vorbedingung angesehen[3], und da andererseits die Vergebung der vergangenen Sünden an und für sich als Gottes würdig erachtet wurde[4], so blieb der behauptete specifische Erfolg der Taufe doch recht unsicher, und die schwere Aufgabe, welche sie stellte, konnte wichtiger erscheinen als die bloss rückwirkende Gabe, welche sie bot[5]. Unter solchen Umständen musste sie aber die Gläubigen, welche nun einmal an die Taufe gewiesen waren, dazu

[1] S. meine Texte und Unters. z. Gesch. d. altchristl. Litt. II, 1. 2. S. 88 ff. S. 137 ff.

[2] Weder gab es eine „Lehre" von der Taufe und dem Abendmahl, noch wurde ein innerer Zusammenhang zwischen diesen h. Handlungen vorausgesetzt. Zusammengestellt als vom Herrn gestiftete Handlungen wurden sie hie und da.

[3] Eine sichere Spur der Kindertaufe findet sich in dieser Epoche nicht; der persönliche Glaube ist nothwendige Vorbedingung (s. Herm. Vis. III, 7, 3; Justin, Apol. I, 61). „Prius est praedicare, posterius tinguere" (Tert., de bapt. 14).

[4] Auf Grund der Reue, s. Praed. Petri bei Clem., Strom. VI, 5, 43. 48.

[5] S. namentlich den 2. Clemensbrief. Tertull., de bapt. 15: „Felix aqua, quae semel abluit, quae ludibrio peccatoribus non est."

veranlassen, dem Geheimnissvollen als solchem hier Werth beizulegen[1]. Damit ist aber allezeit ein Zustand geschaffen, der die Einschleppung neuer fremder Ideen nicht nur erleichtert, sondern positiv vorbereitet; denn bei dem Vacuum des Geheimnisses kann schliesslich weder die Phantasie noch die Reflexion verharren. Die Namen für die Taufe σφραγίς und φωτισμός, die in jener Zeit aufgekommen sind, sind insofern lehrreich, als sie beide keine directe Bezeichnung der vorausgesetzten Wirkung der Taufe, der Sündenvergebung, sind und dazu eine hellenische Auffassung bekunden. Sofern die Taufe das „Siegel" heisst[2], gilt sie als die Versicherung

[1] Das Hinab- und Heraufsteigen bei der Taufe und das Untertauchen galten als bedeutungsvolle, aber nicht als unerlässliche (s. Διδαχή 7) Symbole; die wichtigsten Stellen für die Taufe sind Διδ. τ. ἀπ. 7; Barn. 6, 11; 11, 1—11 (hier ist die Verbindung, in welche das Kreuz Christi und das Wasser gesetzt werden, wichtig; das tertium compar. ist, dass der Erfolg beider die Sündenvergebung ist); Herm., Vis. III, 3, Sim. IX, 16. Mand. IV, 3 (ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων); II Clem. 6, 9; 7, 6; 8, 6. Eigenthümlich Ignat. ad Polyc. 6, 2: τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα. Besonders wichtig ist Justin, Apol. I, 61. 65. Auch Manches aus Tertullian's Schrift de bapt. gehört hierher. Aus der Διδαχή c. 7 ergiebt sich deutlich, dass ihr Verfasser die Aussprechung der heiligen Namen über dem Täufling und das Wasser, nicht aber die Untertauchung für wesentlich gehalten hat; s. die gründliche Untersuchung dieser Stelle bei Schaff, The oldest Church Manual called the Teaching of the XII apostles (1885) p. 29—57. Der Streit über das Wesen der Johannestaufe im Verhältniss zur christlichen ist uralt in der Christenheit, s. auch Tert., de bapt. 10. Tertullian sieht in jener nur eine Taufe zur Busse, nicht zur Vergebung.

[2] Bei Hermas und im zweiten Clemensbrief. Wahrscheinlich stammt der Ausdruck aus der Mysteriensprache; s. Appulejus, de magia 55: „Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi. Eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo." Seitdem die Heidenchristen Taufe (und Abendmahl) nach Massgabe der Mysterien auffassten, ist ihnen die Parallele mit den Mysterien selbst natürlich stets aufgefallen. Das beginnt mit Justin. Tertullian sagt de bapt. 5: „Sed enim nationes extraneae ab omni intellectu spiritalium potestatum eadem efficacia idolis suis subministrant. Sed viduis aquis sibi mentiuntur. Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae; ipsos etiam deos suos lavationibus efferunt. Ceterum villas, domos, templa totasque urbes aspergine circumlatae aquae expiant passim. Certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur, idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt. Item penes veteres, quisquis se homicidio infecerat, purgatrices aquas explorabat." De praescr. 40: „Diabolus ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit: et si adhuc memini, Mithras signit illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit . . . summum pontificem in unius nuptiis statuit, habet et virgines, habet et continentes.

eines Gutes, also nicht als das Gut selbst, mindestens bleibt die Beziehung auf dasselbe dunkel; sofern sie „Erleuchtung" genannt wird[1], wird sie geradezu unter einen ihr fremden Gesichtspunkt gestellt. Dem wäre anders, wenn wir bei φωτισμός noch an die Gabe des h. Geistes zu denken hätten, der als reales Princip eines neuen Lebens und wunderbarer Kräfte dem Täufling verliehen werde. Aber der Gedanke einer nothwendigen Verbindung der Taufe mit einer wunderbaren Geistesmittheilung scheint sehr frühe abhanden gekommen resp. unsicher geworden zu sein, da die thatsächlichen Umstände ihm nicht mehr günstig waren[2]; jedenfalls ist die Bezeichnung der Taufe als φωτισμός nicht von hier aus zu erklären. — Was nun das Abendmahl betrifft, so ist das Wichtigste, dass seine Feier immer mehr der Mittelpunkt wurde nicht nur für den Cultus der Gemeinde, sondern für ihr Leben als Gemeinde überhaupt. Die Form, welche dieser Feier zukommt — die gemeinsame Mahlzeit —, liess sie geeignet erscheinen, Ausdruck der brüderlichen Einheit der Gemeinde zu sein (über die Exomologese vor dem Mahl s. Διδ. 14 und meine Bemerkungen z. d. St.); die Gebete, die sie einschloss, boten sich als Vehikel dar, um in Dank und Bitte Alles vor Gott zu bringen, was die Gemeinde bewegte, und die Aufbringung der Elemente für die h. Handlung erweiterte sich naturgemäss zur Darbringung von Gaben für den armen Mitbruder, der sie auf diese Weise aus der Hand Gottes selbst empfing. In allen diesen Beziehungen stellte sich aber die h. Handlung als ein Gemeindeopfer dar, und zwar als ein Opfer des Dankes (εὐχαριστία), wie sie denn auch genannt worden ist[3]. Als Opferhandlung konnten alle

[1] So zuerst Justin (I, 61). Das Wort stammt aus den griechischen Mysterien; über Justin's Auffassung von der Taufe s. auch I, 62 und von Engelhardt, Christenthum Justin's S. 102 f.

[2] Paulus verbindet die Taufe und die Mittheilung des Geistes; aber schon sehr bald wurden sie getrennt vorgestellt, s. die Berichte der Apostelgeschichte, die allerdings sehr dunkel sind, weil der Verfasser augenscheinlich das „Herabfahren" des Geistes oder etwas dem Aehnliches selbst niemals beobachtet hat. Das Aufhören besonderer Kundgebungen des Geistes bei und nach der Taufe und der abgenöthigte Verzicht, die Taufe von besonderen Erschütterungen begleitet zu sehen, scheint als die erste Stufe in der Ernüchterung der Gemeinden betrachtet werden zu müssen.

[3] Die Auffassung der ganzen Abendmahlshandlung als einer Opferhandlung findet sich deutlich in der Διδαχή (c. 14), bei Ignatius und vor Allem bei Justin (I, 65 f.). Aber auch Clemens Rom. setzt sie voraus, wenn er (c. 40—44) die Episkopen und Diakonen mit den ATlichen Priestern und Leviten parallelisirt und das προσφέρειν τὰ δῶρα (44, 4) als ihre Hauptfunction bezeichnet. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob der ersten Feier des Abendmahles im

die ATlichen termini technici für das Opfern auf sie angewendet und die ganze Fülle von Ideen, die sich im A. T. an diese knüpften, in sie eingeführt werden. Man kann nicht sagen, dass damit etwas schlechthin Fremdes in die Handlung eingetragen worden wäre, mag es auch zweifelhaft bleiben, ob in der Idee ihres Stifters die Mahlzeit als Opfermahlzeit gedacht worden ist. Aber von weittragendster Bedeutung musste es werden, dass an die Handlung auf diese Weise ein Reichthum von Vorstellungen geknüpft wurde, die weder mit der Bestimmung der Mahlzeit, die Erinnerung an den Tod Christi lebendig zu erhalten[1], noch mit den geheimnissvollen Symbolen des Leibes und Blutes Christi irgend etwas gemein hatten. Die Folge war, dass die eine Handlung einen doppelten Werth erhielt. Ein-

Sinne des Stifters der Charakter eines Opfers resp. einer Opfermahlzeit zugekommen ist; gewiss ist, dass die Auffassung, wie sie sich bereits bis zur Zeit Justin's ausgebildet hat, von den Gemeinden geschaffen worden ist. Anlass, in dem Abendmahl ein Opfer zu erblicken, war mannigfach gegeben. Erstlich forderte die Stelle Maleachi 1, 11 ein solennes, christliches Opfer (s. meine Bemerkungen z. Διδ. 14, 3), zweitens galten alle Gebete als Opfer, also mussten insonderheit die feierlichen Gebete beim Abendmahl als solche betrachtet werden, drittens enthielten die Einsetzungsworte τοῦτο ποιεῖτε ein Gebot zu einer bestimmten religiösen Handlung; eine solche konnte aber nur als Opfer vorgestellt werden, und dies um so mehr, als der Heidenchrist das ποιεῖν im Sinne von θύειν verstehen zu müssen glauben konnte, viertens endlich waren für die mit dem Abendmahl verbundenen Agapen Naturalleistungen nöthig, aus welchen dann auch Brod und Wein für die heilige Feier ausgesondert wurden; unter welchen anderen Gesichtspunkt konnten diese Darbringungen im Cultus gestellt werden, als unter den der προσφορά behufs eines Opfers? Doch waltete die geistige Auffassung noch so vor, dass als die eigentliche θυσία auch bei Justin nur die Gebete galten (Dial. 117); die Elemente sind nur δῶρα, προσφοραί, die ihren Werth durch die Gebete erhalten, in welchen für die Gaben der Schöpfung und Erlösung sowie für die h. Speise gedankt und die Einführung der Gemeinde in das Reich Gottes erfleht wurde (s. Διδ. 9. 10). Desshalb hiess sogar die h. Speise selbst εὐχαριστία (Justin, Apol. I, 66: ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία. Διδ. 9, 1. Ignat.), weil sie τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα ist. Dass Justin bereits als Object zu ποιεῖν den Leib Christi verstanden und somit an ein Opfern dieses Leibes gedacht habe (I, 66), ist ein Missverständniss; der Opferact im eigentlichen Abendmahl besteht vielmehr auch nach Justin lediglich in dem εὐχαριστίαν ποιεῖν, wodurch aus dem κοινὸς ἄρτος der ἄρτος τῆς εὐχαριστίας wird; „das Abendmahlsopfer ist dem Wesen und der Hauptsache nach, abgesehen nämlich von dem in der kirchlichen Praxis damit in Verbindung stehenden Almosenopfer, nichts als ein Gebetsopfer, der Opferact der Christen auch hier kein anderer als ein Gebetsact“ (siehe Apol. I, 13. 65–67. Dial. 28. 29. 41. 70. 116—118).

[1] Justin hebt diese Bestimmung kräftig hervor; dagegen fehlt sie in den Abendmahlsgebeten der Διδαχή; wenn nicht c. 9, 2 als eine Anspielung zu betrachten ist.

mal erschien sie als die προσφορά und θυσία der Gemeinde[1], als das reine Opfer, welches die über die Welt zerstreute Christenheit dem grossen Könige darbringt, indem sie zu ihm ihre Gebete emporsendet und dabei das, was er gegeben, wiederum vor sein Angesicht stellt, um es unter Lob und Dank von ihm zurückzuempfangen; aber hierbei fanden die geheimnissvollen Worte, dass Brod und Wein der gebrochene Leib und das zur Vergebung der Sünden vergossene Blut Christi seien, noch keine Berücksichtigung. Diese Worte mussten an und für sich zu besonderen Erwägungen auffordern. Sie veranlassten es, in der Handlung, genauer in den geheiligten Elementen, eine geheimnissvolle Mittheilung Gottes anzuerkennen, eine Gabe zum Heile — und dies ist das Zweite. Bei der rein geistigen Auffassung von göttlichen Heilsgaben konnten aber die durch die h. Handlung vermittelten Güter nur als geistige (Glaube, Erkenntniss resp. als das ewige Leben) gedacht und die geheiligten Elemente nur als die geheimnissvollen Vehikel derselben anerkannt werden. Eine Reflexion über den Unterschied von Symbol und Vehikel gab es noch nicht; vielmehr galt das Symbol als Vehikel und umgekehrt. Eine besondere Beziehung des Genusses der h. Elemente auf die Sündenvergebung sucht man vergebens; sie wäre nach der ganzen Vorstellung von Sünde und Vergebung damals unmöglich gewesen. Worauf man Werth legte, war die Stärkung des Glaubens und der Erkenntniss, sowie die Versicherung des ewigen Lebens, und hierauf schien eine Niessung Beziehung zu haben, in welcher nicht gemeines Brod und Wein, sondern eine τροφὴ πνευματική angeeignet wurde. Man reflectirte noch wenig; aber unzweifelhaft bewegte sich die Vorstellung hier auf dem Gebiete, welches begrenzt war einerseits durch die Absicht, den überlieferten wunderbaren Worten der Einsetzung gerecht zu werden, andererseits durch die Grundüberzeugung, dass Geistliches nur durch die Mittel des Geistes zu erreichen sei[2]. So hafteten an dem Abendmahl die Ideen des

[1] Die Bezeichnung θυσία findet sich zuerst in der Διδ. c. 14.

[2] Sofern in der h. Speise des Abendmahls ein Gut vorgestellt wurde, galt das Abendmahl als Sacramentum. Die Auffassung von der Art dieses Gutes, wie sie Joh. 6, 27–58 vorgetragen ist, scheint die verbreitetste gewesen zu sein. Auf sie ist Ignat. ad Eph. 20, 2 zurückzuführen: ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός; vgl. Διδ. 10, 3: ἡμῖν ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον; auch 10, 2: εὐχαριστοῦμέν σοι ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας. Justin, Apol. I, 66: ἐκ τῆς τροφῆς ταύτης αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν (κατὰ μεταβολήν d. i. die h. Speise wird wie alle Nahrung vollständig in unser Fleisch gewandelt; aber auch Justin hat hier höchst wahrschein-

Opfers und einer von Gott gewährten h. Gabe; beide wurden streng getrennt gehalten; denn von jener Auffassung, nach welcher der im Brode sich darstellende Leib Christi das von der Gemeinde dargebrachte Opfer sei, findet sich noch keine sichere Spur[1]. Aber man fühlt sich hier fast aufgefordert, die spätere Entwickelung der Vorstellungen unter Berücksichtigung der antiken, hellenischen Opfervorstellungen aus den Prämissen zu construiren.

3. Die natürlichen Unterschiede unter den Menschen und die durch sie gesetzten Verschiedenheiten der Stellung und des Berufes

lich den Auferstehungsleib im Sinn; der Ausdruck ist, wie der Context lehrt, um der Parallele zur Incarnation willen gewählt). Iren. IV, 18, 5; V, 2, 2 f. Was nun die Frage betrifft, wie sich die Elemente zum Leibe und Blute Christi verhalten, so scheint Ignatius an mehreren Stellen, namentlich ad Smyrn. 7, 1 (εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν) sich streng realistisch auszudrücken. Allein viele Stellen zeigen, dass Ignatius von einer solchen Auffassung weit entfernt ist, vielmehr „johanneisch" denkt. Trall. 8 wird der Glaube als das Fleisch, die Liebe als das Blut Christi bezeichnet; Rom. 7 heisst in einem Athem das Brod Gottes das Fleisch Christi, das Blut aber ἀγάπη ἄφθαρτος; Philad. 1 lesen wir: αἷμα Ἰ. Χρ., ἥτις ἐστὶν χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος. In Philad. 5 wird das Evangelium Fleisch Christi genannt u. s. w. Mit Recht sagt daher Höfling (Lehre v. Opfer S. 39): „Die Eucharistie ist dem Ignatius σάρξ Christi als sichtbares Evangelium, gleichsam als den Inhalt der πίστις, den Glauben an die σὰρξ παθοῦσα bezeugende, göttliche Institution, welche der Gemeinde zugleich als Mittel, ihre Einigung in diesem Glauben darzustellen und zu erhalten, dient." Dagegen lässt sich nicht verkennen, dass Justin (Apol. I, 66) die wunderbare, vom Logos gewirkte Identität des verdankten Brodes mit dem vom Logos angenommenen Leib vorausgesetzt hat; es dürfte hierin ein Einfluss der in den griechischen Mysterien vorgestellten Wunder auf die Auffassung vom Abendmahl zu erkennen sein: Οὐχ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι (s. von Otto z. d. St.).

[1] Ignatius nennt das Dankopfer das Fleisch Christi, aber der Begriff „Fleisch Christi" ist ihm selbst ein spiritueller; umgekehrt sieht Justin das wirkliche Fleisch Christi im Brode an, bezieht aber nicht die Idee des Opfers auf dasselbe. So sind beide von der späteren Auffassung noch entfernt. — Die zahlreichen Allegorien, die sich bereits an das Abendmahl hefteten (ein Brod = eine Gemeinde; viele zerstreute Körner, die zu einem Brode geeint werden = die in der Welt zerstreuten Christen, die in das Reich Gottes zusammen eingeführt werden sollen; ein Opferaltar = eine Gemeindeversammlung, Ausschluss von Winkelgottesdiensten u. s. w.) können hier nicht sämmtlich aufgeführt werden.

sollten in den Gemeinden trotz der Selbständigkeit und Vollbürtigkeit jedes einzelnen Christen nicht aufgehoben, sondern geheiligt sein; vor Allem sollten alle Pietätsverhältnisse respectirt werden. Desshalb erhielten auch die „Alten" ein besonderes Ansehen; man sollte ihnen Ehrerbietung und den gebührenden Gehorsam erweisen. Aber die durch den Unterschied von πρεσβύτεροι und νεώτεροι gesetzte Organisation, so wichtig sie war, darf doch nicht als die für die Gemeinden charakteristische betrachtet werden, selbst dort nicht, wo, wie in grösseren Gemeinden und vielleicht bald überall, ein Collegium gewählter Aeltester an die Spitze der Gemeinde trat. Vielmehr entsprach der ursprünglichen Eigenart der christlichen Gemeinde nur eine Organisation, deren Fundament die Geistesgaben (χαρίσματα) bildeten, welche von Gott der Kirche geschenkt waren. Demgemäss war aus dem apostolischen Zeitalter eine doppelte Organisation den Gemeinden überliefert worden. Die eine gründete sich auf die διακονία τοῦ λόγου und galt als direct von Gott gesetzt; die andere stand mit der Oekonomie der Gemeinde, vor Allem mit der Gabendarbringung — also dem Opferdienst — im engsten Zusammenhang. Dort waren es von Gott berufene und ausgerüstete, der Christenheit — nicht einer einzelnen Gemeinde — geschenkte λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, die als ἀπόστολοι, προφῆται und διδάσκαλοι das Evangelium zu verbreiten resp. die Kirche Christi zu erbauen hatten; sie galten als die eigentlichen ἡγούμενοι in den Gemeinden, und Alle sollten ihr vom Geist gewirktes Wort gläubig aufnehmen. Hier waren es mit den Charismen der Leitung und der Hülfeleistung ausgerüstete, von der Einzelgemeinde bestellte ἐπίσκοποι und διάκονοι, welche die Gaben entgegenzunehmen, zu verwalten und die Gemeindeangelegenheiten zu besorgen hatten [1]. Es lag in der Natur der Sache, dass die ἐπίσκοποι als selbständige Beamte in der Regel aus der Zahl der Alten erwählt wurden und so auch mit den gewählten πρεσβύτεροι zusammenfallen konnten. Schon in die zweite Hälfte unserer Epoche fällt aber eine höchst bedeutende Entwickelung. Es traten nämlich die Propheten und Lehrer mehr und mehr zurück — in Folge von Ursachen, die sich aus der Einbürgerung der Gemeinden in der Welt ergaben —, und ihre Function — der solenne Dienst am Wort — begann auf die Gemeindebeamten überzugehen, die bereits bei dem öffentlichen Gottesdienst eine so grosse Rolle spielten, die Episkopen.

[1] Dass die Episkopen und Diakonen primär Cultusbeamte waren, erkennt man am deutlichsten aus I Clem. 40—44, aber auch aus dem Zusammenhang, in dem das 14. Cap. der Διδαχή mit dem 15. steht (s. das οὖν 15, 1), worauf mich Hatch mündlich aufmerksam gemacht hat.

Gleichzeitig aber erschien es mehr und mehr zweckmässig, mit der Entgegennahme der Gaben und ihrer Verwaltung (zugleich mit der Sorge für die cultische Einheit der Gemeinde) einen Beamten als Oberleiter (Vorsteher des Gottesdienstes) zu betrauen, d. h. statt der Mehrzahl der Bischöfe einen Bischof zu bestellen, dabei aber das Collegium der Presbyter als der προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας — gleichsam den Senat der Gemeinde — wie bisher bestehen zu lassen. Ferner, schon frühe war im Zusammenhang mit der Vorstellung vom neuen Opfer die Vorstellung betreffs der gewählten Episkopen und Diakonen ausgeprägt worden, dass sie die Gegenbilder der Priester und Leviten seien; aber auch die Auffassung findet sich — und sie ist wohl die ältere —, dass vielmehr die Propheten und Lehrer als die berufenen Prediger des Worts die Priester seien. Durch das Zurücktreten der letzteren musste dem Schwanken in der Anwendung dieser so wichtigen Allegorie ein Ende gemacht werden. Noch bedeutsamer aber musste es werden, dass, indem die Bischöfe, resp. der Bischof, die Functionen der alten λαλοῦντες τὸν λόγον übernahmen, auch das hohe Ansehen, welches an diesen als an den besonderen Trägern des Geistes, die nicht Gemeindebeamten waren, haftete, auf jene überging. Um das Jahr 140 scheint aber der Zustand der Organisation in den Gemeinden noch ein sehr verschiedener gewesen zu sein; hier und dort hatte sich ohne Zweifel schon die zweckmässige Einrichtung, nur einen Bischof zu bestellen, durchgesetzt, während vielleicht seine Functionen sich noch nicht wesentlich gesteigert hatten und die Propheten und Lehrer noch das grosse Wort führten. Umgekehrt mag es in anderen Gemeinden noch immer eine Mehrzahl von Episkopen gegeben haben, während die Propheten und Lehrer regelmässig keine bedeutende Rolle mehr spielten. Erst in Folge der sog. gnostischen Krisis, die in jeder Hinsicht Epoche gemacht hat, ist eine feste Organisation erreicht und die apostolisch-bischöfliche Verfassung begründet worden. Einer der wichtigsten Voraussetzungen derselben, die auch in die Entwickelung des Dogmas sehr tief eingegriffen hat, ist indess schon hier zu gedenken. Wie die Gemeinden alle Normen, nach denen sie lebten, und alle Güter, die sie heilig hielten, auf die Ueberlieferung von den zwölf Aposteln zurückführten, weil sie ihnen nur unter dieser Voraussetzung als christlich galten, so haben sie auch, soweit wir das verfolgen können, stets ihre Organisation, nach welcher sie Presbyter resp. Episkopen und Diakonen besassen, auf apostolische Anordnung zurückgeführt. Hier ergab sich dann die Vorstellung ganz natürlich, dass die Apostel selbst die ersten Gemeindebeamten ein-

gesetzt hätten[1]. Dieselbe mag eine Unterlage an einigen wirklichen Fällen der Art besessen haben, aber das kommt hier nicht in Betracht; denn sie würden als solche nicht zur Aufstellung einer Theorie geführt haben. Um eine Theorie aber handelt es sich hier, die nichts anderes als ein integrirender Bestandtheil der allgemeinen Theorie ist, dass die zwölf Apostel in jeder Hinsicht das Mittelglied gewesen sind zwischen Jesus und den Gemeinden der Gegenwart (s. oben S. 132 f.). Diese Auffassung ist älter als die grosse gnostische Krisis, wie denn auch die Gnostiker sie getheilt haben; man leitete aber aus ihr noch keine besonderen Qualitäten der Gemeinde**beamten** ab — vielmehr nur der Gemeinde selbst —, und man sah durch dieselbe die Vorstellung von der Selbständigkeit und Souveränetät der Gemeinden nicht gefährdet, weil eine Einsetzung durch Apostel einer Einsetzung durch den h. Geist, den sie besassen und dem sie folgten, gleich geachtet wurde, die Selbständigkeit der Gemeinden aber eben darauf beruhte, dass sie den Geist in ihrer Mitte hatten. Die hier kurz skizzirte Auffassung ist durch die Hinzufügung **eines** Gedankens — des der apostolischen Succession —, in der Folgezeit völlig umgebildet worden und ist dann zusammen mit der Vorstellung vom Priesterthum des Gemeindeleiters das wichtigste Mittel zur Erhebung desselben **über** die Gemeinde geworden[2].

[1] S. vor Allem I Clem. 42. 44, die Apostelgeschichte, die Pastoralbriefe u. s. w.

[2] Die Belege für die in diesem letzten Abschnitt gegebenen Ausführungen sind in dem 5. Capitel meiner Ausgabe der Διδαχή zu finden. Erinnert sei hier aber noch daran, dass neben den Lehrern, den Aeltesten und den Episkopen und Diakonen die Asketen (Jungfrauen, Wittwen, Ehelose, abstinentes) und die Märtyrer (Confessoren) ein besonderes Ansehen in den Gemeinden genossen und wohl auch nicht selten in die Verwaltung und Leitung der Gemeinden eingegriffen haben. Hermas befiehlt deutlich genug, dass man die Confessoren höher achten soll als die Presbyter (Vis. III, 1, 2); die „Wittwen" wurden bald mit cultisch-diakonalen Aufgaben betraut und ihnen dem entsprechende Ehrenrechte gegeben; über die Grenzen derselben ist, wie wir aus verschiedenen Stellen schliessen können, viel gestritten worden. Eine Angabe bei Tertullian zeigt, dass die Confessoren bei Bischofswahlen besonderen Anspruch auf Berücksichtigung hatten (adv. Valent. 4: „Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. Sed alium ex **martyrii praerogativa loci potitum** indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit." Die Geschichte mag erfunden sein, aber sie bleibt dennoch lehrreich). Die Art, wie seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts Confessoren und Asketen den Versuch gemacht haben, in die Leitung der Gemeinden hineinzusprechen, und die rücksichtsvolle Weise, in der man das abzustellen suchte, zeigt, dass von Alters her jenen Personen um ihrer Leistung willen ein besonderes Verhältniss zum Herrn und darum ein besonderes Recht gegenüber der Gemeinde zuerkannt worden ist.

Epimetrum.

Diese Uebersicht über den Gemeinglauben und die Anfänge der Erkenntniss, des Cultus und der Organisation in dem ältesten Heidenchristenthum wird gezeigt haben, dass die entscheidenden Prämissen für die Entwickelung des Katholicismus schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts und vor dem brennenden Kampf mit dem Gnosticismus vorhanden gewesen sind, mag man nun auf die eigenthümliche Gestalt des Kerygma, mag man auf die Ausprägung des Traditionsgedankens, mag man auf die Theologie mit ihrer moralisch-philosophischen Haltung sehen. Man darf daher wohl urtheilen, dass der Kampf mit dem Gnosticismus die Entwickelung beschleunigt, ihr aber nicht eine neue Richtung gegeben hat; denn das Element, welches im Gnosticismus am wirksamsten gewesen ist — der hellenische Geist —, steckte im ältesten Heidenchristenthum selbst schon: es war die Luft, die man athmete; die Elemente aber, welche dem Gnosticismus eigenthümlich sind, sind grösstentheils abgelehnt worden[1]. Man kann sogar noch einen Schritt weiter zurückgehen (s. oben §§ 3. 5): der grosse Heidenapostel selbst hat im Römerbrief und in den Korintherbriefen das Evangelium in die Denkweise der Griechen hineingepflanzt; er hat es mit griechischen Gedanken zu erläutern unternommen und nicht nur die Griechen zum alten Testament und zum Evangelium gerufen, sondern auch das Evangelium als einen Sauerteig in die religiöse und philosophische Gedankenwelt der Griechen eingeführt. Darüber hinaus hat er in seiner pneumatisch-kosmischen Christologie den Griechen den Anstoss zu einem Theologumenon gegeben, in dessen Dienst sie ihre ganze Philosophie und Mystik zu stellen vermochten. Er hatte die Thorheit des gekreuzigten Christus gepredigt und doch dabei die Weisheit des die Natur bezwingenden Geistes, des himmlischen Christus, verkündet. Von diesem Moment an war eine Entwickelung begründet, die zwar noch sehr verschiedene Formen annehmen konnte, in der aber nach und nach alle Kräfte und Ideen des Griechenthums an das Evangelium herantreten mussten. Aber selbst hiermit ist noch nicht das Letzte gesagt; vielmehr ist daran zu erinnern, dass das Evangelium selbst in die Zeit der „Erfüllung“ gehört, welche durch den Austausch der alttestamentlichen Religion und des Hellenischen bezeichnet ist (s. oben § 3 u. 4).

[1] S. Weizsäcker, Gött. Gel. Anz. 1886 Nr. 21 S. 829 f., dessen Ausführungen ich mir fast vollständig anzueignen vermag.

Quellen: Die Schriften der sog. apostolischen Väter, s. die Ausgabe von v. Gebhardt, Harnack, Zahn 1875 f. Weitere Reste der urchristlichen Litteratur sind gesammelt von Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. recept. fasc. IV; 2. edit. 1884. Auch die Schriften Justin's, sofern sie Aufschlüsse über den Gemeindeglauben seiner Zeit geben, kommen hier in Betracht, sowie Angaben bei Celsus im Ἀληθὴς Λόγος. — Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche 2. Aufl. 1857. Pfleiderer, Der Paulinismus 1873. Renan, Hist. des Orig. du Christian. T. V ff. v. Engelhardt, Das Christenthum Justin's d. M. 1878 S. 375 ff. Schenkel, Das Christusbild der Apostel u. s. w. 1879. Pfleiderer, Das Urchristenthum 1887. Behm, Das christliche Gesetzthum der apostolischen Väter (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1886 H. 6—9). Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi I. Th. 1845. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi 1881 S. 22 ff. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer 1851. Höfling, Das Sacrament d. Taufe 1848 2 Bde. Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl 1851. Th. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst im apost. u. altkath. Zeitalter 1854. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. KK. i. Alterth. 1883. Meine Prolegomena zur Διδαχὴ τ. ἀπ. (Texte und Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit. II. Bd., H. 1. 2). Diestel, Gesch. des A. T. in der christlichen Kirche 1869.

Viertes Capitel: Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen, oder: die acute Verweltlichung des Christenthums.

1. Die Bedingungen für das Aufkommen des Gnosticismus.

Die christlichen Gemeinden waren ursprünglich Verbände zu einem heiligen Leben auf Grund einer gemeinsamen Hoffnung, die auf dem Glauben ruhte, dass der Gott, welcher durch die Propheten geredet hat, seinen Sohn Jesum Christum gesandt, das ewige Leben durch ihn geoffenbart habe und dasselbe demnächst zur Erscheinung bringen werde. Das Christenthum hatte seine Wurzeln in gewissen Thatsachen und Sprüchen, und die Grundlage der christlichen Vereinigung bildeten die gemeinsame Hoffnung, das heilige Leben im Geist nach dem Gesetze Gottes und das Festhalten an jenen Thatsachen und Sprüchen. Darüber hinaus gab es, wie der vorige Abschnitt gezeigt haben wird, keine feststehende διδαχή[1]. Eine Fülle von Phantasien, Ideen und Erkenntnissen waren bereits vorhanden, aber dieselben hatten noch nicht die Geltung, die Religion selbst zu

[1] Es mag hier noch einmal überlegt werden, welche Stücke die zehn ersten Capitel der jüngst entdeckten Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων umfassen, nach deren Aufzählung und Beschreibung der Verfasser fortfährt (11, 1): ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν.

sein. Jedoch der Glaube war von Anfang an wirksam, dass das Christenthum die volle Erkenntniss gewähre und von einer Klarheit zur anderen führe. Diese Ueberzeugung musste sich sofort an dem A. T. erproben, d. h. der Mehrzahl der denkenden Christen war durch die Umstände, unter welchen ihnen das Evangelium verkündet worden war, die Aufgabe gestellt, sich das A. T. verständlich zu machen, resp. dieses Buch als ein christliches Buch zu gebrauchen und die Mittel zu finden, durch welche der jüdische Anspruch auf dasselbe zurückgewiesen und das jüdische Verständniss widerlegt werden konnte. Diese Aufgabe wäre weder gestellt und noch viel weniger gelöst worden, wenn die christlichen Gemeinden im Reiche nicht in das Erbe der jüdischen Propaganda eingetreten wären, in welcher bereits eine weitgehende Spiritualisirung der ATlichen Religion stattgefunden hatte. Diese Spiritualisirung war die Folge einer philosophischen Betrachtung der Religion, und diese philosophische Betrachtung war das Ergebniss einer nachhaltigen Einwirkung der griechischen Philosophie und des griechischen Geistes überhaupt auf das Judenthum gewesen. In Folge dieser Betrachtung wurden alle Thatsachen und Sprüche des A. T., in die man sich nicht zu finden vermochte, zu Allegorien. „Nichts war das, was es zu sein schien, sondern es war nur das Symbol eines Unsichtbaren. Die Geschichte des A. T. wurde hier sublimirt zu einer Geschichte der Emancipation der Vernunft von der Leidenschaft.“ Es bezeichnet aber den Anfang der weltgeschichtlichen Entwickelung des Christenthums, dass dasselbe die Methode jenes phantastischen Synkretismus adoptiren musste, sobald es sich über sich selbst Rechenschaft geben oder die Offenbarungsurkunde, die man besass, für sich ausbeuten und verwerthen wollte. Wir haben oben gesehen, dass diejenigen Schriftsteller, welche einen fleissigen Gebrauch vom A. T. gemacht haben, ohne Schwanken die allegorische Methode benutzten. Nicht nur die Unfähigkeit, den Wortlaut des A. T. zu verstehen, resp. abweichende religiös-sittliche Meinungen forderten zu derselben auf, sondern vor Allem die Ueberzeugung, dass auf jedem Blatte jenes Buches Christus und die christliche Gemeinde zu finden sein müssten. Wie hätte man diese Ueberzeugung bestätigt sehen können, wenn nicht bereits durch die jüdisch-philosophische Betrachtung des A. T. die concrete Bestimmtheit der Urkunde verwischt worden wäre?

Durch diese nothwendige allegorische Umdeutung des A. T. kam aber ein intellectuelles, philosophisches Element in die Gemeinden, eine γνῶσις, die von den apokalyptischen Träumen, in welchen Engelschaaren auf weissen Pferden, Christus mit Augen wie

Feuerflammen, höllische Thiere, Kampf und Sieg erschaut wurden, völlig verschieden war[1]. In dieser γνῶσις, die sich an das A. T. anschloss, begannen Viele das specifische Gut zu erkennen, welches dem gereiften Glauben verheissen war und durch welches er zur Vollendung kommen sollte. Welch' eine Fülle von Beziehungen, Fingerzeigen und Einsichten schien sich zu ergeben, sobald man das A. T. allegorisch betrachtete, und in welchem Masse war hier schon von den jüdischen philosophischen Lehrern vorgearbeitet worden! Aus den einfachen Erzählungen des A. T. war bereits eine Theosophie entwickelt worden, in welcher die abstractesten Gedanken Wirklichkeit erhalten hatten, und aus welcher das hellenische hohe Lied von der Macht des Geistes über die Materie und Sinnlichkeit und von der wahren Heimath der Seele hervortönte. Das aber, was bei dieser grossen Umdeutung noch dunkel und unberücksichtigt geblieben war, das empfing jetzt sein Licht aus der Geschichte Jesu, seiner Geburt, seinem Leben, seinem Leiden und Triumphiren. Bei der Betrachtung des A. T., wie es als Urkunde des tiefsten Wissens denen, die es als solche zu lesen verstanden, überliefert worden war, entfesselte sich das intellectuelle Interesse, und dieses sollte nicht eher ruhen, als bis es die neue Religion aus der Welt der Gefühle, Handlungen und Hoffnungen ganz und gar auch in die Welt der hellenischen Begriffe übergeführt und in eine Metaphysik verwandelt hatte. In jener Auslegung des A. T., wie sie z. B. der sog. Barnabas geübt hat, steckt schon ein bedeutendes philosophisches, hellenisches Element, und in jener Predigt, welche den Namen des Clemens führt (sog. 2. Clemensbrief), haben bereits Begriffe, wie der der Kirche, körperliche Gestalt angenommen und sind zu wundersamen Verbindungen zusammengeschlossen, während umgekehrt Concretes in Unsichtbares verwandelt ist.

[1] Es ist eine gute Ueberlieferung, die den sog. Gnosticismus einfach als Gnosis bezeichnet und dieses Wort doch auch für die Speculationen nicht gnostischer Lehrer des Alterthums (z. B. des Barnabas) benützt; aber die sich ergebenden Consequenzen sind nicht gezogen worden. Richtig Origenes (c. Cels. III, 12): „Da nun die Menschen, und zwar nicht nur die arbeitenden und dienenden Classen, sondern auch viele aus den gebildeten Ständen Griechenlands, in dem Christenthum etwas Ehrwürdiges sahen, so mussten nothwendig Secten entstehen, nicht einfach aus Lust an Streit und Widerspruch, sondern weil mehrere Gelehrte in die Wahrheiten des Christenthums tiefer einzudringen sich bestrebten. So entstanden Secten, welche ihren Namen von Männern erhielten, die zwar das Christenthum in seinem Grundwesen bewunderten, aber aus mancherlei Ursachen zu abweichenden Auffassungen kamen."

Aber war einmal das intellectuelle Interesse entfesselt und hatte sich die neue Religion durch das Medium einer philosophischen Betrachtung des A. T. dem hellenischen Geiste genähert, wie konnte es verhindert werden, dass dieser Geist sie völlig und unmittelbar in Besitz nahm, und wo war zunächst die Macht zu finden, die zu entscheiden vermochte, ob diese oder jene Erkenntniss mit dem Christenthum unvereinbar sei? Dieses Christenthum, wie es war, schloss unzweideutig allen Polytheismus und alle Volksreligionen aus, die im Reiche bestanden; ihnen setzte es den einen Gott, den Heiland Jesus und eine geistige Gottesverehrung gegenüber; aber es forderte gleichzeitig alle Nachdenkenden zur Erkenntniss auf, indem es behauptete, die einzig wahre Religion zu sein, während es doch nur eine Abart des Judenthums zu sein schien. Der Art und dem Umfange der Erkenntniss schien es keine Schranken zu ziehen, und am wenigsten einer solchen Erkenntniss, die im Stande war, alles Ueberlieferte gleichzeitig bestehen zu lassen und abzuthun, weil sie es in geheimnissvolle Symbole verwandelte. Das war ja die Methode, die Jeder anwenden musste und anwandte, der dem Christenthum mehr entnehmen wollte als praktische Motive und überirdische Hoffnungen. Wo war aber die Grenze der Anwendung? War es nicht der gewiesene nächste Schritt, dass man auch in den evangelischen Aufzeichnungen neuen Stoff für geistige Deutungen erkannte und sich aus den Erzählungen dort, ebenso wie aus dem A. T., das Bild von den Kämpfen des Geistes mit der Materie, der Vernunft mit der Sinnlichkeit, verdeutlichte? Lag die Auffassung, nach welcher die überlieferten Thaten Christi in Wahrheit der letzte Act in dem Ringen jener gewaltigen geistigen Mächte seien, deren Kampf die ATliche Urkunde schildert, nicht mindestens eben so nahe als die andere, dass jene Thaten die Erfüllung geheimnissvoller Verheissungen seien? Entsprach es nicht dem Selbstgefühl der neuen Religion, die Weltreligion zu sein, dass man sich nicht mit blossen Ansätzen zu einer neuen Erkenntniss und mit Fragmenten derselben begnügte, sondern eine solche in abgeschlossener und systematischer Form aufstellen und somit das beste und universale System des Lebens auch als das beste und universale System der Welterkenntniss aufweisen wollte? Forderten endlich die freien und doch so festen Formen, in welchen die Gemeinden organisirt waren, die Verbindung des Geheimnissvollen mit einer wunderbaren Offenheit, des Geistigen mit bedeutungsvollen Riten (Taufe und Abendmahl) nicht dazu auf, hier das Ideal verwirklicht zu finden, welches der hellenische religiöse Geist damals suchte, nämlich eine Gemeinschaft, die auf Grund gött-

licher Offenbarung im Besitze der höchsten Erkenntniss ist und desshalb das heiligste Leben führt, und welche diese Erkenntniss nicht durch Discurse sondern durch geheimnissvolle, wirkungskräftige Weihen und durch geoffenbarte Lehrsätze übermittelt? Nach Anleitung des geschichtlichen Ganges, welchen das Christenthum genommen hat, sind diese Fragen hier aufgeworfen worden; Antwort auf dieselben gibt die Erscheinung, welche man den Gnosticismus genannt hat[1].

2. Das Wesen des Gnosticismus.

Die katholische Kirche hat nachmals diejenigen Schriftsteller des 1. Jahrhunderts (60—160), welche dabei stehen geblieben sind, die Speculation wesentlich nur für die Vergeistigung des A. T. zu verwerthen, ohne noch eine systematische Umbildung des Ueberlieferten zu versuchen, zu den Ihrigen gerechnet, während sie alle diejenigen, welche es im 1. Jahrhundert unternahmen, der christlichen Praxis den Unterbau einer geschlossenen Erkenntniss zu geben, für falsche Christen, für blosse Namenchristen, erklärt hat. Die geschichtliche Betrachtung kann bei dieser Prädicirung nicht verharren; sie erkennt vielmehr in dem Gnosticismus eine Reihe von Unternehmungen, denen in gewisser Weise die katholische Ausprägung des Christenthums in Lehre, Sitte und Cultus analog ist. Der grosse Unterschied hier besteht aber wesentlich darin, dass sich in den gnostischen Bildungen die acute Verweltlichung, resp. Hellenisirung des Christenthums darstellt[2], in dem katholischen System dagegen eine allmählich gewordene. Die überlieferte Religion, der man so zu sagen plötzlich zumuthete, in einem ihr fremden Bilde sich selbst wiederzuerkennen, war noch kräftig genug, dieses Bild abzulehnen; aber der langsamen und, man darf sagen, schonenden Umbildung, der man sie unterwarf, leistete sie nur ge-

[1] Die Mehrzahl der Christen gehörte freilich im 2. Jahrhundert den ungebildeten Klassen an, suchte keine begriffliche Erkenntniss, ja war gegen dieselbe misstrauisch; s. den λόγος ἀληθής des Celsus (namentlich III, 44) und die Schriften der Apologeten. Noch aus der Gegenschrift des Origenes gegen Celsus lässt sich folgern, dass die Zahl der Christiani rudes, die sich gegen die philosophisch-theologische Erkenntniss absperrten, um 240 eine sehr grosse gewesen ist, und Tertullian sagt (adv. Prax. 3): „Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est", vgl. de ieiun. 11: „maior pars imperitorum apud gloriosissimam multitudinem psychicorum."

[2] Es ist Overbeck's Verdienst (Stud. z. Gesch. d. alten Kirche S. 184), diese Auffassung des Gnosticismus zuerst bündig zum Ausdruck gebracht zu haben.

ringen Widerstand, ja hat sie in der Regel gar nicht empfunden. Es ist daher keine Paradoxie, wenn man behauptet, dass im Katholicismus der Gnosticismus, der eben Hellenismus ist, einen halben Sieg erlangt habe. Wenigstens lässt sich das mit demselben Rechte behaupten, mit welchem man — die Parallele sei gestattet — in dem ersten Empire einen Sieg der Ideen des 18. Jahrhunderts und nur unter Vorbehalten eine Fortsetzung des alten Regime's erkennen darf.

Durch diese Betrachtung sollte den Gnostikern ihre Stellung in der Dogmengeschichte angewiesen werden, die bisher noch immer verkannt wird. Sie sind kurzweg die Theologen des ersten Jahrhunderts gewesen[1]; sie haben zuerst das Christenthum in ein System von Lehren (Dogmen) verwandelt; sie haben zuerst die Tradition systematisch bearbeitet; sie haben das Christenthum als die absolute Religion darzustellen unternommen und es desshalb den anderen Religionen, auch dem Judenthum, bestimmt entgegengesetzt; aber die absolute Religion war ihnen, inhaltlich betrachtet, identisch mit dem Ergebniss der Religionsphilosophie, für welche die Unterlage einer Offenbarung gesucht werden sollte; so sind sie diejenigen Christen, welche es versucht haben, in schnellem Vorgehen das Christenthum für die hellenische Cultur und diese für jenes zu erobern, und sie haben dabei das A. T. preisgegeben, um sich die Schliessung des Bundes zwischen beiden Mächten zu erleichtern und die Möglichkeit zu gewinnen, die Absolutheit des Christenthums zu behaupten. Das aber ist die weltgeschichtliche Bedeutung des A. T. gewesen, dass es, um überhaupt aufrecht erhalten zu werden, die Anwendung der allegorischen Methode, d. h.

[1] Die Capacität der hervorragenden gnostischen Lehrer ist von den KVV. anerkannt worden; s. Hieron., Comm. in Osee II, 10 Opp. VI, 1, 206 ed. Vall.: „nullus potest haeresim struere, nisi qui ardens ingenii est et habet dona naturae quae a deo artifice sunt creata: talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus, talis Bardesanes, cuius etiam philosophi admirantur ingenium." Noch wichtiger ist es zu sehen, wie die alex. Theologen (Clemens u. Origenes) die exegetischen Bemühungen der Gnostiker beurtheilt und sich mit ihnen auseinandergesetzt haben. Origenes hat den Herakleon unzweifelhaft als einen hervorragenden Exegeten anerkannt und höchst respectvoll auch dort behandelt, wo er von ihm abweichen zu müssen gemeint hat. — Nicht alle Gnostiker können natürlich als Theologen gelten. In ihrer Gesammtheit bilden sie die griechische Gesellschaft mit christlichem Namen.

ein bestimmtes Mass von griechischen Ideen verlangte, und dass es andererseits der völligen Hellenisirung des Christenthums den stärksten Damm entgegengesetzt hat. Weder die Sprüche Jesu noch die christlichen Hoffnungen waren zunächst fähig, einen solchen Damm zu bilden. Wenn nun die Gnostiker in ihrer Mehrzahl auch über das A. T. sich hinwegzusetzen den Versuch machen konnten, so ist das ein Beweis dafür, dass man doch in weiten Kreisen in der Christenheit zunächst sich an der verkürzten Gestalt des Evangeliums, wornach dasselbe die Predigt von dem einen Gott, der Auferstehung und der Enthaltung — eine Norm und ein Ideal des praktischen Lebens — gewesen ist, genügen liess. In dieser Gestalt, wie sie lebendig realisirt wurde, schien das der „Lehren" entbehrende Christenthum zur Verbindung mit jeder tiefsinnigen und ernsten Philosophie fähig, weil die jüdische Grundlage hier gar nicht hervortrat. Man kann die gnostischen Unternehmungen ihrer Mehrzahl nach aber auch als die Versuche betrachten, das Christenthum in eine Theosophie resp. in eine geoffenbarte Metaphysik zu verwandeln unter völligem Absehen von dem jüdisch-alttestamentlichen Boden, auf dem es entstanden ist, und unter Benutzung paulinischer Ideen[1]. Man kann aber ferner Schriftsteller wie Barnabas und Ignatius einer Vergleichung mit den sog. Gnostikern unterziehen, bei welcher diese im Besitze einer geschlossenen Theorie, jene im Besitze von Fragmenten erscheinen, die mit eben jener Theorie eine frappante Verwandtschaft aufweisen.

In der bisherigen Betrachtung ist stillschweigend vorausgesetzt worden, dass im Gnosticismus der hellenische Geist sich des Christenthums oder richtiger der christlichen Gemeinden habe bemächtigen wollen. Diese Auffassung kann bestritten werden und ist noch eben bestritten. Scheint doch nach den Berichten späterer Gegner, und auf diese sind wir hier fast ausschliesslich angewiesen, bei den Gnostikern die Reproduction asiatischer Mythologumena aller Art die Hauptsache gewesen zu sein, so dass man vielmehr im Gnosticismus eine Verbindung des Christenthums mit den abgelegensten orientalischen Culten und ihrer Weisheit zu erkennen hätte. Allein in Hinblick auf die bedeutendsten gnostischen Systeme gilt in Wahrheit das Wort: „Die Hände sind Esau's Hände, aber die Stimme ist Jakob's Stimme." Darüber nämlich kann kein Zweifel sein, dass der Gnosticismus, welcher ein Factor in der dogmengeschichtlichen Bewegung geworden ist, in der Hauptsache griechisches Gepräge getragen hat und von den religionsphilosophischen Interessen und Leh-

[1] Vgl. Bigg, The Christian Platonists of Alex. p. 83: „Gnosticism was in one aspect distorted Paulinism".

ren der Griechen bestimmt gewesen ist[1]. Diese Thatsache erscheint allerdings dadurch verdeckt, dass der Stoff der Speculationen bald dieser, bald jener orientalischen Cultusweisheit, der Astrologie und den semitischen Kosmologien, entnommen ist. Aber das entspricht ja nur der Stufe, auf welcher die religiöse Entwickelung bei den Griechen und Römern sich damals befand[2]. Die Gebildeten — und diese kommen hier zunächst in Betracht — hatten Religion im Sinne einer Volksreligion nicht mehr, sondern Religionsphilosophie. Sie suchten aber nach der Religion, d. h. nach einem festen Grunde für die Ergebnisse ihrer Speculationen, und sie hofften ihn dadurch zu gewinnen, dass sie sich den „uralten" orientalischen Culten zuwandten und dieselben mit den religiös-sittlichen Erkenntnissen zu erfüllen strebten, die ein Erwerb der Schulen Plato's und Zeno's waren. Die Verbindung der als Mysterien gedachten Ueberlieferungen und Riten der orientalischen Religionen mit dem Geiste der griechischen Philosophie ist das Charakteristische der Epoche; so sollten die Bedürfnisse, die sich mit gleicher Stärke geltend machten, nach voller Erkenntniss des Alls, nach einem geistigen Gott, nach einer sicheren (und daher uralten) Offenbarung, nach Entsühnung und Unsterblichkeit, zusammen befriedigt werden. Der sublimirteste Spiritualismus trat hier in die seltsamste Verbindung mit einem crassen, an orientalische Culte sich lehnenden Aberglauben; dieser sollte die geistigen Güter sicher stellen und vermitteln. Diese complicirten Tendenzen traten nun an das Christenthum heran.

Demgemäss hat man in dem Gnosticismus, wie er im 2. Jahrhundert auf griechischem Boden ein wichtiger Factor in der Geschichte der Kirche geworden ist, die semitisch-kosmologischen Grundlagen, die hellenisch-philosophische Denkweise und die Anerkennung der Welterlösung durch Jesus Christus zu constatiren

[1] Joel, Blicke in die Religionsgeschichte (I. Bd. 1880 S. 101—170), hat mit Recht den griechischen Charakter der Gnosis stark betont und die Bedeutung des Platonismus für dieselbe besonders hervorgehoben: „Das orientalische stammt bei den Gnostikern nicht immer aus erster Hand, sondern ist schon durch's Griechenthum gegangen."

[2] Das Zeitalter der Antonine ist die Blüthezeit des Gnosticismus. Von diesem Zeitalter sagt Marquardt (Römische Staatsverwaltung 3. Bd. 1878 S. 81): „Mit den Antoninen beginnt die letzte Periode der römischen Religionsentwickelung, in welcher wieder zwei neue Elemente in dieselbe eintraten. Es sind dies die syrischen und persischen Gottheiten, welche in dieser Zeit nicht nur in der Stadt Rom, sondern im ganzen römischen Reich zur vorherrschenden Geltung gelangen, und zugleich das Christenthum, das mit aller antiken Ueberlieferung in Kampf tritt und in diesem Kampf auch auf die orientalischen Götterdienste einen gewissen Einfluss geübt hat."

und zu unterscheiden. Ferner hat man die drei Elemente desselben zu beachten, nämlich das speculativ-philosophische, das cultisch-mystische und das praktisch-asketische. Die enge Verbindung, in welcher diese drei Elemente erscheinen[1], ferner die totale Umsetzung aller ethischen Probleme in kosmologische, der Aufbau einer Gott-Welt-Philosophie auf dem Grunde der Combination von Volksmythologien, physikalischen, der orientalischen Cultusweisheit angehörigen Beobachtungen und geschichtlichen Vorgängen, sowie endlich die Anschauung, dass die Religionsgeschichte der letzte Act in der einem dramatischen Gedichte gleichenden Geschichte des Kosmos sei — dies Alles ist dem Gnosticismus nicht eigenthümlich, entspricht vielmehr einer bestimmten Stufe der allgemeinen Entwickelung. Wohl aber lässt sich behaupten, dass der Gnosticismus die allgemeine Entwickelung anticipirt hat, und zwar nicht nur in Hinsicht auf den Katholicismus, sondern auch in Hinsicht auf den die letzte Stufe in der inneren Geschichte des Hellenismus darstellenden Neuplatonismus[2]: die Valentinianer sind schon so weit vorgeschritten wie Jamblichus. Der Name „Gnosis, Gnostiker" bezeichnet die Richtungen insofern zutreffend, als ihre Anhänger sich der absoluten Erkenntniss rühmten und der Glaube an das Evangelium umgesetzt wurde in ein Wissen um Gott, die Natur und die Geschichte. Dieses Wissen galt aber nicht als ein natürliches, sondern ruhte den Gnostikern auf Offenbarung, wurde durch heilige Weihen mitgetheilt und versichert und demgemäss durch die von

[1] Es ist ein besonderes Verdienst von Weingarten (Histor. Ztschr. Bd. 45, 1881 S. 441 f.) und Koffmane (Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. Zwölf Thesen 1881), den Mysteriencharakter der Gnosis und damit im Zusammenhang ihre praktische Richtung stark betont zu haben. Namentlich Koffmane hat ein reiches Material gesammelt, um die These zu belegen, dass die Tendenz der Gnostiker dieselbe war wie die der antiken Mysterien, und dass sie ihre Organisation und Disciplin diesen entlehnt haben. So ist auch von hier aus der Satz, dass der Gnosticismus acute Hellenisirung des Christenthums gewesen ist, bewiesen. Koffmane hat aber die Einheit der praktischen und der speculativen Tendenz bei den Gnostikern unterschätzt und in dem Bestreben, den Mysteriencharakter der gnostischen Gemeinschaften zur Anerkennung zu bringen, übersehen, dass dieselben zugleich Schulen waren. Die Verbindung von Mysteriencultus und Schule ist aber gerade für sie charakteristisch. Auch darin erweisen sie sich als die Vorläufer des Neuplatonismus und — der katholischen Kirche. Uebrigens hat schon Moehler in seinem Programm v. J. 1831 (Urspr. d. Gnosticismus. Tübingen) die praktische Tendenz des Gnosticismus energisch betont, ohne jedoch zu überzeugen. Richtig hat Hackenschmidt (Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs S. 83 f.) geurtheilt.

[2] Doch haben wir für die Methode der ekstatischen Schauung bei den Gnostikern keinen sicheren Beleg.

der Phantasie unterstützte Reflexion ausgebaut. Aus der sinnlichen Mythologie irgend einer orientalischen Religion wurde durch Umsetzung der concreten Gestalten in speculative und sittliche Ideen, wie „Abgrund“, „Schweigen“, „Logos“, „Weisheit“, „Leben“, eine Mythologie von Begriffen geschaffen, indem man das gegenseitige Verhältniss und die Zahl dieser Begriffe nach der Angabe der Vorlage bestimmte. So entstand ein philosophisches dramatisches Gedicht, dem platonischen ähnlich, aber ungleich complicirter und darum phantastischer, in welchem gewaltige Mächte, das Geistige und Gute mit dem Materiellen und Schlechten, in eine unheilvolle Verbindung gesetzt erscheinen, aus welcher aber schliesslich das Geistige, unterstützt durch jene stammverwandten Mächte, die zu erhaben sind, um je in das Gemeine herabgezogen zu werden, doch wieder befreit wird. Das in das Materielle und darum wahrhaft Nicht-Seiende herabgezogene Gute und Himmlische ist der menschliche Geist, die erhabene Macht, die ihn befreit, ist Christus. Die evangelische Geschichte, wie sie überliefert war, ist nicht die Geschichte Christi, sondern eine Sammlung allegorischer Darstellungen der grossen Gott-Welt-Geschichte. Christus hat in Wahrheit keine Geschichte; seine Erscheinung in dieser Welt der Mischung und Verwirrung ist seine That, und die Aufklärung des Geistes über sich selber die aus dieser That entspringende Wirkung. Diese Aufklärung selbst ist das Leben. Aber die Aufklärung ist abhängig von der Askese und von der Hingabe an jene von Christus gestifteten Mysterien, in denen man in die Gemeinschaft mit einem praesens numen tritt, und die in geheimnissvoller Weise den Process der Entsinnlichung des Geistes befördern. Diese Entsinnlichung soll aber auch activ geübt werden. Enthaltung ist daher die Losung. So erscheint hier das Christenthum als speculative Philosophie, welche den Geist erlöst, indem sie ihn aufklärt, ihn weiht und zur richtigen Lebensführung anleitet. Die Gnosis ist frei von dem rationalistischen Interesse im Sinne der natürlichen Religion. Weil die Welträthsel, welche sie lösen will, nicht eigentlich intellectuelle, sondern praktische sind, weil sie letztlich γνῶσις σωτηρίας sein will, so versetzt sie die Mächte, die dem menschlichen Geiste Kraft und Leben verleihen sollen, in das Gebiet des Uebervernünftigen. Dorthin führt aber nur eine auf Offenbarung ruhende, mit μυσταγωγία verbundene μάθησις. Die Gnosis geht von dem grossen Problem dieser Welt aus, aber sie bezieht sich auf eine höhere Welt und will nicht exacte Philosophie, sondern Religionsphilosophie sein. Ihre philosophischen Grundlehren sind folgende: 1) die über alles Denken erhabene, bestimmungslose

und unendliche Natur des göttlichen Urwesens, 2) die dem göttlichen Wesen entgegengesetzte Materie als Grund des Bösen, 3) die Fülle göttlicher Potenzen, die theils als Kräfte, theils als reale Ideen, theils als relativ selbständige Wesen gedacht, in der Form von Abstufungen die Entfaltung und Offenbarung der Gottheit darstellen, aber zugleich den Uebergang des Oberen in das Untere ermöglichen sollen, 4) die sinnliche Welt als eine Mischung der Materie mit göttlichen Funken, entstanden aus einem Herabsinken dieser in jene, resp. aus dem verwerflichen oder doch von der Gottheit bloss geduldeten Unternehmen eines untergeordneten Geistes, 5) die Befreiung der geistigen Elemente aus ihrer Vereinigung mit der Materie oder die Ausscheidung des Guten aus der Welt der Sinnlichkeit durch Erkenntniss, Askese und heilige Weihen — durchweg Ideen, die wir in der damaligen Philosophie angebahnt, von Philo anticipirt, im Neuplatonismus als das grosse Endergebniss der griechischen Philosophie dargestellt finden. Es liegt in der Natur der Sache, dass nur ein Theil der Menschen das in diesen Ideen gefasste Christenthum wirklich sich anzueignen vermag, nämlich gerade so viele, als fähig sind, auf diese Art von Christenthum einzugehen (Pneumatiker); die anderen sind als von Anfang an des Geistes untheilhaftig zu betrachten und daher als profanum vulgus von der Erkenntniss ausgeschlossen. Doch wurde von Einigen noch ein Unterschied in diesem vulgus gemacht, der erst unten zur Sprache kommen kann, weil er mit der Stellung der Gnostiker zur jüdisch-christlichen Ueberlieferung zusammenhängt.

Die späteren Bestreiter des Gnosticismus haben die phantastischen Details der gnostischen Systeme mit Vorliebe aufgeführt und dadurch das Vorurtheil erzeugt, als läge in ihnen das Wesen der Sache. Sie haben so moderne Erklärer zu Speculationen über die gnostischen Speculationen veranlasst, die sich durch noch grössere Seltsamkeit auszeichnen. Vier Beobachtungen zeigen deutlich, wie ungeschichtlich und ungerecht eine solche Betrachtung — wenigstens gegenüber den Hauptsystemen — ist. Erstlich nämlich haben die grossen gnostischen Schulen Propaganda gemacht, wo sie konnten. Es ist aber schlechthin unglaublich, dass sie allen ihren Jüngern und Jüngerinnen eine genaue Kenntniss der Details des Systems zugemuthet haben, vielmehr lässt sich erweisen, dass sie sich vielfach mit der Ertheilung der Weihen, der Regelung des praktischen Lebens ihrer Anhänger und einer summarischen Unterweisung begnügt haben[1]. Sodann gewahrt man, wie in ein und derselben

[1] S. Koffmane, a. a. O. S. 5 f.

Schule, z. B. der valentinianischen, die Details der religiösen Metaphysik sehr verschiedene und wechselnde gewesen sind. Drittens hören wir nur wenig von Kämpfen zwischen den einzelnen Schulen; wir erfahren aber umgekehrt, dass die Lehr- und Erbauungsbücher von der einen Schule in die andere übergegangen sind[1]. Viertens endlich — und das ist das Wichtigste — zeigen die uns erhaltenen Fragmente gnostischer Schriften, dass die Gnostiker ihre Hauptkraft der Bearbeitung solcher religiöser, sittlicher, philosophischer und geschichtlicher Probleme gewidmet haben, welche zu allen Zeiten die Denkenden beschäftigen müssen[2]. Man braucht nur eine einzige wirklich gnostische Urkunde zu lesen, wie den Brief des Ptolemäus an die Flora, um zu erkennen, dass die phantastischen Details der philosophischen Gedichte bei den Gnostikern selbst nur den Werth eines Apparates besessen haben können, dessen Construction natürlich nicht gleichgiltig war, aber auch schwerlich das vornehmste Interesse gebildet hat. Was es zu erweisen und durch Anlehnung an diese oder jene uralte Cultusweisheit zu befestigen galt, waren gewisse religiöse und sittliche Grundüberzeugungen und eine präcise Auf-

[1] S. Fragm. Murat. v. 81 f. Clem., Strom. VII, 17, 108. Orig., Hom. 34 in Lc. Die marcionitischen Antithesen verbreiteten sich bei vielen gnostischen Secten. Die Kirchenväter heben häufig hervor, dass die Gnostiker gegenüber der Kirche einig sind (Tertull. de praescr. 42: „Et hoc est, quod schismata apud haereticos fere non sunt, quia cum sint, non parent. Schisma est enim unitas ipsa“); allerdings betonen sie auch mit Vorliebe die Widersprüche der verschiedenen Schulen; aber auf einen energischen Kampf derselben untereinander können sie nicht verweisen. Bestimmt wissen wir, dass Bardesanes gegen ältere Gnostiker polemisirt hat, Ptolemäus gegen Marcion.

[2] S. die allerdings nicht vollständigen Sammlungen gnostischer Fragmente von Grabe (Spicileg.) und Hilgenfeld (Ketzergeschichte). Unsere Geschichtsschreibung des Gnosticismus berücksichtigt diese Fragmente, wie sie uns vor allem Clemens und Origenes bieten, noch immer viel zu wenig und hält sich mit Vorliebe an die trübseligen Berichte der Kirchenväter über die „Systeme“ (Besseres bei Heinrici, Valent. Gnosis 1871). Das energische Bestreben der Gnostiker, sich die paulinischen und johanneischen Gedanken verständlich zu machen, und ihre z. Th. überraschend verständigen und scharfsinnigen Lösungen verständiger Probleme sind im Zusammenhang noch nirgends gewürdigt. Wer sollte z. B. nach dem, was über das System des Basilides landläufig bekannt ist, vermuthen, dass nach Clemens (Strom. IV, 12, 88) Folgendes von Basilides herrührt: ὡς αὐτός φησιν ὁ Βασιλείδης, ἓν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν, τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα· ἕτερον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν, καὶ τὸ τρίτον μισεῖν μηδὲ ἕν, und wo finden wir in der Zeit vor Clemens Alexandrinus den Glauben an Christus mit solcher geistigen Reife und soviel innerer Freiheit verbunden, wie bei den Valentinianern Ptolemäus und Herakleon?

fassung von Gott, dem Sinnlichen, dem Weltschöpfer, Christus, dem A. T. und der evangelischen Ueberlieferung. Hier gab es wirklich „Dogmen“. Wie aber die grossartige und phantastische Verbindung aller Factoren zu Stande zu bringen sei, das war eine Aufgabe, deren Lösung, wie die valentinianische Schule zeigt, einer immer wiederholten Prüfung unterlag[1]. Niemand vermag heute in allen Stücken zu entscheiden, was jenen Denkern Bild gewesen ist und was Sache, und in welchem Masse sie Bild und Sache überhaupt zu unterscheiden vermocht haben. Aber mit völliger Deutlichkeit tritt hervor, was sie letztlich erstrebt haben, welchen Glauben und welche Erkenntniss des eigenen Innern sie ihren Jüngern einflössen, welche praktischen Richtlinien sie ihnen geben, und welche Anschauung von Christus sie in ihnen befestigen wollten. Den Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, den der denkende Mensch in sich beobachtet, haben sie zum Ausgangspunkt der Welterklärung, wie Plato, erhoben; die freudige Askese, die Kräfte des Geistigen und Guten, die in den christlichen Gemeinden hervortraten, zogen sie an und schienen sie dazu aufzufordern, der Praxis die Theorie hinzuzufügen. Theorie ohne nachfolgende Praxis hatte man längst; hier dagegen war das bisher so seltene Phänomen einer sittlichen Praxis, die doch das zu entbehren schien, was für unentbehrlich galt, die Theorie. Das „philosophische“ Leben war schon da, wie konnte die philosophische Lehre fehlen, und nach welchem anderen Muster konnte die latente Lehre zu reproduciren sein, als nach dem der griechischen religiösen Philosophie[2]? Dass sich der hellenische

[1] Wie verschieden die Lösung z. B. des Valentin und seines Schülers Ptolemäus war, zeigt die Angabe Tertullian's (adv. Valent. 4): „Ptolemaeus nomina et numeros Aeonum distinxit in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus motus incluserat.“ Wichtig ist übrigens, dass Tertullian selbst dies so scharf unterscheidet.

[2] Nichts ist hier lehrreicher, als die Urtheile der gebildeten Griechen und Römer über das Christenthum zu vernehmen, sobald sie auf die landläufigen groben Vorurtheile verzichten. Dieselben zeigen nämlich mit wünschenswerther Deutlichkeit, wie es zum Gnosticismus gekommen ist. Galen sagt (citirt nach Gieseler, K.-Gesch. I, 1, 4. Aufl., S. 167 f.): „Hominum plerique orationem demonstrativam continuam mente assequi nequeunt, quare indigent, ut instituantur parabolis. Veluti nostro tempore videmus, homines illos, qui Christiani vocantur, fidem suam e parabolis petiisse. Hi tamen interdum talia faciunt, qualia qui vere philosophantur. Nam quod mortem contemnunt, id quidem omnes ante oculos habemus; item quod verecundia quadam ducti ab usu rerum venerearum abhorrent. Sunt enim inter eos feminae et viri, qui per totam vitam a concubitu abstinuerint; sunt etiam, qui in animis regendis coërcendisque et in acerrimo honestatis studio

Geist im Gnosticismus so stürmisch auf die christlichen Gemeinden geworfen hat und sogar bereit war, an Christus zu glauben, um die sittlichen Kräfte, die er in den christlichen Gemeinden wirksam sah, sich anzueignen, ist ein strenger Beweis für den ausserordentlichen Eindruck, den diese Gemeinden hervorgerufen haben. Denn was hatten sie anderes Eigenthümliches und Anziehendes jenem Geiste zu bieten als die Sicherheit ihrer Ueberzeugung und die Reinheit ihres Lebens. Wir hören nicht, dass im 2. Jahrhundert auf dem Grunde irgend eines anderen orientalischen Cultus — selbst der Mithrascult ist hier kaum zu nennen — ähnliche Gebäude errichtet worden wären, wie die gnostischen auf dem Fundamente des christlichen. Die christlichen Gemeinden sammt ihrer Verehrung Christi haben aber wirklich den festen Grund der meisten und wichtigsten gnostischen Systeme gebildet, und in dieser Thatsache stellt sich bereits an der Schwelle des grossen Kampfes ein Triumph des Christenthums über den Hellenismus dar. Der Triumph lag in der Anerkennung dessen, was das Christenthum als sittlich-sociale Macht bereits geleistet hatte. Ausdruck dieser Anerkennung war, dass man der neuen Religion das Höchste zum Geschenke brachte und von ihr weihen liess, was man besass — eine Religionsphilosophie, deren Ziele einfach und deutlich, deren Mittel aber geheimnissvoll und complicirt waren.

eo progressi sint, ut nihil cedant vere philosophantibus.“ Also die Christen sind Philosophen ohne Philosophie; welche Aufforderung ihnen eine solche zu geben, resp. die latente Philosophie herauszufinden! Auch Celsus hat nicht umhin gekonnt, eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Christen und den Philosophen zuzugestehen. Da er sich aber davon überzeugt hat, dass die erbärmliche Religion der Christen keine Philosophie einschliessen oder vertragen kann, so behauptet er, dass die christliche Sittenlehre von den Philosophen entlehnt worden sei (I, 4). Im Fortgang seiner Darstellung (V, 65. VI, 12. 15—19. 42. VII, 27—35) leitet er die entscheidendsten Merkmale des Christenthums, sowie die wichtigsten Sprüche Jesu aus (missverstandenen) Sätzen Plato's und anderer griechischer Philosophen ab. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, in welche Widersprüche Celsus sich hierdurch verwickelt. Aber von höchster Bedeutung ist es, dass selbst dieser verständige Mann nur Philosophie zu sehen vermochte, wo er Werthvolles erkannte. Für Celsus stellte sich (in einer Hinsicht) das ganze Christenthum von seinem Ursprung her genau so dar, wie sich uns die gnostischen Systeme darstellen, d. h. diese sind das in Wirklichkeit, was das Christenthum als solches dem Celsus zu sein schien. Uebrigens ist noch fort und fort bis zum 5. Jahrhundert hin behauptet worden, Christus habe aus den Schriften Plato's geschöpft. Gegen Solche, die dies behaupteten, hat Ambrosius (nach Augustin, ep. 31 c. 8) eine Schrift geschrieben, die leider nicht mehr existirt.

3. Erscheinungsformen und Geschichte des Gnosticismus.

In der sub 2 gegebenen Betrachtung ist der Gnosticismus in's Auge gefasst worden, wie er in den grossen Schulen des Basilides und Valentin und in den ihnen verwandten[1] am Ausgang der uns hier beschäftigenden Epoche seine Blüthe erreicht hat und ein wichtiger dogmengeschichtlicher Factor geworden ist. Aber dieser Gnosticismus hat 1) Vorstufen gehabt, und er ist 2) stets begleitet gewesen von einer grossen Anzahl von Secten, Schulen und Unternehmungen, die ihm nur theilweise verwandt waren und doch nicht ohne Grund mit ihm zusammengestellt werden.

Was zunächst das Zweite betrifft, so erscheinen die grossen gnostischen Schulen zur Rechten und zur Linken flankirt von einer bunten Reihe von Gruppen, die an ihren Endpunkten einerseits sich von dem vulgär Christlichen, andererseits dagegen von dem Hellenischen und von der gemeinen Welt kaum mehr unterscheiden[2]. Dort sind es Gemeinschaften, wie die der Enkratiten, welche alles Gewicht auf eine strenge Askese legten, für welche sie das Vorbild Christi geltend machten, dabei aber auch hie und da auf dualistische Vorstellungen geriethen[3]; es sind ferner ganze Gemeinden, welche Jahr-

[1] Dazu rechne ich diejenigen Gnostiker, welche Irenäus (I, 29—31) geschildert hat, sowie einen Theil der sog. Ophiten, Peraten, Sethianer und die Schule des Gnostikers Justin (Hippol., Philosoph. V, 6—28). Sie für älter und für „orientalischer" zu halten als die Valentinianer liegt kein Grund vor (mit Hilgenfeld gegen Baur, Möller und Gruber [die Ophiten 1864]; s. auch Lipsius, Ophit. Systeme i. d. Ztschr. f. wiss. Theol. 1863 IV. 1864 I). Den Namen „Gnostiker" haben sich diese Schulen selbst beigelegt (Hippol., Philos. V, 6). Ein Theil von ihnen, wie namentlich aus Orig. c. Cels. l. VI hervorgeht, ist nicht zu den Christen zu rechnen.

[2] Ueber Marcion s. das folgende Capitel.

[3] Wir wissen, dass es von der ältesten Zeit an (s. den Römerbrief) in den christlichen Gemeinden Kreise von Asketen gegeben hat, die die völlige Enthaltung von der Ehe, den Verzicht auf den Besitz und eine vegetarianische Lebensweise unter dem Titel der christlichen Vollkommenheit als unverbrüchliches Gesetz von Allen gefordert haben (Clem., Strom. III, 6, 49: ὑπὸ διαβόλου ταύτην παραδίδοσθαι δογματίζουσι, μιμεῖσθαι δ' αὐτοὺς οἱ μεγάλαυχοί φασι τὸν κύριον μήτε γήμαντα μήτε τι ἐν τῷ κόσμῳ κτησάμενον, μᾶλλον παρὰ τοὺς ἄλλους νενοηκέναι τὸ εὐαγγέλιον καυχόμενοι — also war hier bereits Nachahmung des armen Lebens Jesu, „evangelisches" Leben die Losung; Tatian hat ein Buch geschrieben: περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ d. i. über die dem Erlöser gemässe Vollkommenheit; in diesem hat er die Unvereinbarkeit des weltlichen Lebens mit dem Evangelium dargelegt). Nun aber bestand darüber in den Gemeinden kein Zweifel, dass sich der Ehe, des Wein- und des Fleischgenusses und des Besitzes zu enthalten, die vollkommene Erfüllung des Gesetzes Christi (βαστάζειν ὅλον τὸν

zehnte hindurch ihre Ansichten von Christus aus Büchern schöpften, die ihn als einen himmlischen Geist, der nur einen Scheinleib angenommen habe, schilderten [1]; es sind endlich einzelne Lehrer, die absonderliche Meinungen vortrugen, ohne desshalb zunächst irgend welches Aufsehen in den Gemeinden zu erregen [2]. Hier sind es umgekehrt Schulen wie die der Karpokratianer, in welchen die Philosophie und der Communismus Plato's gelehrt, der Sohn des Stifters und zweite Lehrer Epiphanes (zu Kephallene) als ein Gott verehrt (wie Epikur in seiner Schule) und das Bild Jesu zusammen mit den Bildern des Pythagoras, Plato und Aristoteles bekränzt wurde [3].

ζυγὸν τοῦ κυρίου) sei. Aber man leitete in weiten Kreisen die strenge Enthaltung von einem besonderen Charisma ab, verbot jede Ruhmredigkeit und gab die Losung aus: ὅσον δύνασαι ἁγνεύσεις, die sowohl als Compromiss mit dem weltlichen Leben, wie als Reminiscenz an eine freiere Sittlichkeit zu verstehen ist (s. meine Bemerkungen zu Διδαχή c. 6; 11, 11 und Prolegg. S. 42 ff.). Immerhin ergab sich, die Stellung zu den Asketen anlangend, ein schweres Problem, dessen Lösung mehr und mehr so gefunden wurde, dass man eine höhere und eine niedere, aber noch ausreichende Sittlichkeit unterschied, die höhere Sittlichkeit jedoch verwarf, sobald sie mit dem Anspruch, die allein giltige zu sein, auftrat. Dem gegenüber beharrten Vereine christlicher Asketen darauf, dass die höchsten Forderungen Christi sich an alle Christen richten und unabdingliche seien, und so entstanden, indem sie ausschieden, die Gemeinden der Enkratiten und Severianer. Aber unter den damaligen Verhältnissen konnte es nicht ausbleiben, dass auch sie von der hellenischen Denkweise berührt wurden, der Askese eine speculativ-philosophische Theorie unterschoben und so sich den „Gnostikern" näherten. Es ist dies besonders deutlich bei Tatian, der sich den Enkratiten anschloss und in Folge der harten Askese, die er vorschrieb, die Itendität des höchsten Gottes mit dem Weltschöpfer nicht mehr aufrecht zu erhalten vermochte (s. Fragmente seiner späteren Schriften im Corp. Apol. ed. Otto T. VI). Da aus den paulinischen Briefen in utramque partem argumentirt werden konnte, so sehen wir, dass einige Enkratiten, wie Tatian selbst, sie fleissig ausgebeutet, andere dagegen, wie die Severianer, sie verworfen haben (Euseb., h. e. IV, 29, 5 und Orig. c. Cels. V, 65). Die enkratitische Controverse wurde einerseits in die gnostische verschlungen, andererseits von der montanistischen abgelöst. Die in der Zeit Marc Aurel's von einem gewissen Musanus (wo?) geschriebene Schrift, in welcher vor dem Anschluss an die Enkratiten gewarnt wurde (Euseb., h. e. IV, 28), besitzen wir leider nicht mehr.

[1] S. Euseb., h. e. VI, 12.

[2] Hier ist vor Allem an Tatian zu erinnern, der bereits in seiner hochgepriesenen Apologie den Fleischgenuss überhaupt verworfen (c. 23) und über den „Geist" der Materie und das Wesen des Menschen (c. 12 ff.) sehr eigenthümliche Lehren aufgestellt hat. Wie viel man in einzelnen Landeskirchen auch noch am Ende des 2. Jahrhunderts ertragen hat, zeigen die Fragmente der Hypotyposen des Clemens Alexandrinus.

[3] S. Clem. Alex., Strom. III, 2, 5: Ἐπιφάνης, υἱὸς Καρποκράτους, ἔζησε τὰ πάντα ἔτη ἑπτακαίδεκα καὶ θεὸς ἐν Σάμῃ τῆς Κεφαλληνίας τετίμηται, ἔνθα αὐτῷ

Hier sind es ferner Schwindler, die ihr Wesen treiben gleich dem Alexander von Abonoteichos, Magier, Wahrsager, Geldschneider und Taschenspieler unter dem Aushängeschild des Christenthums, Betrüger und Mucker, die ungeheuere Worte machen, mit einem Schwall unverständlicher Formeln auftreten und anstössige Ceremonien vornehmen, um den Männern das Geld und den Weibern die Ehre zu stehlen[1]. Das Alles ist nachmals „Häresie“ und „Gnosticismus“ genannt worden[2] und wird noch heute so genannt. Es mag auch diese Namen behalten, wenn man unter denselben nichts anderes verstehen will, als die in das Christenthum eingezogene Welt, alle die mannigfaltigen Bildungen, die sich aus dem ersten Contacte der neuen Religion mit der Gesellschaft, in die sie eintrat, ergaben. Für die Dogmengeschichte hat die Constatirung jenes linken Flügels des „Gnosticismus“ das höchste Interesse, aber die Details sind gleichgiltig; umgekehrt sind gerade die Details in den Richtungen und

ἱερὸν ῥυτῶν λίθων, βωμοί, τεμένη, μουσεῖον ᾠκοδόμηταί τε καὶ καθιέρωται, καὶ συνιόντες εἰς τὸ ἱερὸν οἱ Κεφαλλῆνες κατὰ νουμηνίαν γενέθλιον ἀποθέωσιν θύουσιν Ἐπιφάνει, σπένδουσί τε καὶ εὐωχοῦνται καὶ ὕμνοι λέγονται. Was Clemens aus den Schriften des Epiphanes mitgetheilt hat, zeigt ihn als einen reinen Platoniker (der Satz, dass Eigenthum Diebstahl sei, findet sich bei ihm). Epiphanes und sein Vater Karpokrates sind die ersten, welche den „Staat“ Plato's mit dem christlichen Ideal der Verbindung der Menschen unter einander zu verschmelzen versucht haben. Christus war ihnen daher ein philosophischer Genius wie Plato; s. Iren. I, 25, 5: „Gnosticos autem se vocant; etiam imagines, quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent . . . et has coronant, et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum, et reliquam observationem circa eas similiter ut gentes faciunt.“

[1] S. die „Gnostiker“ des Hermas, namentlich auch den falschen Propheten, den er Mand. XI schildert, Lucian's Peregrinus und den Marcus, von dessen Treiben Irenäus (I, 13 ff.) ein so abscheuliches Bild gibt. Um zu verstehen, wie solche Leute sich so rasch einen Anhang in den Gemeinden zu bilden vermochten, muss man sich erinnern, in welchem Ansehen die „Propheten“ standen (s. Διδ. XI). Hatte Einer einmal den Anschein erweckt, als habe er den „Geist“, so konnte er für das Seltsamste Glauben finden und sich alles Mögliche erlauben (s. die Schilderung des Celsus bei Orig. c. Cels. VII, 9. 11). Von gnostischen Propheten (Prophetinnen) hören wir nicht selten (s. meine Bemerkungen zu Herm., Mand. XI, 1 und Διδ. XI, 7 S. 42). Ist hier von den gnostischen Schulen ein urchristliches Element bewahrt, so ist es doch ohne Zweifel gräcisirt und verweltlicht worden, wie die Berichte zeigen. Dass aber die Propheten überhaupt in Gefahr standen, zu verweltlichen, zeigt Διδ. XI. Bei den Gnostikern ist wiederum nur der Process beschleunigt.

[2] Ursprünglich haftete der Namen „Gnostiker“ an den Schulen, die sich selbst so genannt hatten; dazu gehörten vor Allem die sog. Ophiten, nicht aber die Valentinianer und Basilidianer.

Unternehmungen der gnostischen Rechten von höchster Bedeutung, weil sie zeigen, dass die Grenzen zwischen dem, was man Gemeinchristliches nennen kann, und dem Gnostischen fliessend gewesen sind. Wie aber, auf den Inhalt gesehen, der Gnosticismus sich von den Enkratiten und der philosophischen Deutung gewisser Stücke der christlichen Verkündigung, wie sie arglos in den Gemeinden von einzelnen Lehrern vorgetragen wurde, bis zur vollkommenen Auflösung des Christlichen durch die Philosophie (oder den religiösen Schwindel des Zeitalters) erstreckt, so stellt er sich auch formell in einer langen Reihe von Gruppen dar, die alle denkbaren Formen von Vereinigungen umfassten (Gemeinden, Asketenvereine, Mysterienculte, streng geschlossene philosophische Schulen [1], zwanglose Erbauungsvereine, Unterhaltungen durch christliche Schwindler, die als Magier und Propheten auftraten u. s. w.). Endlich aber bestätigt sich die These, dass der Gnosticismus mit einer acuten Säcularisirung des Christenthums im weitesten Sinne des Wortes identisch ist, auch durch die Betrachtung seiner Schriftstellerei. Im Gnosticismus ist nämlich die urchristliche Production von Evangelien und Apokalypsen zwar fortgesetzt worden, so jedoch, dass die Gattung der Apostelgeschichten ihnen hinzugefügt worden ist, und dass didaktische, biographische und belletristische Elemente in dieselben Aufnahme gefunden haben und einen sehr bedeutenden Raum beanspruchten. Nähert sich hierdurch bereits die gnostische Litteratur der profanen, so ist das noch in viel höherem Masse der Fall bei der wissenschaftlich-theologischen Litteratur, welche der Gnosticismus zuerst hervorgebracht hat. Dogmatisch-philosophische Tractate, theologisch-kritische Abhandlungen, historische Untersuchungen und wissenschaftliche Commentare zu heiligen Büchern sind von den Gnostikern zuerst in der Christenheit verfasst worden; sie bilden in jeder Hinsicht die Seitenstücke zu den wissenschaftlichen Arbeiten,

[1] Auf diese Form ist besonders zu achten, da sie in späterer Zeit für die Entwickelung der Lehre in der Kirche überhaupt von höchster Bedeutung geworden ist. Die Secte des Karpokrates war eine Schule; von Tatian sagt Irenäus (I, 28, 1): Τατίανος Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονώς . . . μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας, οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς . . . ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο. Rhodon (bei Euseb., h. e. V, 13, 4) spricht von einem marcionitischen διδασκαλεῖον. Andere Namen waren „collegium“ (Tertull. ad Valent. 1), „secta“ (das Wort hat nicht immer eine schlimme Nebenbedeutung), αἵρεσις, ἐκκλησία (Clem., Strom. VII, 16, 98, dagegen VII, 15, 92; Tertull., de praescr. 42: „plerique nec ecclesias habent“), θίασος (Iren. I, 13, 4 für die Marcianer), συναγωγή, σύστημα, διατριβή, αἱ ἀνθρώπιναι συνηλύσεις, „factiuncula,“ „congregatio“, „conciliabulum“, „conventiculum“. Die Mysterienorganisation tritt besonders deutlich bei den Naassenern des Hippolyt, den Marcianern des Irenäus und den Elkesaiten des Hippolyt hervor (s. Koffmane, a. a. O. S. 6—22).

wie sie aus den damaligen philosophischen Schulen hervorgingen. Nimmt man noch hinzu, dass wir von gnostischen Hymnen und Oden, cultischen Gesängen, Lehrgedichten, Zauberformeln, magischen Büchern u. s. w. ausreichende Kunde besitzen, so gewahrt man auch an diesem Punkt, dass der christliche Gnosticismus wiederum ein ganzes Gebiet des weltlichen Lebens in seiner vollen Breite mit Beschlag belegt und dabei die ursprünglichen Formen der christlichen Schriftstellerei nicht selten in profane verwandelt hat[1]. Erinnert man sich aber, wie später dies Alles allmählich auch in der katholischen Kirche legitimirt worden ist, die Philosophie, die Wissenschaft von den heiligen Büchern (Kritik und Exegese), die Asketenvereine, die theologischen Schulen, die Mysterien, die heiligen Formeln, der Aberglaube, der Schwindel, alle Gattungen der profanen Litteratur u. s. w., so erscheint auch die These bewiesen, dass den fehlgeschlagenen Versuchen der acuten Hellenisirung die siegreiche Epoche der allmählichen Hellenisirung des Christenthums gefolgt ist.

Die herkömmliche Frage nach dem Ursprung und der Entwickelung des Gnosticismus wird auf Grund der bisherigen Betrachtung zu modificiren sein, ebenso wie die andere nach der Classification der gnostischen Systeme. Da die verschiedenen gnostischen Gebilde gleichzeitig sein *konnten*, z. Th. unzweifelhaft gleichzeitig gewesen

[1] Das Nähere hier gehört der Kirchengeschichte an. Overbeck („Ueber die Anfänge der patristischen Litteratur" in d. hist. Ztschr. N. F. Bd. XII. S. 417 ff.) gebührt das Verdienst, die Bedeutung der Formen der Litteratur, wie sie allmählich in der Christenheit recipirt worden sind, für die Geschichte der Kirche zuerst nachgewiesen zu haben. Unzweifelhaft hat die wissenschaftlich-theologische Litteratur ihren Ursprung in der gnostischen. Hier ist zuerst das A. T. systematisch und z. Th. auch schon historisch kritisirt worden; hier ist eine Auswahl aus der christlichen Urlitteratur getroffen worden; hier hat man wissenschaftliche Commentare zu heiligen Büchern geschrieben (so Basilides und namentlich die Valentinianer, s. Herakleon's Commentar zu dem Joh.-Ev.; auch die paulinischen Briefe sind kunstmässig exegesirt worden); hier hat man Tractate über dogmatisch-philosophische Probleme (z. B. περὶ δικαιοσύνης — περὶ προσφυοῦς ψυχῆς — ἠθικά — περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας) verfasst und bereits systematische Lehrgebäude aufgerichtet (so die Basilidianer und Valentinianer); hier hat man zuerst die ursprüngliche Form des Evangeliums in die griechische Form der heiligen Novelle und der Biographie umgebildet (s. vor Allem das Ev. des Thomas, welches von den Marcianern und Naassenern gebraucht worden ist und Wundergeschichten aus der Kindheit Jesu enthielt); hier endlich hat man zuerst Psalmen, Oden und Hymnen gedichtet (s. die Acten des Leucius, die Psalmen Valentin's, die Psalmen des Valentinschülers Alexander, die Gedichte des Bardesanes). Dass die wissenschaftliche Interpretationsmethode der Gnostiker dieselbe gewesen ist, wie die der Philosophen (resp. Philo's), haben Irenäus, Tertullian und Hippolyt wohl bemerkt.

sind, und da nur zwischen einzelnen wenigen Gruppen das Verhältniss von Stufen obwaltet, so hat man sich bei der Classification wesentlich auf die Momente zu beschränken, die in dem vorhergehenden Abschnitt aufgeführt sind und die zusammenfallen mit der Stellung der verschiedenen Gruppen zur urchristlichen Ueberlieferung, in ihrer Verbindung mit der ATlichen Religion, sowie als Norm des praktischen Lebens und des gemeinsamen Cultus[1]. Was nun den Ursprung des Gnosticismus betrifft, so gewahren wir, wie schon in ältester Zeit alle möglichen dem Christenthum fremden Gedanken und Principien an dasselbe herandringen resp. sich christlichen Regeln unterschieben und namentlich bei der Betrachtung des A. T.'s Eingang finden[2]. Man könnte sich nun mit der Einsicht begnügen, dass sich das gesteigert habe und so die mannigfachen gnostischen Gebilde entstanden seien. In der That müssen wir gestehen, dass darüber hinaus nach dem Stande unserer Quellen nur unsichere Kunde erreicht werden kann. Indessen geben dieselben doch gewisse Fingerzeige, die man nicht unbeachtet lassen darf. Sieht man von den beiden Behauptungen der Gegner ab, dass der Gnosticismus von den Dämonen hervorgebracht[3] und dass er — dies ist indessen erst verhältnissmässig spät gesagt worden — aus Ehrgeiz und Auflehnung wider das kirchliche Amt (den Episcopat) entstanden sei, so findet sich bei einem der ältesten Berichterstatter, Hegesipp, die Angabe, dass die häretischen Schulen sämmtlich aus dem Judenthum, resp. den jüdischen Secten, entsprungen seien, bei den späteren (Irenäus, Tertullian und Hippolyt) die andere, dass jene Schulen das Meiste den Lehren des Pythagoras, Plato, Aristoteles, Zeno u. s. w. verdanken[4]. Dabei sind aber Alle darin einig,

[1] Die Baur'sche Classification der gnostischen Systeme auf Grund der Beobachtung, in welcher Weise sich in den einzelnen der Begriff des Christenthums als der absoluten Religion im Gegensatz zu Judenthum und Heidenthum realisirt hat, ist höchst geistvoll und enthält ein grosses Wahrheitsmoment. Aber sie ist ungenügend gegenüber der Gesammterscheinung des Gnosticismus, und sie ist von Baur unter gewaltsamen Abstractionen durchgeführt worden.

[2] Die Frage nach dem zeitlichen Ursprung des Gnosticismus als Gesammterscheinung ist daher gar nicht zu beantworten. Was Hegesipp (bei Euseb., h. e. IV, 22) bemerkt hat, bezieht sich auf die jerusalemische Kirche und hat auch für diese nicht den Werth eines festen Datums. Wichtig ist allein hier die Frage, von welchem Zeitpunkte an in den verschiedenen Landeskirchen die Ausscheidung, resp. der Austritt der Schulen und Vereinigungen erfolgt ist.

[3] Justin, Apol. I, 26.

[4] Heges. bei Euseb., h. e. IV, 22. Iren. II, 14, 1 f. Tertull., de praescr. haer. 7. Hippol., Philosoph. Auf die Aehnlichkeit der gnostischen Schulen mit den Culten des Mithras u. a. Götter sind die KVV. auch schon aufmerksam geworden.

dass eine bestimmte Persönlichkeit, nämlich der Magier Simon, für die Wurzel der Häresie zu halten sei. Versucht man es mit diesen Angaben der KVV., so muss man sich sofort klar machen, dass man sich in diesem Fall die Aufgabe — allerdings in zweckmässiger Weise — beschränkt; denn nachdem das Gnostische als die acute Verweltlichung des Christenthums erkannt ist, kann die Frage nur noch die sein, wie man sich den Ursprung der grossen gnostischen Schulen zu erklären habe, resp. ob Vorstufen für dieselben nachweisbar seien. Was sich mit einiger Sicherheit hier behaupten lässt, ist folgendes: Schon lange vor dem Auftreten des Christenthums haben in Syrien und Palästina — vor Allem in Samarien — Religionsmischungen stattgefunden[1], sofern einerseits sowohl die assyrisch-babylonische Cultusweisheit sammt ihren Mythen als auch die griechische Volksreligion sammt mannigfaltigen Deutungen bis an den Ostrand des Mittelmeers vorgedrungen ist und auch bei Juden Eingang gefunden hat, und sofern andererseits die jüdische Messiasidee sich verbreitet und mannigfache Bewegungen hervorgerufen hat[2]. Der Erfolg jeder Mischung nationaler Religionen ist aber der, dass die überlieferte gesetzliche und particulare Form derselben gesprengt wird[3]. Für die jüdische Religion bedeutete der Synkretismus die Erschütterung der Autorität des A. T. durch Unterscheidung qualitativ verschie-

[1] Von den Essenern wird hier ganz abzusehen sein, da ihre Lehre höchst wahrscheinlich nicht als eine synkretistische im strengen Sinn des Worts zu beurtheilen ist (s. Lucius, der Essenismus 1881), und da wir von einer grösseren Verbreitung derselben schlechterdings nichts wissen. Wir brauchen aber auch keinen Namen hier, da ein asketisches, synkretistisches Judenthum überall, in Palästina und in der Diaspora, entstehen konnte und entstanden ist.

[2] Ueber den samaritanischen Synkretismus belehren Freudenthal's „Hellenistische Studien" H. 1. 2 (1875), s. auch Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 149 ff. Ueber babylonische Mythologie im Gnosticismus s. die Angaben in dem reichhaltigen Artikel „Manichäismus" von Kessler (Real-Encykl. f. protest. Theol. 2. Aufl.).

[3] Wo unter dem Zeichen der Philosophie überlieferte Religionen vereinigt werden, da ergiebt sich ein conservativer Synkretismus, weil die allegorische Methode, d. h. die verhüllte und ihrer selbst unbewusste Kritik an aller Religion, auch Felsen zu sprengen und Abgründe zu überbrücken vermag. Hier können unter Umständen alle Formen bleiben, aber ein neuer Geist hält in dieselben seinen Einzug. Dagegen wo die Philosophie noch unkräftig und die überlieferte Religion doch schon durch eine andere erschüttert ist, da entsteht der kritische Synkretismus, in welchem entweder die Götterwelt der einen Religion der der anderen untergeordnet wird oder die Elemente der überlieferten Religion theilweise eliminirt und durch andere ersetzt werden. Hier ist auch der Boden für neue Religionsbildungen, für das Auftreten von Religionsstiftern, gegeben.

dener Bestandtheile in demselben sowie den Zweifel an der Identität der höchsten Gottheit mit dem nationalen Gott. Durch das Christenthum wurden diese Gährungen in neue Bewegung gesetzt. Wir wissen, dass geradezu neue Religionsstiftungen im apostolischen Zeitalter in Samarien versucht worden sind, auf deren Hervortreten aller Wahrscheinlichkeit nach bereits die Ueberlieferung und Verkündigung von Jesus von Einfluss gewesen ist. Dositheus, Simon Magus, Kleobios und Menander traten als Messias', resp. als Träger der Gottheit auf und verkündigten eine Lehre, in der Jüdisches mit babylonischen Mythen und einigen griechischen Zuthaten seltsam und abenteuerlich vermischt war. Der geheimnissvolle Cultus, die Zersprengung des jüdischen Particularismus, die Kritik am A. T., dessen Ansehen längst schon in manchen Kreisen in Folge des erweiterten Horizontes und der religiösen Vertiefung nur mühsam aufrecht erhalten worden war, endlich der wilde Synkretismus, in welchem es doch auf eine Universalreligion abgesehen war, gewannen namentlich dem Simon Anhänger[1]. Sein Unternehmen stellte sich den Christen als das teuflische Zerrbild der eigenen Religion dar, und diese Auffassung wurde unterstützt durch die Eindrücke des Erfolges, den der Simonianismus durch eine lebhafte Propaganda, auch über Palästina hinaus bis in's Abendland hin, gewann[2]. Dass alle Häresieen nachmals von Simon abgeleitet wurden, ist schon desshalb verständlich. Es kommt aber

[1] Simon Magus für eine Fiction zu halten war eine schwere Verirrung der Kritik, von der übrigens Hilgenfeld (Ketzergeschichte S. 163 ff.) und Lipsius (Apokr. Apostelgesch. II, 1) — der letzere jedoch nicht entschieden — wieder zurückgekommen sind. Die ganze Figur sowie die Lehren, die Simon beigelegt werden (s. die Ap.-Gesch., Justin, Irenäus, Hippolyt), haben nicht nur nichts Unwahrscheinliches, sondern entsprechen sehr wohl dem religiösen Zustande, wie wir ihn für Samarien anzunehmen haben. Auf den Versuch, eine Universalreligion des höchsten Gottes zu schaffen, ist bei Simon alles Gewicht zu legen; aus diesem Versuche erklärt sich sein Erfolg bei Samaritanern und Griechen. Es ist wirklich ein Gegenbild zu Jesus, dessen Wirksamkeit ihm ebensowenig wie die des Paulus unbekannt gewesen sein kann. Dabei soll nicht geleugnet werden, dass die spätere Ueberlieferung von Simon die denkbar verworrenste und tendenziöseste gewesen ist, und dass gewisse Judenchristen in späterer Zeit versucht haben mögen, den Magier mit den Zügen des Paulus auszustatten, um so die Persönlichkeit und die Lehren des Apostels zu discreditiren. Doch bedarf letztere Annahme einer erneuten Untersuchung.

[2] Justin, Apol. I, 26: Καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν Σίμωνα ὁμολογοῦντες, ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσιν (dazu den Bericht in den Philos. u. Orig. c. Cels. I, 57. VI, 11). Die positive Angabe des Justin, Simon sei auch nach Rom gekommen (unter Claudius), ist schwerlich aus dem Bericht des Apologeten selbst und darum überhaupt nicht zu widerlegen (s. Renan, Antichrist. Deutsche Ausgabe S. 22 ff.).

noch hinzu, dass in der That in vielen gnostischen Systemen dieselben Elemente nachweisbar sind, die in der von Simon verkündeten Religion hervortraten (die babylonisch-syrischen), und dass nachmals die „neue Religion“ der Simonianer es sich ebenso wie das Christenthum hat gefallen lassen müssen, in eine philosophische Schullehre verwandelt zu werden [1]. Damit war dann auch die formelle Parallele zu den gnostischen Lehren hergestellt. Aber auch abgesehen von diesen Versuchen zu neuen Religionsbildungen hat das Christenthum in Syrien der unter dem Einfluss der auswärtigen Religionen und der religionsphilosophischen Speculation bereits erwachten Kritik an den Propheten und am Gesetz einen mächtigen Anstoss gegeben. In Folge hievon traten an der Wende des 1. Jahrhunderts zum 2. eine Reihe von Lehrern auf, die unter dem Eindruck des Evangeliums das A. T. nicht durch allegorische Umdeutung, sondern durch eine ausscheidende Kritik dazu fähig machen wollten, den Tendenzen einer universalen Religion zu dienen. Diese Versuche waren von sehr verschiedener Art. Lehrer, wie Cerinth, hielten daran fest, dass die universale, von Christus geoffenbarte Religion mit dem reinen Mosaismus identisch sei, und behaupteten daher selbst solche Stücke, wie die Beschneidung, das Sabbathgebot (auch das irdische Zukunftsreich). Aber sie verwarfen gewisse Bestandtheile des Gesetzes — in der Regel vor Allem die Opfervorschriften, die zu der geistigeren Auffassung der Religion nicht mehr passten —, fassten den Weltschöpfer als ein vom höchsten Gott verschiedenes, untergeordnetes Wesen — dies ist immer ein Beweis eines Synkretismus mit dualistischer Tendenz —, führten Speculationen über Aeonen und Engelmächte ein, in die sie auch Christus hineinzogen und empfahlen eine strenge Askese. Wenn sie in der Christologie die wunderbare Geburt leugneten und in Jesus einen erwählten Menschen erkannten, auf den bei der Taufe der Christus [= der heilige Geist] herabgekommen sei, so stellt sich darin keine Neuerung dar, sondern die älteste palästinensische Ueberlieferung; wenn sie die Autorität des Paulus verwarfen, so erklärt sich das auch aus dem Bestreben, die ATliche Religion soweit möglich für die Universalreligion zu retten [2]. Andere

[1] Als solche liegt sie in der Μεγάλη Ἀπόφασις vor, welche Hippolyt (Philosoph. VI, 19. 20) benutzt hat. Dieser Simonianismus mag sich zu dem ursprünglichen etwa so verhalten haben, wie die Lehren der christlichen Gnostiker zu der apostolischen Verkündigung.

[2] Die im Colosserbrief bekämpften Irrlehrer mögen hierher gehören; über Cerinth s. Polykarp bei Iren. III, 3, 4, Irenäus (I, 26, 1; III, 11, 1), Hippolyt u. die Bearbeitungen des Syntagma, Cajus bei Euseb. III, 28, 2. Hilgenfeld,

verwarfen alle Ceremonialgebote des A. T. als vom Teufel, resp. von einem mittleren Wesen herrührend, hielten dagegen immer noch daran fest, dass der Judengott der höchste Gott sei. Neben diesen Gruppen standen aber auch entschieden antijüdische, auf die neben Anderem die paulinische Predigt nicht ohne Einfluss gewesen zu sein scheint. Sie schritten in der Kritik des A. T. viel weiter vor und erkannten die Unmöglichkeit, dasselbe für die christliche Universalreligion zu retten. Sie verknüpften diese vielmehr mit babylonischer und syrischer Cultusweisheit, die für allegorische Umdeutungen geeigneter erschien, und setzten diesem Gebilde die ATliche Religion gegenüber. Der ATliche Gott erscheint hier höchstens als ein untergeordneter Engel von beschränkter Macht, Weisheit und Güte. Sofern er mit dem Weltschöpfer identificirt, die Weltschöpfung selbst aber für ein unvollkommenes resp. missrathenes Unternehmen gehalten wurde, spricht sich hier sowohl der Antijudaismus als jene religiöse Stimmung der Zeit aus, welche die geistigen Güter nur im Contraste zur Welt und zum Sinnlichen zu schätzen vermochte. In dem Masse als in diesen Systemen noch eine leise Mitwirkung des höchsten Gottes bei der Menschenschöpfung angenommen wurde oder nicht, erscheinen sie mehr oder minder streng dualistisch, und die Art wie der Charakter und die Macht des weltschaffenden Judengottes gefasst wurde, kann als Gradmesser dienen, wie weit sich die einzelnen Schulen von der jüdischen Religion und von dem sie beherrschenden Monismus entfernt haben. Alle Möglichkeiten in der Auffassung des Judengottes von der Annahme, er sei ein von der höchsten Gottheit bei seinen Unternehmungen unterstütztes Wesen, bis zur Identificirung desselben mit dem Satan, scheinen in diesen Schulen erschöpft worden zu sein; demgemäss ist das A. T. hier für die Offenbarung eines untergeordneten Gottes, dort für die Kundgebung des Satans gehalten worden, und es gestaltete sich daher die Ethik — bisweilen sind paulinische Formeln benutzt — immer antinomistisch (verglichen mit dem jüdischen Gesetz), in einzelnen Fällen auch antinomistisch im Sinne des Libertinismus; die Anthropologie weist dem entsprechend eine Zwei- resp. auch eine Dreitheilung der Menschen auf und die Christologie ist streng doketisch und antijüdisch gehalten. Die Erlösung durch Christus bezieht sich selbstverständlich immer nur auf das Element in der Menschheit, welchem eine Stammverwandtschaft mit der Gottheit zukommt [1].

Ketzergesch. S. 411 ff. Auch die Ebioniten des Epiphanius und die Elkesaiten gehören hierher (s. Cap. 6).

[1] Hier sind namentlich die beiden syrischen Lehrer Satornil und Cerdo zu

Ob wir uns die Propaganda dieser Lehren in Syrien in der Form von Schulen oder von Culten zu denken haben, ist ungewiss; wahrscheinlich ist Beides anzunehmen. Von den grossen gnostischen Systemen, wie sie durch Basilides und Valentin ausgebildet worden sind, unterscheiden sie sich dadurch, dass das eigentlich philosophische d. h. das hellenische Element, die speculative Umdeutung der Engel und Aeonen in reale Ideen u. s. w., noch fehlt. Was ihre Wirksamkeit betrifft, so mangelt uns fast jede Kunde. Ein geschichtlicher Factor von hervorragender Bedeutung ist dieser Gnosticismus direct nie gewesen, und ob er es indirect war, ist die grosse Frage[1]. Wir wissen nämlich nicht, ob dieser syrische Gnosticismus in dem strengen Sinne die Vorstufe der grossen gnostischen Schulen gewesen ist, dass diese für eine wirkliche Umbildung jenes zu halten sind. Gewiss ist, dass das Auftreten der grossen gnostischen Schulen im Reiche von Aegypten bis nach Gallien zeitlich zusammenfällt mit dem mächtigen Vorstosse der syrischen Culte nach Westen, und nahe liegt daher die Annahme, dass im Zusammenhange mit jenem Vor-

erwähnen. Der Erstere (s. Iren. I, 24, 1. 2, Hippolyt und die Bearbeitungen des Syntagma) war kein strenger Dualist und liess daher den ATlichen Gott als einen Engel des höchsten Gottes gelten, indem er ihn zugleich vom Satan unterschied. Dem entsprechend nahm er an, dass bei der Menschenschöpfung durch die Engelmächte der höchste Gott — einen Lichtstrahl sendend, ein lichtes Bild, das als Vorbild nachgeahmt, als Urbild eingeprägt werden sollte — mitgewirkt habe. Aber nicht alle Menschen erhielten den Lichtfunken. Somit stehen sich zwei Gattungen von Menschen schroff gegenüber. Die Geschichte ist der Kampf der beiden. Satan steht an der Spitze der Einen, der Judengott an der Spitze der Anderen. Das A. T. ist eine Sammlung von Prophetien aus beiden Lagern. Das wahrhaft Gute erscheint erst in dem Aeon Christus, der nichts Kosmisches an sich genommen, auch keiner Geburt sich unterzogen hat, Er zerstört die Werke des Satans (Zeugung, Fleischgenuss u. s. w.) und befreit die Menschen, welche einen Lichtfunken in sich tragen. Viel schroffer war die Gnosis Cerdo's (Iren. I, 27, 1, Hippol. u. die Bearbeitungen). Er hat den guten Gott und den Gott des A. T. als zwei Grundwesen einander gegenübergestellt. Letzteren identificirte er mit dem Weltschöpfer. Somit verwarf er das A. T. und alles Kosmische vollständig und lehrte, dass erst in Christus sich der gute Gott offenbart habe. Wie Satornil verkündete er einen strengen Doketismus: Christus habe keinen Leib gehabt, er sei nicht geboren worden, und er habe in einer Scheingestalt gelitten. Anderes, was die KVV. von der Lehre Cerdo's berichten, ist wohl von Marcion auf ihn übertragen und daher sehr zweifelhaft.

[1] Besässen wir noch das justinische Syntagma wider alle Häresien, so liesse sich diese Frage vielleicht beantworten, bei dem Stande unserer Quellen bleibt sie in Dunkel gehüllt. Was man den Fragmenten des Hegesipp, den Ignatius- und Pastoralbriefen und anderen Schriftstücken, wie z. B. dem Judasbrief, entnehmen kann, ist an sich selbst so dunkel, so abgerissen und so vieldeutig, dass es zu keiner geschichtlichen Construction verwerthet werden darf.

stosse sich auch der syrische christliche Synkretismus verbreitet und den neuen Bedingungen entsprechend umgebildet hat. (Von dem syrischen Gnostiker Cerdo wissen wir bestimmt, dass er nach Rom gekommen ist, dort gewirkt und auf Marcion Einfluss gewonnen hat.) Allein nicht minder wahrscheinlich ist die Annahme, dass die grossen, hellenischen, gnostischen Schulen in dem Sinne spontan entstanden sind, dass sie sich aus den Elementen, zu denen unzweifelhaft die asiatischen Culte auch gehörten, selbständig entwickelt haben, ohne irgend welche Beeinflussung seitens der syrischen synkretistischen Versuche. Die Bedingungen für das Aufkommen solcher Bildungen waren ja überall im Reiche nahezu dieselben. Der grosse Fortschritt liegt darin, dass der religiöse Stoff, wie er im Evangelium, im A. T. und in der alten Cultusweisheit vorlag, philosophisch d. h. wissenschaftlich durch das Mittel der Allegorie bearbeitet und der Complex von mythologischen Grössen in einen Complex von Ideen übergeführt wurde. Die pythagoräische und platonische, seltener die stoische Philosophie musste hier Dienste leisten. Erst in dieser Gestalt (s. oben sub 2) treten grosse gnostische Schulen, die zugleich Cultvereine gewesen sind, wirklich in das helle Licht der Geschichte, und an die Auseinandersetzung mit ihnen, die, wie oben bemerkt, umgeben sind von einer Menge verschiedenartiger und verwandter Bildungen, knüpft sich der Fortschritt in der Entwickelung[1]. Wie diese Schulen aufgetreten sind und wie sie sich zu den Gemeinden verhalten haben, davon vermögen wir uns ein völlig deutliches Bild nicht mehr zu machen. Es lag in der Natur der Sache, dass sich die Schulhäupter, wie auch die älteren umherziehenden „häretischen“ Lehrer, vorzüglich, wenn nicht ausschliesslich, an Solche, die schon Christen waren,

[1] Es sind vor Allem die Schulen der Basilidianer, Valentinianer und der Ophiten. Die Systeme in vollständiger Entwickelung vorzuführen, liegt m. E. ausserhalb der Aufgabe der Dogmengeschichte und könnte leicht zu dem Irrthum verführen, als seien die Systeme als solche controvers gewesen und als sei ihre Construction dem christlichen Gnosticismus eigenthümlich. Die Construction ist vielmehr, wie bereits oben bemerkt, die der späteren griechischen Philosophie, wenn sich auch nicht verkennen lässt, dass für uns erst in den neuplatonischen Systemen die volle Parallele zu den gnostischen hervortritt. Wirklich controvers aber sind nur einzelne Lehren und Principien der Gnostiker geworden; diese sollen daher im nächsten Abschnitt aufgeführt werden. Die Grundzüge einer inneren Entwickelung lassen sich nur für die bedeutendste, die valentinianische, Schule nachweisen. Hier ist auch ein abend- und ein morgenländischer Zweig zu unterscheiden (Tertull. adv. Valent. 1: „Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos“; l. c. 4; Iren. l. I; Hippol., Philos. VI, 35; Orig. Hom. II, 5 Lomm. XIV p. 40: „Valentini robustissima secta“).

d. h. an die christlichen Gemeinden gewendet haben[1]. Aus den Ignatiusbriefen, dem Hirten des Hermas (Vis. III, 7, 1; Sim. VIII, 6, 5; Sim. IX, 19 und namentlich 22) und der Διδαχή (11, 1. 2) erkennen wir, dass diejenigen Lehrer, welche sich einer besonderen Erkenntniss rühmten und „fremde“ Lehren einzuführen suchten, es darauf absahen, die ganzen Gemeinden zu gewinnen. Die Conventikelbildung ist wohl in der Regel der nothgedrungene Anfang gewesen; daher erschöpften sich in der ersten Zeit, wo man wirklich feste Massstäbe zur Abwehr „fremder“ Lehren nicht besass — Hermas ist nicht einmal im Stande die Irrlehren zu charakterisiren —, häufig die Warnungen in der Mahnung: κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται. Die Lehren mögen sich in der Regel wirklich „eingeschlichen“ und die für sie Gewonnenen mögen sich eine Zeit lang an einem doppelten Cultus, dem öffentlichen der Gemeinde und den neuen Weihen, betheiligt haben. Aggressiver müssen freilich die Lehrer aufgetreten sein, die das ganze A. T. verwarfen. Entlarvten oder erkannten falschen Lehrern gegenüber war die Stellung der Gemeinde, wenn sie eine tüchtige Leitung besass, entschieden. Doch zeigt uns noch der Bericht des Irenäus über Cerdo in Rom, wie schwer es im Anfang hielt, einen Irrlehrer los zu werden[2]. Für Justin um 150 sind die Marcioniten, Valentinianer, Basilidianer und Satornilianer Gruppen, die ausserhalb der Gemeinden stehen und den Namen „Christen“ nicht verdienen[3]. Damals muss also,

[1] Tertull., de praescr. 42: „De verbi autem administratione quid dicam, cum hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi? Hanc magis gloriam captant, si stantibus ruinam, non si jacentibus elevationem operentur. Quoniam et ipsum opus eorum non de suo proprio aedificio venit, sed de veritatis destructione; nostra suffodiunt, ut sua aedificent. Adime illis legem Moysis et prophetas et creatorem deum, accusationem eloqui non habent“ (s. adv. Valent. 1 init.). Dies ist schwerlich eine böswillige Anklage. Die philosophische Umdeutung einer Religion wird immer nur auf solche Eindruck machen, auf die die Religion selbst schon Eindruck gemacht hat.

[2] Iren. III, 4, 2: Κέρδων εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος, οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς, καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας; s. dazu den kostbaren Bericht Tertullian's de praescr. 30. Sehr lehrreich ist, was Irenäus (I, 13) über die Art der Propaganda des Marcus und über die Stellung der von ihm bethörten Weiber zur Gemeinde berichtet. Gegenüber wirklich erkannten Irrlehrern galt die feste Regel, dass man ihnen jeden Verkehr zu kündigen habe (II Joh. 10. 11; Iren. ep. ad Florin. über Polykarp's Verfahren bei Euseb., h. e. V., 20, 7; Iren. III, 3, 4); aber woran waren die Häretiker sicher zu erkennen?

[3] Unter denen, die diesen Namen mit Recht führen, unterscheidet er aber noch solche, οἳ ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί εἰσιν (Dial. 80).

wenigstens in Rom und Kleinasien, eine wirkliche Scheidung jener Schulen von den Gemeinden perfect gewesen sein (anders stand es noch in Alexandrien). Trotzdem blieben diese das Gebiet, aus welchem jene Schulen ihre Anhänger warben. Erkannten doch die Valentinianer an, dass die gemeinen Christen viel besser als die Heiden seien, eine Mittelstufe zwischen den „Pneumatikern“ und „Hylikern“ einnähmen und einer Art von Seligkeit entgegensähen. Dieses Zugeständniss, sowie die Anpassung an die gemeinchristliche Ueberlieferung, befähigte sie in ausgezeichneter Weise Propaganda zu machen, und häufig mögen sie nichts dagegen einzuwenden gehabt haben, dass die Gewonnenen in der grossen Gemeinde verblieben. Wird diese aber überall sofort erkannt haben, dass die valentinianische Unterscheidung von Psychikern und Pneumatikern nicht identisch sei mit der überlieferten von Kindern und von Männern an Verständniss? Wo die Organisation der Schule (des Cultvereins) eine längere Probezeit verlangte, Grade der Zugehörigkeit zu derselben unterschieden wurden und man den Vollendeten eine strenge Askese zumuthete, ergab es sich von selbst, dass man die noch auf den unteren Stufen Befindlichen nicht zu einem schnellen Bruch mit der Gemeinde veranlassen durfte [1]. Nachdem aber die katholische Kirchenconföderation geschaffen war, wurde jenen Schulen die Existenz immer schwieriger gemacht. Theils führten sie noch ein Leben in Weise unserer freimaurerischen Verbindungen, theils — so im Osten — wurden sie zu wirklichen Secten (Confessionen), in denen nun Wissende und Einfältige Platz fanden, da sie sich durch die Familien fortpflanzten. In beiden Fällen hörten sie auf, das zu sein, was sie am Anfang gewesen waren; sie waren seit c. 210 kein Factor der geschichtlichen Entwickelung mehr, wenn auch erst die constantinisch-theodosianische Kirche sie wirklich zu unterdrücken vermocht hat.

[1]) Sehr wichtig ist die Schilderung, die Irenäus (III, 15, 2) und Tertullian von dem Verfahren der Valentinianer geben, das sie selbst beobachtet haben (adv. Valent. 1): „Valentiniani nihil magis curant quam occultare, quod praedicant; si tamen praedicant qui occultant. Custodiae officium conscientiae officium est (folgt eine Vergleichung mit den eleusinischen Mysterien). Si bona fide quaeras, concreto vultu, suspenso supercilio, Altum est, aiunt. Si subtiliter temptes, per ambiguitates bilingues communem fidem adfirmant. Si scire te subostendas, negant quidquid agnoscunt. Si cominus certes, tuam simplicitatem sua caede dispergunt. Ne discipulis quidem propriis ante committunt quam suos fecerint. Habent artificium quo prius persuadeant quam edoceant“. In späterer Zeit spricht Dionysius v. Alex. (bei Euseb. h. e. VII, 7) von solchen Christen, „die zwar scheinbar Gemeinschaft mit den Brüdern unterhalten, aber einen der Irrlehrer besuchen.“

4. Die wichtigsten gnostischen Lehren.

Es erübrigt noch, die gnostischen Lehren, welche theils sofort, theils in der Folgezeit wichtig geworden sind, an der ältesten Ueberlieferung zu messen und zusammenzustellen. Ausdrücklich aber sei nochmals darauf hingewiesen, dass die epochemachende Bedeutung der gnostischen Systeme für die Dogmengeschichte nicht hauptsächlich in den einzelnen Lehren gesucht werden darf, sondern vielmehr in der ganzen Art, wie das Christenthum hier aufgefasst und umgebildet ist. Die Verwandelung des Evangeliums in eine Lehre (in eine absolute Religionsphilosophie) und die Umsetzung der disciplina evangelii in eine auf der dualistischen Auffassung beruhende Askese und in Mysterienpraxis ist das Entscheidende[1]. Inwiefern diese Umsetzung für die Folgezeit von positiver und von negativer Bedeutung gewesen ist, resp. in welchen Stücken der Gnosticismus die folgende Entwickelung anticipirt und in welchen diese ihn desavouirt hat, soll unter Berücksichtigung der ältesten Ueberlieferung hier in Kürze gezeigt werden:

1) das Christenthum, welches die allein wahre und absolute Religion ist, umschliesst ein geoffenbartes Lehrsystem (pos.),

2) der Offenbarer ist Christus (pos.), aber Christus allein und Christus nur in seiner historischen Erscheinung (neg.); diese Erscheinung ist selbst die Erlösung, die Lehre ist die Verkündigung von derselben und von ihren Voraussetzungen (pos.)[2],

[1] Das Unvermögen, Gemeinden zu organisiren und zu discipliniren, welches für alle philosophischen Religionsbildungen charakteristisch ist, hat ohne Zweifel die gnostische Propaganda sehr gehemmt. Mit der episcopalen Organisation der Gemeinden vermochte die gnostische Schul- und Mysterienorganisation nicht zu wetteifern; s. Ignat. ad Smyrn. 6, 2 und aus späterer Zeit Tertull., de praescr. 41. Ansätze zu wirklicher Gemeindebildung fehlen auch in den ältesten Zeiten nicht ganz; später wurde sie einigen Schulen aufgezwungen. Man muss Iren. III, 15, 2 lesen, um zu erkennen, dass diese Gemeinschaften nur bestehen konnten, wenn sie Anlehnung an eine Gemeinde fanden. Ausdrücklich bemerkt Irenäus, dass die Valentinianer die gemeinen Christen als καθολικοί (communes) καὶ ἐκκλησιαστικοί bezeichneten, dass sie sich aber andererseits darüber beklagten, „dass wir uns, da sie doch ähnlich dächten wie wir, ohne Ursache von ihrer Gemeinschaft fern hielten."

[2] Im Gnosticismus ist die absolute Bedeutung der Person Christi zu einem sehr deutlichen Ausdruck gekommen (Christus nicht nur der Lehrer der Wahrheit, sondern die Erscheinung der Wahrheit), zu einem deutlicheren als dort, wo er auch als das Subject der ATlichen Offenbarung angesehen wurde. Der präexistente Christus hat in einigen gnostischen Systemen eine Bedeutung, aber immer eine verhältnissmässig untergeordnete. — Die Isolirung der Person Christi entspricht offenbar der ältesten Ueberlieferung nicht, ebensowenig entspricht ihr

3) die christliche Lehre ist aus der apostolischen Tradition zu schöpfen; dieselbe liegt in einer Reihe von apostolischen Schriften und in einer von den Aposteln stammenden Geheimlehre vor (pos.)[1]; als öffentliche ist sie zusammengefasst in der regula fidei

die Verflüchtigung seiner Menschheit; aber andererseits darf nicht verkannt werden, dass die Gnostiker in der geschichtlichen Person Jesu die Erlösung angeschaut haben: Christus hat sie persönlich beschafft (s. sub 5 h).

[1]) In dieser These, wie sie gerade für die bedeutendsten gnostischen Lehrer sich erhärten lässt, zeigt der Gnosticismus, dass er in thesi (ähnlich wie Philo) auf dem Boden des Christenthums als einer positiven Religion verharren wollte. Indem er sich an die Ueberlieferung gebunden wusste, hat er zuerst die Frage bestimmt gestellt, was Christenthum sei, und die Quellen zur Beantwortung dieser Frage kritisirt und ausgesondert. Die Verwerfung des A. T. führte ihn zu jener Frage und zu dieser Aussonderung. Man darf mit hoher Wahrscheinlichkeit behaupten, dass die Idee einer kanonischen Sammlung christlicher Schriften zuerst bei den Gnostikern (s. auch Marcion) aufgetaucht ist. Diese hatten eine solche Sammlung wirklich nöthig, während alle diejenigen, welche das A. T. als Offenbarungsurkunde anerkannten und christlich interpretirten, eine neue Urkunde zunächst nicht bedurften. Aus den zahlreichen, uns erhaltenen Fragmenten gnostischer Commentare zu NTlichen Schriften erkennen wir, dass diese Schriften dort kanonisches Ansehen genossen, während wir von einem solchen Ansehen, und daher auch von Commentaren, in der grossen Christenheit z. ders. Z. noch nichts hören (s. Heinrici, die Valentinianische Gnosis u. d. h. Schrift 1871). Unzweifelhaft ist es das Princip der Apostolicität gewesen, nach welchem heilige Schriften ausgesondert wurden (das beweist schon die Einrechnung der paulinischen Briefe in die Sammlungen; solche sind für die Naassener, Peraten, Valentinianer, Marcion, Tatian und den Gnostiker Justin zu belegen). Die Sammlung der Valentinianer und der Kanon des Tatian müssen sich bereits mit den Hauptbestandtheilen des späteren kirchlichen Kanons wesentlich gedeckt haben; die späteren Valentinianer haben sich diesem accommodirt, d. h. sie haben die Bücher anerkannt, die hinzugefügt worden sind (Tertull. de praescr. 38). Die Frage, wer zuerst die Idee eines Kanons christlicher Schriften gefasst und realisirt hat, ob Basilides oder Valentin oder Marcion, oder ob mehrere gleichzeitig, wird immer dunkel bleiben (für Marcion spricht Manches). Sollte sich auch erweisen lassen, dass Basilides (s. Euseb., h. e. IV, 7, 7) und Valentin selbst lediglich Evangelienschriften für massgebend gehalten haben, so liegt doch eben darin, dass sie diese zu Grunde gelegt und allegorisch gedeutet haben, bereits die volle Idee des Kanons. Nachmals ist die Frage nach dem Umfang des Kanons zu einer wichtigen Controverse zwischen der katholischen Kirche und den Gnostikern geworden. Die Katholiken haben sich durchweg auf den Standpunkt gestellt, dass ihr Kanon der ältere und die gnostischen Sammlungen die verfälschten Bearbeitungen desselben seien (Beweise haben sie nicht beizubringen vermocht, wie Tertullian's Schrift de praescr. bezeugt). Es ist aber die Absicht der Gnostiker, sich auf die unverfälschte, aus Schriften zu erhebende, apostolische Tradition zu gründen, durch drei Momente gekreuzt worden, die übrigens sämmtlich in den christlichen Gemeinden überhaupt wirksam waren und dem Gnosticismus also nicht eigenthümlich sind: 1) durch den Glauben an die fortgehende Prophetie, in welcher noch immer

(pos.)[1], als esoterische wird sie von berufenen Lehrern fortgepflanzt[2],

4) die Offenbarungsurkunden müssen, eben weil sie solche sind,

vom h. Geist Neues geoffenbart werde (die basilidianischen und marcionitischen Propheten), 2) durch die Annahme einer esoterischen Geheimtradition von den Aposteln her (s. Clem., Strom. VII, 17, 106. 108; Hipp., Philosoph. VII, 20; Iren. I, 25, 5; III, 2, 1; Tertull., de praescr. 25. Man vergleiche das uns erhaltene gnostische Buch Πίστις Σοφία, welches sich grösstentheils auf Lehren gründet, die Jesus Einigen seiner Jünger nach der Auferstehung mitgetheilt haben soll), 3) durch das Unvermögen, sich der noch fortgehenden Production evangelischer Schriften entgegenzustellen, resp. durch die Fortsetzung dieser Art von Schriftstellerei und die Hinzufügung von Apostelgeschichten (Petrus-, Aegypterevangelium, Acten des Johannes, Thomas, Philippus u. s. w.; über die Bedingungen, unter welchen diese Schriften entstanden sind, über das Mass von Ansehen, welches sie erlangt haben, über die Art, wie sie zu diesem Ansehen gekommen sind, ist uns lediglich nichts bekannt). In allen diesen Stücken, wie sie im Gnosticismus die Entwickelung des Christenthums zu der „Religion eines neuen Buches" noch gehemmt haben, zeigt derselbe, dass er genau unter den nämlichen Bedingungen gestanden hat, unter welchen die christlichen Gemeinden überhaupt standen (s. ob. Cap. 3 § 2). Es lässt sich, wenn nicht Alles täuscht, sogar in den valentinianischen Schulen dieselbe innere Entwickelung beobachten, wie in der grossen Kirche, dass nämlich die Production h. evangelisch-apostolischer Schriften, die Prophetie und die Geheimgnosis mehr und mehr zurücktraten und der festgeschlossene Kanon die wichtigste Basis der Religionslehre wurde. Die späteren Valentinianer (s. Tertull., de praescr. und adv. Valent.) scheinen sich vorzüglich auf diesen berufen zu haben, nicht minder Tatian (s. über dessen Kanon meine Texte u. Unters. I, 1. 2 S. 213—218). Es ist aber schliesslich darauf hinzuweisen, dass es das höchste Anliegen der Gnostiker gewesen ist, den historischen Beweis der Apostolicität ihrer Lehre durch pünktlichen Nachweis der Traditionsglieder zu liefern (s. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche 2. Aufl. S. 338 f.). Auch hier steht es wiederum so, dass der Gnosticismus die allgemeine Voraussetzung, dass das Werthgeschätzte das Apostolische sei, mit der Christenheit überhaupt getheilt hat (s. oben S. 133 f.), dass er aber zuerst künstliche Traditionsketten geschaffen hat, und dass die Kirche ihm hierin erst gefolgt ist (s. die Berufungen auf den Apostel Matthias, auf Petrus und Paulus durch Vermittelung des „Glaukias" und „Theodas", auf Jakobus und die Lieblingsjünger des Herrn bei Naassenern, Ophiten, Basilidianern, Valentinianern u. s. w.; s. ferner den Schluss des Briefs des Ptolemäus an die Flora bei Epiphan., h. 33, 7: Μαθήσῃ ἑξῆς καὶ τὴν τούτου ἀρχήν τε καὶ γέννησιν, ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣ ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν, μετὰ καιροῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ, sowie die oben sub 2 angeführten Stellen). Eben hieraus folgt weiter, dass die Gnostiker ihren Kanon lediglich nach dem Princip der Apostolicität zusammengestellt haben können, sobald sie das „Prophetische" überwunden hatten. Im Ganzen aber zeigt sich hier, wie thöricht es ist, sich durch die Phrase „zuchtlose Phantasien" mit dem Gnosticismus abfinden zu wollen. Die Gnostiker haben vielmehr ihrer Absicht nach auf der Tradition Stellung genommen; ja sie haben zuerst in der Christenheit Umfang,

durch das Mittel der Allegorie bearbeitet werden, d. h. es ist ihnen auf diese Weise der tiefere Sinn zu entnehmen, den sie einschliessen (pos.)[3],

Inhalt und Art der Fortpflanzung der Tradition bestimmt. So sind die ersten christlichen Theologen.

[1] Auch hier liegt ein geschichtlich ausserordentlich wichtiger Punkt vor. Wie wir bei den Gnostikern zuerst einen neuen Kanon finden, so tritt uns auch zuerst bei ihnen (und bei Marcion) der überlieferte Complex des christlichen Kerygma's als Lehrbekenntniss (regula fidei) entgegen, d. h. als ein Bekenntniss, welches, weil es grundlegend ist, der speculativen Auslegung bedarf, durch diese aber als der Inbegriff aller Weisheit aufgewiesen wird. Das Schwanken über die Einzelheiten des Kerygma's zeigt nur die allgemeine Unsicherheit, die damals noch herrschte. Wiederum aber gewahren wir, dass die späteren Valentinianer sich der späteren Entwickelung in der Kirche völlig accommodirt (Tertull., adv. Valent. 1: „communem fidem adfirmant"), also wohl auch von Anfang an sich an die vorgefundenen Formen angeschlossen haben, während in der marcionitischen Kirche (s. dort) eine eigenthümliche regula durch Kritik der Ueberlieferung hergestellt worden ist. Die regula galt selbstverständlich als die apostolische. Ueber gnostische regulae s. Iren. I, 21, 5; I, 31, 3; II praef.; II. 19, 8; III, 11, 3; III, 16. 1. 5; Ptolem. ap. Epiph., h. 33, 7; Tertull., adv. Valent. 1. 4; de praescr. 42; adv. Marc. I, 1; IV, 5. 17; Ep. Petri ad Jacob. in Clem. Hom. c. 1; die regula des Apelles besitzen wir noch grösstentheils im Wortlaut bei Epiph., h. 44, 2. Dass in der valentinianischen regula die Formel: γεννηθέντα διὰ Μαρίας, gestanden habe, sagen Irenäus (I, 7, 2) und Tertullian (de carne 20); s. über dieselbe oben S. 173 f. Beachtet man, dass die beiden für den Katholicismus so entscheidenden Stücke, der Kanon des N. T. und die apostolische regula, auf Grund einer Präcisirung und Systematisirung der ältesten Ueberlieferung zuerst von den Gnostikern aufgestellt worden sind, so wird man schon hier darauf hinweisen dürfen, dass die Schwäche der gnostischen Position darin bestanden hat, dass die Gnostiker nicht im Stande waren, die Oeffentlichkeit der Tradition nachzuweisen und die Fortpflanzung derselben mit der Organisation der Gemeinden in enge Verbindung zu setzen.

[2] In welches Verhältniss die Valentinianer die apostolische öffentliche regula fidei zu der Geheimlehre, welche von einem Apostel stammt, gesetzt haben, wissen wir nicht. Die Kirche hat die Oeffentlichkeit aller Ueberlieferung den Gnostikern gegenüber stark betont, jedoch nachmals der Annahme einer geheimen Ueberlieferung, wenn auch unter Cautelen, einen weiten Spielraum gegeben.

[3] Die Gnostiker haben die Methode, nach welcher von Barnabas u. A. das A. T. ausgelegt wurde, auf die evangelischen Schriften übertragen und als schlechthin nothwendig gefordert (s. die Proben ihrer Auslegung bei Irenäus und Clemens. Heinrici, a. a. O.). Auf diese Weise liessen sich natürlich alle Specialitäten der Systeme in den Urkunden finden. Die Kirche hat zuerst diese Methode verurtheilt (Tertull., de praescr. 17—19. 39; Iren. I, 8. 9), sie aber von dem Momente an selbst angewendet, wo sie einen NTlichen Kanon dem ATlichen gleichgestellt hatte. Indess bleibt immer der Unterschied, dass bei Confrontationen der beiden Testamente zum Zweck des Weissagungsbeweises die

5) was die einzelnen Stücke der regula anlangt, wie die Gnostiker sie fassten, so sind hauptsächlich folgende bemerkenswerth:

a) die Verschiedenheit des höchsten Gottes vom Weltschöpfer und damit die Entgegenstellung von Erlösung und Schöpfung, resp. auch die Trennung des Offenbarungs- und Schöpfungsmittlers[1],

b) die Trennung des höchsten Gottes vom Gott des A. T.'s und damit die Verwerfung des A. T., resp. die Behauptung, dass das A. T. keine — oder nur in gewissen Bestandtheilen — Offenbarungen des höchsten Gottes enthalte[2],

c) die Lehre von der Selbständigkeit und Ewigkeit der Materie,

d) die Behauptung, dass die gegenwärtige Welt aus einem Sündenfall resp. aus einem widergöttlichen Unternehmen entstanden und daher das Product eines bösen oder mittleren Wesens sei[3],

in den Evangelien aufgezeichnete Geschichte Jesu zunächst nicht allegorisirt worden ist. Doch forderte nachmals das christologische Dogma des 3. und der folgenden Jahrhunderte, sie in vielen Stücken doketisch zu erklären.

[1] In den valentinianischen, sowie in allen nicht schroff dualistischen Systemen hat der Erlöser Christus allerdings einen gewissen Antheil an der Constitution der höchsten Menschenclasse, aber nur durch complicirte Vermittelungen. Die Bedeutung, die Christus in manchen Systemen für die Hervorbringung, resp. Organisation der oberen Welt beigelegt wird, mag erwähnt werden. In den valentinianischen Systemen giebt es mehrere Vermittler. Bemerkt sei, dass die abstracte Fassung des göttlichen Urwesens eine wirkliche Controverse selten hervorgerufen hat. Man stiess sich in der Regel nur an den Ausdrücken.

[2] Sehr lehrreich ist hier der Brief des Ptolemäus an die Flora. Sieht man von der eigenthümlichen gnostischen Fassung ab, so stellt sich in Ptolemäus' Kritik des A. T. sowohl die spätere katholische Betrachtung desselben als auch der Anfang einer historischen Auffassung dar. Die Gnostiker sind in der Christenheit die ersten Kritiker des A. T. gewesen. Ihre allegorische Auslegung evangelischer Schriften ist mit ihren Versuchen, das A. T. wörtlich und historisch zu interpretiren, zusammen zu halten. (Man beachte z. B., dass die Gnostiker zuerst auf die Bedeutung des Wechsels der Gottesnamen im A. T. aufmerksam geworden sind; s. Iren. II, 35, 3). Die urchristliche Ueberlieferung leitete gerade zu dem entgegengesetzten Verfahren an. Eine verstandesmässige Kritik am A. T. scheint namentlich Apelles, der Schüler des Marcion, geübt zu haben; s. meine Schrift de Apellis gnosi p. 71 sq. Marcion selbst hat den historischen Inhalt des A. T. als zuverlässig anerkannt, und die Kritik der meisten Gnostiker am A. T. wird wohl nur den religiösen Werth desselben beanstandet haben.

[3] Die kirchlichen Bestreiter haben mit Recht keinen Werth darauf gelegt, dass einige Gnostiker bis zum Pansatanismus in Bezug auf die Auffassung von der Welt fortgeschritten sind, während andere eine gewisse justitia civilis in der Welt regieren sahen. Dieser Unterschied ist für den Standpunkt, den die christliche Ueberlieferung vorgezeichnet hatte, ebenso gleichgiltig, wie der andere,

e) die Lehre, dass das Böse der Materie inhärent, also eine physikalische Potenz sei[1],

f) die Annahme von Aeonen, resp. realen Kräften und himmlischen Personen, in denen sich die Absolutheit der Gottheit entfalte[2],

ob das A. T. von einem bösen oder einem mittleren Wesen herrühre. Die Gnostiker haben versucht, das Urtheil des Glaubens über die Welt und ihr Verhältniss zu Gott durch eine empirische Betrachtung der Welt zu corrigiren. Wiederum sind sie hier also keineswegs die „Phantasten“, so phantastisch die Mittel sind, durch welche sie ihr Urtheil über den Befund der Welt ausgedrückt und diesen Befund zu erklären versucht haben. „Phantasten“ sind vielmehr diejenigen, welche dem Glauben sich hingeben, dass die Welt das Werk einer allmächtigen und guten Gottheit sei, mögen sie auch noch so vernünftig scheinende Argumente beibringen. An diesem Punkte tritt die gnostische (hellenische) Religionsphilosophie in den schärfsten Gegensatz zum Centralpunkt des alttestamentlich-christlichen Glaubens, und eigentlich hängt alles Andere hiervon ab. Der Gnosticismus ist Widerchristenthum, sofern er dem Christenthum die ATliche Grundlage und den Glauben an die Identität des Weltschöpfers und des höchsten Gottes entzieht. Das haben die Bestreiter sofort gefühlt und bemerkt.

[1] An diesem Punkte ist der kirchliche Gegensatz lange unsicher geblieben. Interessant ist, dass Basilides die von der Geburt an dem Kinde inhärente Sünde so geschildert hat, dass man Augustin zu hören meint (s. das Fragment aus dem 23. Buch des Ἐξηγητικά bei Clem., Strom. IV, 12, 83). Ueberhaupt aber ist es wichtig zu bemerken, wie selbst sehr specielle spätere kirchliche Terminologien, Dogmen u. s. w. von den Gnostikern in gewisser Weise anticipirt worden sind. Einige Beispiele werden unten noch folgen: doch sei schon hier auf ein Fragment aus Apelles' Syllogismen bei Ambrosius (de Parad. V, 28) verwiesen: „Si hominem non perfectum fecit deus, unusquisque autem per industriam propriam perfectionem sibi virtutis adsciscit: nonne videtur plus sibi homo adquirere, quam ei deus contulit?“ Man glaubt sich hier in das 5. Jahrhundert versetzt.

[2] Auch an diesem Punkt ist die gnostische Lehre einem energischen Widerstand nicht begegnet und konnte sich auch auf die älteste Ueberlieferung berufen. Bestritten wurde die Willkürlichkeit in der Zahl, Abfolge und Benennung der Aeonen. Hier wirkte auch der Abscheu vor dem Barbarischen mit, sofern der Gnosticismus sich in geheimnissvollen, von den Semiten entlehnten Worten gefiel. Das Semitische aber hat die Griechen und Römer im 2. Jahrhundert sowohl angezogen als abgestossen. Die gnostischen Terminologien innerhalb der Aeonenspeculation finden sich z. Th. bei den katholischen Theologen vom 3. Jahrhundert ab wieder; am wichtigsten ist, dass die Gnostiker schon den Begriff „ὁμοούσιος“ benutzt haben; s. Iren. I, 5, 1: ἀλλὰ τὸ μὲν πνευματικὸν μὴ δεδυνῆσθαι αὐτὴν μορφῶσαι, ἐπειδὴ ὁμοούσιον ὑπῆρχεν αὐτῇ (von der Sophia gesagt); I, 5, 4: καὶ τοῦτον εἶναι τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν γεγονότα· κατ' εἰκόνα μὲν τὸν ὑλικὸν ὑπάρχειν, παραπλήσιον μέν, ἀλλ' οὐχ ὁμοούσιον τῷ θεῷ· καθ' ὁμοίωσιν δὲ τὸν ψυχικόν. I, 5, 5: τὸ δὲ κύημα τῆς μητρὸς τῆς Ἀχαμώθ, ὁμοούσιον ὑπάρχον τῇ μητρί. Das Wort bedeutet in allen diesen Fällen. „unius substantiae“. In

g) die Behauptung, dass Christus eine bisher unbekannte Gottheit verkündet habe,

h) die Lehre, dass man in der Person Jesu Christi den himmlischen Aeon Christus und die menschliche Erscheinung desselben scharf unterscheiden und jeder Natur ein „distincte agere" beilegen müsse (demgemäss nahmen die Einen, wie Basilides, überhaupt keine wirkliche Vereinigung zwischen Christus und dem Menschen Jesus an, den sie übrigens für einen irdischen Menschen hielten; die Anderen, wie ein Theil der Valentinianer — unter ihnen gab es die grössten Verschiedenheiten, s. Tertull. adv. Val. 39 —, lehrten, dass der Leib Jesu ein himmlisch-psychisches Gebilde gewesen und nur scheinbar dem Schosse der Maria entstammt sei; die Dritten endlich, wie Satornil, erklärten, dass die ganze sichtbare Erscheinung Christi ein Phantasma gewesen sei, und stellten consequent die Geburt Christi in Abrede [1]),

demselben Sinn steht es Clem. Hom. 20, 7; s. auch Philos. VII, 22; Clem., Exc. Theod. 42. Auch andere Termini, die seit Origenes in der Kirche eine grosse Bedeutung erlangt haben (z. B. ἀγέννητος) finden sich bei den Gnostikern; s. ep. Ptol. ad Floram. 5 u. Bd. II dieses Lehrbuchs S. 192 f. Bigg (a. a. O. p. 58 n. 3) macht darauf aufmerksam, dass in Excerpt. ex Theodoto § 80 τριάς — vielleicht die älteste Stelle — vorkommt.

[1] Nicht der Doketismus (im strengen Sinn) ist das Charakteristische der gnostischen Christologie, sondern die Zwei-Naturenlehre d. i. die Unterscheidung zwischen Jesus und Christus, resp. die Lehre, dass der Erlöser als Erlöser nicht Mensch gewesen ist. Aus der inhärenten Sündhaftigkeit der menschlichen Natur begründeten die Gnostiker diese Anschauung, die ohne principielle Begründung von vielen Lehrern des Zeitalters getheilt wurde (s. oben S. 162 f.). Von den drei oben kurz charakterisirten Christologien war unzweifelhaft die, welche die Valentinianer vertreten haben, die verbreitetste; sie findet sich, in Einzelheiten sehr variirend, in den meisten namenlosen Fragmenten der gnostischen Litteratur, die uns erhalten sind, sowie bei Apelles. Diese Christologie gestattete es, sich den Berichten der Evangelien und dem Taufbekenntniss zu accomodiren (wie sehr, das zeigt die regula des Apelles, und ähnlich mögen die der Valentinianer gelautet haben). Man lehrte hier, dass Christus durch die Maria wie durch einen Canal hindurchgegangen sei; von dieser Lehre aus ergab sich die Vorstellung der auch nach der Geburt unversehrten Jungfräulichkeit der Maria — schon Clem. Alex. (Strom. VII, 16, 93) war sie bekannt — sehr leicht. Auch die Kirche hat später diese Ansicht recipirt. Sehr schwierig ist es, über die Christologie des Basilides in's Klare zu kommen, da in seiner Schule, wie die Berichte zeigen, nachmals sehr verschiedene Lehren aufgestellt worden sind. Zu ihnen gehört auch die — sie findet sich bei Anderen ebenfalls —, dass Christus, indem er von dem höchsten Himmel herabstieg, aus allen Sphären etwas an sich genommen habe. (Aehnliches bei den Valentinianern, unter ihnen haben einzelne namhafte Schulhäupter aus Christus eine sehr complicirte Erscheinung gemacht und ihm auch eine directe Beziehung zum Demiurg gegeben.

i) die Umsetzung der ἐκκλησία (dass die himmlische Kirche als ein Aeon galt, war keine Neuerung) in das Collegium der Pneuma-

Ferner findet sich hier die nachmals von kirchlichen Theologen recipirte Lehre von der himmlischen Menschheit). Am zuverlässigsten scheint mir neben den Fragmenten des Basilides der Bericht des Clemens Alex. Darnach lehrte Basilides, dass bei der Taufe Christus auf den Menschen Jesus herabgekommen sei. (Aehnlich lehrten einige Valentinianer; für die Christologie des Ptolemäus ist die Verbindung aller denkbaren christologischen Theorien charakteristisch. Man kann die verschiedenen urchristlichen Auffassungen aus ihm belegen). Eine wirkliche Verbindung nahm Basilides zwischen Beiden nicht an; aber interessant ist es zu sehen, wie die paulinischen Briefe den Theologen veranlasst haben, das Leiden Christi als in der Annahme des Sündenfleisches nothwendig begründet zu betrachten, resp. aus dem Leiden zu folgern, dass Christus Sündenfleisch angenommen habe. Die basilidianische Christologie wird sich als eine eigenthümliche Vorstufe der späteren kirchlichen Christologie erweisen. Der Jahrestag der Taufe Christi war für die Basilidianer als Tag der ἐπιφάνεια ein hoher Festtag (s. Clem., Strom. I, 21, 146); sie bestimmten ihn auf den 6. (2.) Januar. Auch hier ist also die katholische Kirche der Gnosis gefolgt. Die eigentlich doketische Christologie, wie sie Sartonil (und Marcion) vertreten haben, war der Ueberlieferung gegenüber radical und strich die Geburt Jesu sowie die 30 ersten Lebensjahre überhaupt. — Eine genaue Darlegung der gnostischen Christologien (s. namentlich Tertull., de carne Christi), die hier zu weit führen würde, würde zeigen, ein wie grosser Theil der Fragen, welche die kirchliche Dogmatik bis heute beschäftigen, von den Gnostikern bereits aufgeworfen worden ist, z. B. was mit dem Leibe Christi nach der Auferstehung geschehen sei (s. die Lehren des Apelles und Hermogenes), welche Bedeutung die Erscheinung Christi für die himmlischen und satanischen Mächte gehabt habe, welche Bedeutung seinem Leiden zukomme, trotzdem es eigentlich für den himmlischen Christus kein Leiden war, sondern nur für Jesus u. s. w. An keinem anderen Punkte treten so deutlich die Anticipationen in der gnostischen Dogmatik hervor (s. das System des Origenes und die Nachweise in dem II. Bd. dieses Lehrbuchs S. 11. 81. 123. 127 f. 123. 174 f. 192 ff. 302 ff. 309. 311. 357. 421. 425. 429. 443. 450. 467). In der Lehre von Gott und Welt hat die katholische Kirche von den Gnostikern d. h. von den ältesten Theologen der Christenheit nur weniges gelernt, in der Christologie ausserordentlich vieles, und wer kann behaupten, dass sie die gnostische Zwei-Naturenlehre, ja auch den Doketismus je vollständig überwunden habe? Die Erlösung in der geschichtlichen Person Jesu anschauen (d. h. in der Erscheinung eines göttlichen Wesens auf Erden), die Person aber spalten und die reale Geschichte Jesu verflüchtigen, umdeuten und unwirksam machen, ist die Signatur der gnostischen Christologie — dies aber ist auch die Gefahr des Systems des Origenes und der von ihm abhängigen Systeme (Doketismus), sowie in anderer Weise die Gefahr der Anschauung Tertullians und der Abendländer (Zwei-Naturenlehre). Schliesslich sei noch bemerkt, dass die Gnosis zwischen dem höchsten Gott und Christus zwar stets einen Unterschied gemacht hat, dass sie aber von der religiösen Position aus keinen Grund hatte, diesen Unterschied zu betonen. Christus ist doch vielen Gnostikern in gewisser Weise die Erscheinung des höchsten Gottes selbst gewesen, und so ist denn auch in den populäreren gnostischen Schriften (s. die

tiker, welche allein, kraft ihrer psychologischen Ausstattung, der Gnosis und des göttlichen Lebens fähig sind, während die Anderen ebenfalls kraft ihrer Constitution als Hyliker dem Untergange verfallen (die Valentinianer und wahrscheinlich auch manche andere Gnostiker unterschieden zwischen Pneumatikern, Psychikern und Hylikern, hielten die Psychiker einer gewissen Seligkeit und dem entsprechend auch einer gewissen Erkenntniss des Uebersinnlichen für fähig, welche letztere für sie durch die Pistis, d. h. durch den christlichen Glauben zu Stande komme) [1],

Acta Johannis) von Christus in Ausdrücken geredet, die ihn mit Gott zu identificiren scheinen. Aehnlich ist es bei Marcion, aber auch bei Valentin, s. seinen Brief bei Clemens, Strom. II, 20, 114: εἶς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρουσία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις. Unzweifelhaft hat diese gnostische Schätzung Christi mächtig auf die spätere kirchliche Entwickelung der Christologie eingewirkt. Man kann ohne Zögern behaupten: den meisten Gnostikern ist Christus ein πνεῦμα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, gewesen. Was die Einzelheiten der Lebens-, Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu betrifft, so finden sich dieselbe bei manchen Gnostikern so umgedeutet, ergänzt und berichtigt, wie Celsus (bei Orig. c. Cels. l. I u. II) das für eine glaubwürdige und imponirende Geschichte verlangt hat. Celsus giebt an, wie Alles hätte verlaufen müssen, wenn Christus ein Gott in Menschengestalt gewesen wäre. Die Gnostiker erzählen es z. Th. wirklich so. Welch' ein lehrreiches Zusammentreffen! Wie stark die doketische Betrachtung selbst bei einem Valentin ausgeprägt war, wie aber die Erhabenheit Jesu über das Irdische doch dabei auf seine sittliche Anstrengung zurückgeführt werden sollte, zeigt das merkwürdige Brieffragment (bei Clem., Strom. III, 7, 59): Πάντα ὑπομείνας ἐγκρατὴς τὴν θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο. ἤσθιεν γὰρ καὶ ἔπιεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ τῆς ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν. In dieser Vorstellung liegt indess noch immer mehr Verstand und historischer Sinn als in der des späteren kirchlichen Aphthartodoketismus.

[1] Die gnostische Unterscheidung der Menschenklassen hat an die alte Unterscheidung von Stufen in dem geistlichen Verständniss angeknüpft, aber dieselbe naturgesetzlich fundamentirt. Es sind wiederum empirisch-psychologische Betrachtungen gewesen — man müsste sie für sehr bedeutend halten, wenn sie die Gnostiker nicht aus philosophischen Schulüberlieferungen geschöpft hätten —, welche den Gnostikern den Universalismus der christlichen Heilsverkündigung unannehmbar erscheinen liessen. Dazu kommt, dass die Umsetzung der Religion in eine Schullehre resp. in einen Mysteriencult stets die Unterscheidung der Wissenden und des profanum vulgus zur Folge hat. In der valentinianischen Annahme aber, dass die gemeinen Christen als Psychiker eine Mittelstufe einnehmen und dass der Glaube sie selig mache, stellt sich eine Capitulation dar, welche die Gnosis vollends auf die Stufe einer Schullehre innerhalb der Christenheit herabsetzte. Ob und wie man in der katholischen Kirche die Bedeutung der Pistis gegenüber der Gnosis behauptet hat, und auf welche Weise man auch dort schliesslich zu einem Unterschied von Wissenden (Priestern) und Laien gelangt ist, wird an seinem Ort zu untersuchen sein. Bemerkt sei noch, dass

k) die Verwerfung der gesammten urchristlichen Eschatologie, speciell der Wiederkunft Christi, der Auferstehung des Fleisches und des Herrlichkeitsreiches Christi auf Erden, und damit im Zusammenhang die Behauptung, dass von der Zukunft lediglich die Befreiung des Geistes von dem Sinnlichen zu erwarten sei, während der über sich selbst aufgeklärte Geist die Unvergänglichkeit bereits besitze und seiner nur die Einführung in das pneumatische Pleroma warte [1].

der Valentinianer Ptolemäus den Psychikern den freien Willen zuspricht (der den Pneumatikern und Hylikern fehlt) und somit — als Parergon könnte man sagen — neben der Theologie für die Pneumatiker eine Theologie für die Psychiker entworfen hat, welche frappante Uebereinstimmungen mit dem exoterischen System des Origenes aufweist. Die Leugnung des freien Willens und damit der sittlichen Verantwortlichkeit im Gnosticismus hat den Widerspruch besonders stark herausgefordert. An dem freien Willen, an dem A. T. und — an der Eschatologie ist der Gnosticismus, d. h. die acute Verweltlichung des Christenthums in der Kirche, gescheitert.

[1] In der Eschatologie stellt sich neben der Verwerfung des A. T.'s und der Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gott die stärkste Abkehr des Gnosticismus von der Ueberlieferung dar. Im Ganzen berichten unsere Quellen von der gnostischen Eschatologie sehr wenig. Dies ist aber nicht auffallend; denn die Gnostiker hatten über dieselbe nicht viel zu sagen, resp. was sie zu sagen hatten, kam bereits in ihrer Lehre von der Entstehung der Welt und von der Erlösung durch Christus zum Ausdruck. Wir erfahren, dass Apelles' regula mit den Worten geschlossen hat: ἀνέπτη εἰς οὐρανὸν ὅθεν καὶ ἧκε (statt ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς); wir wissen, dass Marcion, der hier schon genannt werden darf, die ganze urchristliche eschatologische Erwartung in das Gebiet des Judengotts verwiesen hat, und wir hören, dass Gnostiker (Valentinianer) die Worte σαρκὸς ἀνάστασιν beibehalten, aber so gedeutet haben, dass man in diesem Leben auferstehen, d. h. die Wahrheit erkennen müsse (so setzten sie auch an Stelle der „resurrectio mortuorum" die „resurrectio a mortuis" d. h. die Erhebung über das Irdische; s. Iren. II, 31, 2; Tertull., de resurr. carnis 19). Während die christliche Ueberlieferung ein grosses Drama an das Ende aller Geschichte gestellt hat, ist den Gnostikern vielmehr die Geschichte das Drama, welches im Grunde bereits mit der (ersten) Erscheinung Christi schliesst. Mögen auch nicht alle Gnostiker der Meinung gewesen sein, „die Auferstehung sei schon geschehen", so scheinen doch die Zukunftserwartungen für die Meisten ganz blass und vor Allem bedeutungslos gewesen zu sein. So sehr ist das „Leben" in die Erkenntniss mit eingeschlossen, dass uns in den Quellen nirgends ein kräftiger Ausdruck der Hoffnung auf ein jenseitiges Leben entgegentritt und jene Einführung der Geister in das Pleroma sehr unsicher und vage erscheint. Es ist aber hoch bedeutsam, dass diese Gnostiker, die nach ihren Prämissen als höchstes Gut die reale Erlösung von der Welt fordern, in Bezug auf solche Erlösung schliesslich in derselben Unsicherheit und religiösen Muthlosigkeit stecken geblieben sind, welche die griechischen Philosophen charakterisirt. Eine Religion, die Religionsphilosophie ist, bleibt eben schliesslich immer im Diesseits haften, mag auch der Contrast des Geistes mit seiner Umgebung noch

Neben dem hier Genannten muss schliesslich noch die gnostische Ethik in's Auge gefasst werden. Wie die Ethik aller Systeme, welche den Gegensatz zwischen den sinnlichen und den geistigen Elementen der menschlichen Natur zum Fundament machen, nahm auch die gnostische eine zweifache Richtung. Einerseits suchte sie die Sinnlichkeit zu unterdrücken und auszurotten und wurde so streng asketisch, andererseits behandelte sie das sinnliche Element als indifferent und wurde so libertinistisch resp. weltförmig. Viel häufiger war ohne Zweifel das Erstere; doch fehlen glaubwürdige Zeugnisse für Letzteres nicht, namentlich hat das frequentissimum collegium — die Valentinianer — zur Zeit des Irenäus und Tertullian eine laxe und weltförmige Moral nicht kräftig genug abgewehrt[1]. Da die urchristliche Ueberlieferung zu strenger Weltflucht und Selbstzucht aufforderte, so musste die gnostische Askese zunächst imponiren; aber die Begründung, welche auf einer dualistischen Ansicht ruhte, musste, sobald man fähig war zu prüfen, Bedenken erregen[2].

so stark betont und die Erlösung sehnsüchtig verlangt werden. An die Stelle des Wunsches nach Erlösung schiebt sich unbemerkt die Freude des Denkers an seiner Erkenntniss, und diese stillt ihm den Wunsch. (Iren. III, 15, 2: „Inflatus est iste [scil. der erkenntnissfreudige Valentinianer], neque in coelo neque in terra putat se esse, sed intra Pleroma introisse et complexum iam angelum suum, cum institorio et supercilio incedit gallinacei elationem habens Plurimi, quasi iam perfecti semetipsos spiritales vocant et se nosse iam dicunt eum qui sit intra Pleroma ipsorum refrigerii locum). Wie in aller Religionsphilosophie tritt auch hier ein Moment der Freigeisterei sehr deutlich auf. Die eschatologischen Hoffnungen haben nur durch die Ueberzeugung kräftig erhalten werden können, dass die Welt Gottes sei. Schliesslich sei aber darauf hingewiesen, dass gerade auch in der Eschatologie der Gnosticismus nur die Consequenzen von Ansichten gezogen hat, die von allen Seiten in die Christenheit eindrangen und ihre Zukunftshoffnungen in steigendem Masse gefährdeten. Uebrigens wurde doch in einigen valentinianischen Kreisen das zukünftige Leben als ein Zustand der Erziehung betrachtet, als ein Fortschritt durch die Reihe der (sieben) Himmel, resp. es wurden zukünftige Läuterungen angenommen. Beides ist nachmals — von Origenes ab — in die kirchliche Lehre eingedrungen (Fegefeuer, verschiedener Rang im Himmel), wie denn überhaupt die valentinianische Eschatologie stark auf Clemens und Origenes eingewirkt hat.

[1] Mehr darf man schwerlich sagen; die Schulhäupter selbst waren ernste Männer. Allerdings aber scheinen Sätze wie der des Herakleon in den unteren Schichten des Collegiums zur Laxheit verführt zu haben: ὁμολογίαν εἶναι τὴν μὲν ἐν τῇ πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν φωνῇ· ἡ μὲν οὖν ἐν φωνῇ ὁμολογία καὶ ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν γίνεται, ἣν μόνην ὁμολογίαν ἡγοῦνται εἶναι οἱ πολλοί, οὐχ ὑγιῶς· δύνανται δὲ ταύτην τὴν ὁμολογίαν καὶ οἱ ὑποκριταὶ ὁμολογεῖν.

[2] Es entstand so theoretisch ein ausserordentlich schwieriges Problem, praktisch aber eine bequeme Gelegenheit, mit der gnostischen Askese die Askese überhaupt über Bord zu werfen resp. sie auf leichte Uebungen einzuschränken.

Quellen: Die Schriften des Justin (sein Syntagma gegen die Häresien ist nicht auf uns gekommen), Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Clemens Alex., Ori-

Das Nähere gehört nicht hierher. Losungen, wie die: φεύγετε οὐ τὰς φύσεις, ἀλλὰ τὰς γνώμας τῶν κακῶν, mögen bald aufgetaucht sein. Bemerkt sei hier, dass im Mönchthum wesentlich nicht die urchristlich, sondern die griechisch motivirte Askese, allerdings ohne ihre principielle Begründung, gesiegt hat. Der Gnosticismus hat auch hier anticipirt. Das würde schliesslich an der Geschichte des Cultus noch viel deutlicher zu erweisen sein. Ein paar Punkte, die auch für die Dogmengeschichte wichtig sind, seien hier hervorgehoben: 1) die Gnostiker haben die überlieferten h. Handlungen (Taufe und Abendmahl) ganz als Mysterien betrachtet und die Terminologie der Mysterien auf sie angewendet (einige Gnostiker haben sie auch als psychisch abgethan); aber sie haben damit nur die Consequenzen von Wandelungen gezogen, die sich in der ganzen Christenheit damals anbahnten, 2) sie haben die Handlungen durch Hinzufügung von neuen (wiederholte Taufen, Oelung, Salbung, Sacrament der Confirmation [ἀπολύτρωσις]) vermehrt (s. über gnostische Sacramente Iren. I, 21 u. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, S. 336—343), 3) Marcus liess bei dem Abendmahle bereits den Wein in Folge der Segnung wirklich als Blut erscheinen; s. Iren, I, 13, 2: ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν, καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως, πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ, ὡς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάριν τὸ αἷμα τὸ ἑαυτῆς στάζειν ἐν ἐκείνῳ τῷ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ, καὶ ὑπεριμείρεσθαι τοὺς παρόντας ἐξ ἐκείνου γεύσασθαι τοῦ πόματος, ἵνα καὶ εἰς αὐτοὺς ἐπομβρήσῃ ἡ διὰ τοῦ μάγου τούτου κληϊζομένη Χάρις. Marcus war wohl ein Schwindler; aber der religiöse Schwindel ist nachmals sehr ernsthaft geworden und von vielen Anhängern des Marcus gewiss auch schon ernsthaft genommen worden. Der Transsubstantiationsgedanke in Bezug auf die Elemente bei den Mysterien ist auch in den Excerpt. ex Theodoto § 82 deutlich ausgesprochen: Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται (also nicht in eine neue überirdische Materie, nicht in den realen Leib Christi, sondern in eine geistige Kraft). οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον οὐ μόνον χωρεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει. — Zum Schluss sei noch eine allgemeine Bemerkung gestattet: die Gnostiker sind nicht apologetisch interessirt gewesen, und das ist höchst bedeutsam. Das πνεῦμα im Menschen galt ihnen als übernatürliches Princip; eben desshalb sind sie frei von allem Rationalismus und moralistischen Dogmatismus; eben desshalb nehmen sie es ernst mit dem Begriff der Offenbarung und versuchen nicht für dieselbe einen „Beweis" zu liefern oder ihren Inhalt in „natürliche" Wahrheiten umzusetzen. Dass ihre Lehre die christliche sei, dies nachzuweisen waren sie bestrebt; aber auf jeden „Beweis", dass die Offenbarung die Wahrheit sei (Altersbeweis), haben sie verzichtet. So wird man auch nicht leicht die Bezeichnung „Philosophie" für die geoffenbarte Wahrheit und „philosophisches Leben" für die Moral bei den Gnostikern selbst finden. Vergleicht man daher das erste und grundlegende katholische Lehrsystem, das des Origenes, mit den Systemen der Gnostiker, so ergiebt sich, dass Origenes Offenbarungsphilosoph gewesen ist wie Basilides und Valentin, dass aber daneben ein zweites Element ihm zu Gebote gestanden hat, welches seinen Ursprung in der Apologetik hatte.

genes, Epiphanius, Philastrius und Theodoret; vgl. Volkmar, Die Quellen der Ketzergeschichte 1855. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios 1865; Ders., Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte 1875. Harnack, Zur Quellenkritik d. Gesch. d. Gnostic. 1873 (Fortsetzung i. d. Ztschr. f. d. hist. Theol. 1874 II und in der Schrift de Apellis gnosi monarch. 1874). Von gnostischen Schriften besitzen wir das Buch Πίστις Σοφία und den Brief des Ptolemäus an die Flora, dazu zahlreiche Fragmente, um die sich besonders Hilgenfeld (s. u., sowie in seiner Zeitschr. 1875 I, 1878 II, 1880 III. IV, 1881 I. II, 1883 III) verdient gemacht hat, die aber immer noch einer vollständigen Sammlung und eingehenden Behandlung ermangeln (s. Grabe, Spicilegium T. I. II. 1700. Heinrici, Die valentin. Gnosis u. d. h. Schrift 1871). Ueber die (gnostischen) apokryphen Apostelgeschichten s. Zahn, Acta Johannis 1880 und das grosse Werk von Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten IBd. 1883, IIBd. 1. Abth. 1887, 2. Abth. 1884 (s. auch desselben Quellen d. röm. Petrussage 1872). Neander, Genet. Entw. d. vornehmsten gnostischen Systeme 1818. Matter, Hist. crit. du gnosticisme. 2 Tom. 1828. Baur, Die christl. Gnosis 1835. Lipsius, Der Gnosticismus (in Ersch und Gruber's Allg. Encykl. 71. Bd.) 1860. Moeller, Geschichte d. Kosmologie i. d. griech. K. bis auf Origenes 1860. King, The gnostics and their remains 1873. Mansel, The gnostic heresies 1875. Jacobi, Art. „Gnosis" in Herzog's REncykl. 2. Aufl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums 1884, woselbst die neuere Speciallitteratur, die einzelnen Gnostiker betreffend, angeführt ist. Lipsius, Art. Valentin im Dictionary of Christ. Biogr., Harnack, Art. Valentin in der Encycl. Britt. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christl. Jahrhunderts. Zwei Abtheilungen 1880. 1883. Renan, Hist. des Orig. du Christianisme T. V, p. 412 f. 448 f. VI, p. 63 f. 140 f. 157 f. 350 f. VII, p. 113—161; 289 f.

Fünftes Capitel: Das Unternehmen des Marcion, die ATliche Grundlage des Christenthums zu beseitigen, die Tradition zu reinigen und auf Grund des paulinischen Evangeliums die Christenheit zu reformiren.

Zu den Gnostikern im strengeren Sinn des Wortes darf Marcion[1] nicht gezählt werden; denn 1) leitete ihn kein speculativ-wissen-

[1] Er stammte aus dem Pontus und war ein reicher Schiffsherr; um 139 kam er, bereits Christ, nach Rom und gehörte kurze Zeit der dortigen Gemeinde an. Da er mit seinem Versuche, dieselbe zu reformiren, nicht durchdringen konnte, erfolgte um 144 der Bruch: er gründete eine eigene Gemeinde und entfaltete nun eine sehr rege Thätigkeit. Auf zahlreichen Reisen verbreitete er seine Ansichten, und bald entstanden in allen Provinzen des Reichs Gemeinden, die sich nach ihm nannten (Adamantius, de recta in deum fide, Origenis Opp. ed. Delarue I p. 809; Epiph., h. 42 p. 668 ed. Oehler), kirchlich (Tertull., de praescr. 41 u. adv. Marc. IV, 5) organisirt waren und Bischöfe, Presbyter u. s. w. besassen (Euseb., h. e. IV, 15, 46; de mart. Palaest. X, 2; Les Bas u. Waddington, Inscript. Grecq. et Latines rec. en Grèce et en Asie Min. Vol. III

schaftliches (auch kein apologetisches), sondern ein soteriologisches Interesse [1], 2) legte er darum auf den Glauben (nicht auf die Gnosis) allen Nachdruck [2], 3) verwendete er demgemäss für die Darlegung seiner Auffassungen weder die Elemente irgend welcher semitischen Cultusweisheit noch die Methode der griechischen Religionsphilosophie [3],

No. 2558). Um 150 berichtet Justin, dass sich Marcion's Verkündigung κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων verbreitet habe (Apol. I, 26), und i. J. 155 waren die Marcioniten in Rom bereits zahlreich (Iren. III, 3, 4). Bis zu seinem Tode hat aber Marcion die Absicht nicht aufgegeben, die ganze Christenheit zu gewinnen und desshalb immer wieder Anknüpfung gesucht (Iren. l. c.; Tertull. de praescr. 30), ebenso seine Schüler (s. das Gespräch des Apelles mit Rhodon bei Euseb., h. e. V, 13, 5 sq. und die Dialoge der Marcioniten mit Adamantius). Recht wahrscheinlich ist es, dass Marcion schon vor seiner Ankunft in Rom die Grundzüge seiner Lehre festgestellt und für dieselben gewirkt hat. In Rom übte der syrische Gnostiker Cerdo einen bedeutenden Einfluss auf ihn aus, so dass man noch eben in der uns überlieferten Form der marcionitischen Lehre den gnostischen Einschlag erkennen und deutlich unterscheiden kann.

[1] „Sufficit" — sagten die Marcioniten — „unicum opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua" (Tertull., adv. Marc. I, 17).

[2] Apelles, der Schüler Marcion's, hat erklärt (bei Euseb., h. e. V., 13, 5): σωθήσεσθαι τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται.

[3] Dies ist ein ausserordentlich wichtiger Punkt. Marcion hat alle Allegorie verworfen (s. Tertull., adv. Marc. II, 19. 21. 22; III, 5. 6. 14. 19; IV, 15. 20; V, 1. Orig., Comment. in Mth. T. XV, 3 Opp. III p. 655; in ep. ad Rom. Opp. IV p. 494 sq.; Adamant. sect. I Orig. Opp. I p. 808. 817; Ephr. Syrus hymn. 36 Edit. Benedict. p. 521 sq.) und diese Methode als eine willkürliche bezeichnet. Das heisst aber nichts anderes, als dass er die Umsetzung des Evangeliums in hellenische Philosophie erkannt und abgewehrt hat. Es findet sich auch keine philosophische Formulirung in den uns von ihm überlieferten Sätzen. Was aber noch wichtiger ist: keiner der älteren Bestreiter hat dem Marcion ein System beigelegt, wie dem Basilides und Valentin. Unzweifelhaft ist ein solches von M. nicht aufgestellt worden (erst der Armenier Esnik giebt ein marcionitisches System, aber es ist dasselbe ein spätes Product; s. meine Abhandlung i. d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876 S. 80 f.). Ebensofern lag M. das apologetisch-rationalistische Interesse. Schon Justin (Apol. I, 58) sagt von den Marcioniten: ἀπόδειξιν μηδεμίαν περὶ ὧν λέγουσιν ἔχουσιν, ἀλλὰ ἀλόγως ὡς ὑπὸ λύκου ἄρνες συνηρπασμένοι κτλ. Tertullian wirft es dem M. immer wieder vor, dass er keine Beweise beigebracht habe (s. I, 11 sq.; III, 2. 3. 4; IV, 11: „Subito Christus, subito et Johannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum habent ordinem apud creatorem". Rhodon (bei Euseb., h. e. V, 13, 4) sagt von zwei hervorragenden genuinen Schülern des M.: μὴ εὑρίσκοντες τὴν διαίρεσιν τῶν πραγμάτων, ὡς οὐδὲ ἐκεῖνος, δύο ἀρχὰς ἀπεφήναντο ψιλῶς καὶ ἀναποδείκτως. Von Apelles, dem bedeutendsten Schüler Marcion's, der die gnostischen Entlehnungen des Meisters wieder beseitigt hat, besitzen wir das Wort (l. c.): μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πεπίστευκε, διαμένειν. Σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας ἀπεφαίνετο, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται τὸ δὲ πῶς ἔστι μία ἀρχή, μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτω δὲ

4) blieb ihm die Unterscheidung einer esoterischen und exoterischen Form der Religion stets fremd; er hielt vielmehr an der Oeffentlichkeit der Verkündigung fest und war im Gegensatz zu jenen Unternehmungen, Schulen für die Wissenden und Mysterienculte für die Weihesüchtigen zu gründen, bestrebt, die Christenheit zu reformiren. Erst als er mit seinem Reformversuch nicht durchdrang, stiftete er eigene Gemeinden, in denen die brüderliche Gleichheit, die Freiheit von allen Ceremonien und die evangelische strenge Disciplin herrschen sollten [1]. Völlig hingenommen von der Neuheit, Einzigkeit und Herrlichkeit der paulinischen Predigt von der Gnade Gottes in Christo, empfand Marcion alle übrigen Fassungen des Evangeliums, insonderheit die Verbindung desselben mit der ATlichen Religion, als Gegensatz und Rückfall. Er glaubte demgemäss, die scharfen Antithesen des Paulus (Gesetz und Evangelium, Zorn und Gnade, Werke und Glaube, Fleisch und Geist, Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben) d. h. die paulinische Kritik an der ATlichen Religion, zum Fundamente der religiösen Betrachtung machen und auf zwei Principien, den gerechten und zornigen Gott des A. T., der zugleich identisch sei mit dem Weltschöpfer, und den vor Christus völlig unbekannten Gott des Evangeliums, der nur die Liebe und das Erbarmen sei, vertheilen zu müssen [2]. Dieser Paulinismus in seiner religiösen Kraft,

κινεῖσθαι μόνον . . . μὴ ἐπίστασθαι πῶς εἷς ἐστὶν ἀγέννητος θεός, τοῦτο δὲ πιστεύειν. Der Absicht nach hat mithin Marcion lediglich den Glauben gelten lassen, ihn auf die eigene Ueberzeugungskraft stellen und alle philosophische Umschreibung oder Begründung abwehren wollen. Der Contrast, in welchen er das christliche Heilsgut gestellt hat, hat mit dem Contraste, in welchem die griechische Philosophie das summum bonum schaute, im Princip nichts gemein. Endlich ist darauf hinzuweisen, das M. keine neuen Elemente (Aeonen, Materie u. s. w.) in seine evangelischen Betrachtungen eingeführt und sich an keine orientalische Cultweisheit angelehnt hat. Die Speculationen über die Materie, wie sie die späteren Marcioniten geübt haben (s. den Bericht des Esnik a. a. O.), dürfen dem Meister selbst nicht zur Last gelegt werden; das ergiebt sich deutlich aus dem 2. Buch Tertullian's gegen M. Die Annahme, dass der Weltschöpfer die Welt aus einer materia subiacens geschaffen habe, findet sich allerdings bei M. (s. Tertull. I, 15; Hippol., Philos. X, 19); aber er hat darüber nicht weiter speculirt, und jene Annahme selbst ist z. B. noch von Clemens Alex. (Strom. II, 16, 74; Photius über Clemens' Hypotyposen) nicht zurückgewiesen worden. Auch über den guten Gott hat Marcion nicht eigentlich speculirt; doch s. Tertull., adv. Marc. I, 14. 15; IV, 7: „mundus ille superior" — „caelum tertium."

[1] Tertull., de praescr. 41 sq.; die Schilderung bezieht sich hauptsächlich auf die Marcioniten (s. Epiph., h. 42, c. 3. 4 und Esnik's Darstellung). Ueber das Kirchenwesen Marcion's s. auch Tertull., adv. Marc. I, 14. 21. 23. 24. 28. 29; III, 1. 22; IV, 5. 34; V, 7. 10. 15. 18.

[2] Tertull. adv. Marc. I, 2; I, 19: „separatio legis et evangelii proprium et

aber ohne Dialektik, ohne judenchristliche Geschichtsbetrachtung und losgerissen vom Boden des A. T., war ihm das Christenthum. Marcion empfand wie Paulus den sehr verschiedenen religiösen Werth eines statutarischen Gesetzes mit Geboten und Ceremonien und eines einheitlichen Gesetzes der Liebe[1]. Demgemäss hatte er auch ein Verständniss für den paulinischen Begriff des Glaubens; derselbe ist ihm das Vertrauen auf die in Christus geoffenbarte, unverdiente Gnade Gottes. Aber als einen Griechen, beeinflusst von dem religiösen Geiste der Zeit, erwies sich Marcion, indem er den ethischen Gegensatz des Guten und Legalen in den Gegensatz des unendlich Erhabenen, Geistigen und des Sinnlichen, Naturgesetzlichen hinüberspielte, an der Allmacht des Guten über die Welt verzweifelte und somit den überlieferten Glauben, dass die Welt und die Geschichte Gottes seien, durch eine empirische Betrachtung der Welt und des Weltlaufes corrigirte[2], zu welcher Betrachtung ihn allerdings auch die urchristliche Strenge in der Beurtheilung der Welt angeleitet haben wird. Doch ist ihm die systematische Speculation über die letzten Ursachen des constatirten Gegensatzes keineswegs die Hauptsache gewesen; soweit er sich selbst auf eine solche eingelassen hat, scheint er von dem Syrer Cerdo beeinflusst worden zu sein. Die zahlreichen Widersprüche, die sich ergeben, sobald man versucht, die Sätze Marcion's zu einem System zusammenzuschliessen, und die Thatsache, dass seine Schüler alle möglichen Fassungen der Principienlehre versucht und das Verhältniss der beiden Götter sehr verschieden bestimmt haben, sind der deutlichste Beweis, dass Marcion ein religiöser Charakter war, dass er es überhaupt nicht mit „Principien" zu thun hatte, sondern mit lebendigen Wesen, deren Macht er fühlte, und dass er in dem Evangelium letztlich nicht eine Welterklärung, sondern die Erlösung von der Welt erkannt hat[3] — die Erlösung von einer Welt,

principale opus est Marcionis" . . . „ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumentatur deorum." II, 28. 29; IV, 1; I, 6: „dispares deos, alterum iudicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum." Iren. I, 27, 2.

[1] Marcion behauptete, dass der gute Gott nicht zu fürchten sei. Tertull., adv. Marc. I, 27: „Atque adeo prae se ferunt Marcionitae, quod deum suum omnino non timeant. Malus autem, inquiunt, timebitur; bonus autem diligitur." Auf die Frage, warum sie denn nicht sündigten, wenn sie ihren Gott nicht fürchteten, antworteten die Marcioniten mit Röm. 6, 1. 2 (l. c.).

[2] Tertull., ad. Marc. I, 2; II, 5.

[3] S. die S. 227 n. 1 angeführte Stelle und Tertull. I, 19: „Immo, inquiunt Marcionitae, deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum relevatus est in Christo Jesu." Gerade die Thatsache, dass auf

die auch in dem Besten, was sie bieten kann, nichts bietet, was an die Höhe des in Christus geschenkten Gutes heranreicht[1]. — Im Einzelnen ist Folgendes hervorzuheben:

1. Das A. T. wurde von M. seinem Wortsinne nach mit Ablehnung jeder allegorischen Deutung erklärt und als das Offenbarungsbuch des Weltschöpfers und Judengottes anerkannt, aber eben desshalb in schroffen Gegensatz zu dem Evangelium gestellt. In einem umfangreichen Werke (die ἀντιθέσεις[2]) wies M. die Widersprüche des A. T. und des Evangeliums nach. Aus jenem Buche trat ihm als „Gott" ein Wesen entgegen, dessen Charakter harte Gerechtigkeit und darum Eifer, Streitsucht und Unbarmherzigkeit ist. Das Gesetz, welches die Natur und die Menschen beherrscht, schien ihm zu den Eigenheiten dieses Gottes und zu der Art des von ihm geoffenbarten Gesetzes zu stimmen, und so schien ihm auch der Bericht glaubwürdig, dass dieser Gott Schöpfer und Herr der Welt sei (κοσμοκράτωρ). Wie das Gesetz, unter dem die Welt steht, ehern und doch andererseits widerspruchsvoll, gerecht und wiederum brutal ist, wie das ATliche Gesetz dieselben Züge aufweist, so war dem M. auch der Schöpfergott ein Wesen, in dem die ganze Stufenfolge der Eigenschaften vom Gerechten bis zum Böswilligen, von der Recht-

dem Boden des marcionitischen Christenthums verschiedene theologische Richtungen (Schulen) hervorgetreten sind, die sich gegenseitig duldeten, ist ein Beweis, dass die marcionitische Kirche selbst nicht auf einer formulirten Glaubenslehre gefusst hat. Apelles hat ausdrücklich verschiedene Lehrformen in der Christenheit auf dem Grunde des Glaubens an den Gekreuzigten und eines gemeinsamen h. Lebensideals zugelassen (s. S. 227 n. 3).

[1] Tertull. I, 13: „Narem contrahentes impudentissimi Marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris. Nimirum, inquiunt, grande opus et dignum deo mundus?" Die Marcioniten haben (Iren. IV, 34, 1) ihren kirchlichen Gegnern die Frage vorgelegt: „quid novi attulit dominus veniens?" und denselben damit nicht geringe Verlegenheit bereitet.

[2] Ueber diese s. Tertull. I, 19; II, 28. 29; IV, 1. 4. 6; Epiph.; Hippol., Philos. VII, 30; das Buch ist auch von anderen Gnostikern benutzt worden (sehr wahrscheinlich ist, dass I Tim. 6, 20 — ein Zusatz zu dem Brief — sich auf Marcion's Antithesen bezieht). Ein ähnliches Werk verfasste Apelles, der Schüler des Marcion, unter dem Titel: „Syllogismi". Marcion's Antithesen, die sich aus Tertullian, Epiphanius, Adamantius, Ephraem u. A. z. Th. noch reconstruiren lassen, genossen in der marcionitischen Kirche kanonisches Ansehen (vertraten also die Stelle des A. T.). Dies geht aus Tertull. I, 19 (vgl. IV, 1) deutlich hervor: „Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare discipuli eius, quod in summo (suo) instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresim."

haberei bis zur Inconsequenz vereinigt ist[1]. An den Endpunkten dieser Auffassung vom Weltschöpfer, deren Charakteristisches es ist, dass man sie nicht systematisiren kann, konnte leicht die syrisch-gnostische Auffassung einsetzen, nach welcher der Weltschöpfer ein schlechtes Wesen ist, weil er zum Diesseits und zur Materie gehört. M. hat sie im Princip nicht angenommen[2], aber sie gestreift und gewisse Consequenzen sich angeeignet (s. u.)[3]. Auf Grund des A. T. und der empirischen Beobachtung unterschied M. zwischen den Menschen, die ihm aber alle nach Leib und Seele Geschöpfe des Demiurgen sind: sie zerfallen ihm in gute und böse. Die Guten sind die, welche sich bestreben das Gesetz des Demiurgen zu erfüllen; sie sind äusserlich besser als die, welche ihm den Gehorsam verweigern; aber der Unterschied, der sich hier findet, ist nicht der entscheidende; denn entscheidend ist allein, ob Jemand sich von der göttlichen Gnade gewinnen lässt, und jene Gerechten werden sich gegenüber der Erscheinung des wahrhaft Guten unempfänglicher erweisen als die Sünder. Da M. das A. T. für ein glaubwürdiges Buch hielt (anders sein Schüler Apelles), so bezog er alle Weissagungen in demselben auf einen Messias des Weltschöpfers, der noch kommen und als ein kriegerischer Held das irdische Reich des „gerechten“ Gottes aufrichten werde[4].

2. Dem Weltschöpfer stellte M. den guten Gott der Liebe entgegen[5]. Derselbe hat sich nur in Christus geoffenbart; vorher war derselbe schlechthin unbekannt[6], und die Menschen waren ihm in jeder Hinsicht fremd[7]. Aus lauter Güte und Erbarmen — denn

[1] Tertullian hat häufig auf die Widersprüche in der marcionitischen Auffassung vom Schöpfergott hingewiesen. Diese Widersprüche verschwinden aber, sobald man Marcion's Gott unter den Gesichtspunkt stellt, dass er ist wie seine Offenbarung im A. T.

[2] Der Weltschöpfer ist für M. wohl „malignus“, aber nicht „malus“.

[3] Gestreift hat sie M., wenn er lehrte, die „visibilia“ gehörten dem Schöpfergott, die „invisibilia“ aber dem guten Gott (I, 16). Die Consequenzen hat er sich angeeignet, indem er von Christus doketisch lehrte und nur eine Errettung der menschlichen Seelen annahm.

[4] S. namentlich das 3. Buch Tertull. adv. Marc.

[5] „Solius bonitatis“, „deus melior“ waren stehende Ausdrücke für ihn bei Marcion.

[6] „Deus incognitus“ war ebenfalls ein stehender Ausdruck. Gegenüber Angriffen hielten sie die religiöse Position fest, dass es im Wesen der Sache liege und genüge, dass eben nur die Gläubigen Gott kennen (Tert. I, 11).

[7] Dies hat M. scharf betont und sich auf paulinische Stellen berufen; siehe Tertull. I, 11. 19. 23: „scio dicturos, atquin hanc esse principalem et perfectam bonitatem, cum sine ullo debito familiaritatis in extraneos voluntaria et libera

das sind die wesentlichen Eigenschaften dieses Gottes, der nicht richtet und nicht zürnt — hat er sich dieser ihm fremden Wesen angenommen, da er es nicht ertragen konnte, dass dieselben von ihrem gerechten und doch böswilligen Herrn länger geplagt würden[1]. Der Gott der Liebe erschien in Christus und kündigte ein neues Reich an (Tert., adv. Marc. III, 24 fin.); Christus rief die Mühseligen und Beladenen zu sich[2]; er verkündete ihnen, dass er sie aus den Banden ihres Herrn und aus der Welt retten werde. Er erwies, während er auf Erden wandelte, Allen Barmherzigkeit und Liebe, und that in jedem Stück das Gegentheil von dem, was der Weltschöpfer den Menschen gethan hatte; die Gläubigen des Weltschöpfers schlugen ihn an's Kreuz; aber sie dienten damit unbewusst seiner Absicht; denn sein Tod wurde der Preis, um welchen der Gott der Liebe die Menschen von dem Weltschöpfer erkauft hat[3]. Wer auf den Gekreuzigten seine Hoffnung setzt, der kann nun sicher sein, dass er der Macht des Weltschöpfers entronnen ist und in das Reich des guten Gottes versetzt werden wird. Erfahrungsgemäss lassen sich aber wie die Juden so die nach dem Gesetz des Weltschöpfers tugendhaften Menschen von Christus nicht bekehren; es sind vielmehr die Sünder, die seine Botschaft von der Erlösung annehmen. So hat Christus auch aus der Unterwelt (Iren. I, 27, 3) nicht die ATlichen Gerechten sondern vielmehr die dem Weltschöpfer Ungehorsamen, die Sünder, heraufgeführt. Zeigt sich hier der bewegende Grundgedanke der christlichen Anschauung Marcion's wiederum sehr deutlich, so ist der gnostische Einschlag in der These unverkennbar, dass der gute Gott nur die Seelen, nicht aber die Leiber der Gläubigen rettet. Hier erscheint der Gegensatz von Geist und Materie als der entscheidende, und der gute Gott der Liebe wird zum Gott des Geistes, der ATliche Gott zum Gott des Fleisches. In der That scheint nun

effunditur, secundum quam inimicos quoque nostros et hoc nomine am extraneos diligere iubeamur." Die KVV. erklärten desshalb, M. guter Gott sei ein Dieb und Räuber. S. dazu Celsus bei Orig. VI, 53.

[1] S. den Bericht Esnik's, der indess vorsichtig zu benutzen ist.

[2] Die betreffenden Stellen im Lucas-Ev. hat. M. stark betont; s. seine Antithesen und seinen Commentar zum Evangelium, wie er Tertullian (l. IV) vorgelegen hat.

[3] Das steht deutlich bei Esnik zu lesen, und so muss es sich M. selbst gedacht haben, da er Paulus gefolgt ist (s. Tertull. l. V u. I, 11). Auch Apelles hat den Kreuzestod betont. Im Einzelnen lässt sich allerdings die Erkaufungsauffassung Marcion's nicht mehr feststellen; doch s. Adamant., de recta in deum fide sect. I. Dass der gute Gott, der über die Gerechtigkeit erhaben ist, doch die Menschen kauft, gehört zu den theoretischen Widersprüchen Marcion's.

auch M. der Eigenschaft der Liebe und Zornlosigkeit des guten Gottes die Wendung gegeben zu haben, dass er das apathische, von allen Affecten freie, unendlich erhabene Wesen sei. Der Widerspruch, in den M. sich hier gestürzt hat, ist desshalb so deutlich, weil er ausdrücklich lehrte, dass der Geist des Menschen an sich dem guten Gott eben so fremd sei wie der Leib. Aber die strenge Askese, die M. als Christ forderte, hätte sich nicht motiviren lassen ohne die (griechische) Annahme des metaphysischen Gegensatzes von Fleisch und Geist, die anscheinend ja auch die paulinische war.

3. Das Verhältniss, in welches M. die beiden Götter gesetzt hat, scheint auf den ersten Blick das der Gleichordnung zu sein[1]: nach den sichersten Zeugnissen hat M. selbst ausdrücklich behauptet, beide seien ungeschaffen, ewig u. s. w. Sieht man aber näher zu, so gewahrt man, dass von Gleichordnung im Sinne Marcion's nicht die Rede sein kann. Nicht nur hat er selbst ausdrücklich hervorgehoben, dass der Weltschöpfer ein sich selbst widersprechendes Wesen von beschränkter Allwissenheit, Allmacht u. s. w. sei, sondern es zeigt auch die ganze Erlösungslehre, dass derselbe eine dem guten Gott untergeordnete Potenz ist. Die Details kann man dahingestellt sein lassen — sicher ist, dass der Weltschöpfer von der Existenz des guten Gottes früher nichts gewusst hat, dass er ihm gegenüber völlig machtlos ist, dass er von ihm überwunden wird, und dass der Ausgang der Geschichte für die Menschen sich lediglich nach ihrem Verhältniss zu dem guten Gott bestimmt. Bei dem Ende der Geschichte erscheint der „gerechte Gott" nicht als ein selbständiges, dem guten Gott feindliches Wesen, sondern als ein ihm untergebenes[2], wesshalb auch einige Gelehrte,

[1] Tertull. I, 6: „M. non negat, creatorem deum esse."

[2] Hier ist namentlich Tertull. I, 27. 28 sehr wichtig; s. auch II, 28; IV, 29 (zu Lc. 12, 41—46); IV, 30. Marcion's Vorstellung war diese: der gute Gott richtet und straft nicht; aber er richtet, sofern er das Böse von sich fern hält; es bleibt ihm fremd: „Marcionitae interrogati, quid fiet peccatori cuique die illo? respondent abici illum quasi ab oculis." „Tranquillitatis est et mansuetudinis segregare solummodo et partem eius cum infidelibus ponere." Was ist aber der Ausgang des also Verworfenen? „Ab igne, inquiunt, creatoris deprehendetur." Man sollte mit Tertullian denken, dass der Weltschöpfer den Sünder mit Freuden aufnehmen würde; aber dieser ist der Gott des Gesetzes, der den Sünder straft. Der Ausgang bleibt ein zwiespältiger: der Himmel des guten Gottes und die Hölle des Weltschöpfers. Entweder hat M. mit Paulus angenommen, dass Niemand das Gesetz erfüllen könne, oder er hat über den Ausgang der „Gerechten" geschwiegen, weil er für denselben kein Interesse hatte. In jedem Falle schliesst die Lehre M. mit einem Ausblick, nach welchem der Weltschöpfer als selbständiger Gott nicht mehr in Betracht

wie Neander, versucht haben, dem Marcion eine Einprincipienlehre zu vindiciren und die volle Selbständigkeit des Weltschöpfers von Anfang an für Marcion zu leugnen (der Weltschöpfer ein Engel des guten Gottes). Diese Consequenz ist allerdings von verschiedenen Punkten aus mit leichter Mühe zu ziehen, aber sie ist durch sichere Zeugnisse verboten. Das eben ist das Charakteristische, dass man auf einen Knäuel von Widersprüchen stösst, sobald man die Gedanken Marcion's aus dem Gebiete praktischer Anschauungen in eine geschlossene Theorie erheben will. Bei M. kreuzten sich hier sehr verschiedene Interessen, und aus ihnen erklären sich die theoretischen Widersprüche. Erstlich wusste er sich an die paulinische Theologie gebunden und war entschlossen, Alles, was er für paulinisch hielt, zu vertreten; sodann war er von dem Contraste bestimmt, in welchem er die ethischen Grössen sah. Dieser Contrast schien eine metaphysische Grundlage zu fordern, und seine wirkliche Lösung schien eine solche zu verbieten. Endlich war dem M. durch die Gnosis, durch die Paradoxien des Paulus und durch die Anerkennung der Pflicht strenger Bezähmung des Fleisches eine Betrachtung nahe gelegt, nach welcher der gute Gott der erhabene Gott des Geistes und der gerechte Gott der Gott des Sinnlichen (des Fleisches) sei. Diese Betrachtung, welche den principiellen, metaphysischen Dualismus involvirte, hat für M. etwas Bestechendes gehabt; ihrem Einflusse ist es wohl zuzuschreiben, dass M. eine Ableitung des Weltschöpfers vom guten Gott nicht mehr versucht hat. Seine Schüler, theoretisch interessirt, haben die Widersprüche wohl bemerkt. Im Interesse, sie zu heben, schritten die Einen zu einer Dreiprincipienlehre fort (der gute Gott, der gerechte Weltschöpfer, der böse Gott), indem sie den Weltschöpfer dabei bald als ein selbständiges, bald als ein vom guten Gott abhängiges Wesen fassten; Andere gingen zum gemeinen Dualismus über (Gott des Geistes, Gott der Materie); Apelles aber, der bedeutendste Schüler Marcion's, kehrte zum Bekenntniss des einen Gottes (μία ἀρχή) zurück und fasste den Weltschöpfer und den Satan als Engel desselben, ohne die Grundgedanken des Meisters fallen zu lassen, vielmehr Andeutungen folgend, die dieser selbst gegeben hatte [1].

kommt. Schüler M. (s. Esnik) haben consequent hier eine Theorie ausgebildet: der Weltschöpfer habe sein eigenes Gesetz verletzt, indem er den gerechten Christus getödtet habe und sei daher von Christus aller seiner Macht beraubt worden.

[1] In der marcionitischen Kirche entstanden bald ebenso wie später in der grossen Christenheit Schulen (s. Rhodon bei Euseb., h. e. V, 13, 2—4). Die verschiedenen „Principienlehren", die hier ausgebildet wurden (zwei, drei, vier Principien; die Zweiprincipienlehre des Marcioniten Marcus, nach welcher der

Wir hören nicht, dass der Streit der Schüler — von Apelles abgesehen, der eine eigene Gemeinde gegründet hat — die marcionitische Kirche gesprengt habe. Wo man des Glaubens lebte, für den der Meister gewirkt hatte, dass die in der Natur und in der Geschichte waltenden Gesetze und der Lauf der gemeinen Legalität und Gerechtigkeit das Widerspiel zu der That göttlichen Erbarmens in Christus sei, und dass herzliche Liebe und gläubiges Vertrauen ihren eigentlichen Gegensatz an Tugendstolz und an der natürlichen Religion des Herzens haben, wo man das A. T. verwarf und sich allein an das von Paulus verkündete Evangelium band, wo man endlich eine strenge Abtödtung des Fleisches und eine ernste Weltflucht im Namen des Evangeliums für geboten erachtete, da fühlte man sich zu derselben Gemeinde gehörig und liess die Speculationen über die letzten Ursachen allem Anschein nach frei gewähren.

4. M. hat kein Interesse gehabt, den Unterschied zwischen dem guten Gott und Christus, der nach den paulinischen Briefen nicht geleugnet werden konnte, besonders zu betonen. Ihm ist Christus die Erscheinung des guten Gottes selbst[1]. Von Christus aber lehrte M., dass er schlechterdings Nichts aus der Schöpfung des Demiurgen

Weltschöpfer ein böses Wesen ist, entfernt sich am weitesten vom Meister), erklären die Verschiedenheit der Berichte der KVV. über Marcion's Lehre. Von den Schülern hat sich Apelles allein wirklich von dem Meister abgezweigt (Tertull., de praescr. 30). Seine Lehre ist desshalb so bedeutsam, weil sie zeigt, dass man die Grundgedanken M. festhalten kann, ohne Dualist zu werden. Die Stellung des Apelles zum A. T. ist die M.: die Strenge des Meisters scheint er allerdings etwas ermässigt zu haben. Merkwürdig ist, dass uns in der Umgebung des Apelles eine hochgeehrte Prophetin begegnet; in der Kirche M. hören wir nichts von solchen, ja es ist für M. ausserordentlich wichtig, dass er sich niemals auf den „Geist" und auf Propheten berufen hat (die „sanctiores feminae" Tertull. V, 8 gehören nicht hierher; auch auf V, 15 wird man sich nicht berufen dürfen). Es stellt sich in diesem völligen Absehen von der urchristlichen Prophetie und in der Beschränkung auf litterarische Urkunden doch eine Entgeistigung resp. eigenthümliche Verweltlichung bei M. dar. M. lebte nicht mehr in der urchristlichen, enthusiastischen Stimmung wie z. B. Hermas.

[1] Christus wurde von M. mit Vorliebe „spiritus salutaris" genannt. Aus Tertullian's Schrift kann man Beides beweisen, dass M. Christus von Gott unterschieden und nicht unterschieden habe (s. z. B. I, 11. 14; II, 27; III, 8. 9. 11; IV, 7). M. hat auch hier wieder nicht theologisch reflectirt; darauf kam es ihm vor Allem an, dass Gott sich in Christus „per semetipsum" geoffenbart habe. Spätere Marcioniten haben ausdrücklich patripassianisch gelehrt und sind desshalb nicht selten mit den Sabellianern zusammengestellt worden. Doch kamen auch andere Christologien in der Kirche M. auf — wiederum ein Beweis, dass diese nicht auf eine Schullehre gestellt war und daher später an der Entwickelung der Lehren theilnehmen konnte.

an sich genommen habe, sondern im 15. Jahre des Kaisers Tiberius vom Himmel herabgestiegen sei und nach Annahme eines Scheinleibes in der Synagoge zu Kapernaum mit seiner Verkündigung begonnen habe[1]. In diesem schroffen Doketismus, der die Geburt und jede menschliche Entwickelung Jesu ausschloss[2], bekundet sich der Abscheu Marcion's vor der Welt am stärksten. Dieser Abscheu mag der urchristlichen strengen Stimmung gegenüber der Welt entstammen, aber die Consequenz, welche M. hier gezogen hat, zeigt, dass diese Stimmung sich in M. mit der griechischen Schätzung des Geistes und der Materie verbunden hat. Der Doketismus M. ist aber um so bemerkenswerther, als ihm nach Paulus' Anleitung die Thatsache des Kreuzestodes Christi von hohem Werthe gewesen ist. Auch hier klafft ein Widerspruch, auf dessen Beseitigung die späteren Schüler bedacht gewesen sind. Soviel aber ist unverkennbar, dass es M. gelungen ist, die Einzigkeit und Grösse der Erlösung durch Christus in das hellste Licht zu stellen und diese Erlösung in der Person Christi, vornehmlich aber in dem Kreuzestode, anzuschauen.

5. Die Eschatologie ist auch bei M. ganz rudimentär geworden. Doch nahm er nach Paulus an, dass der Gemeinde des guten Gottes noch schwere Anfechtungen seitens des zukünftigen Judenchristus (des Antichrist's) bevorstehen. Eine sichtbare Wiederkunft Christi scheint er nicht gelehrt zu haben, wohl aber, trotz der Allmacht und Güte Gottes, einen zwiespältigen Ausgang der Geschichte. Der Gedanke einer Errettung aller Menschen, der die Consequenz seiner Lehre von der grundlosen Gnade zu sein scheint, lag ihm fern; eben desshalb hat er nicht umhin gekonnt, den guten Gott factisch zum Richter zu machen, obgleich er in der Theorie den Gedanken abgelehnt hat, um den Willen und die Handlungen Gottes nicht mit einem menschlichen Masse zu messen. Mit dem Fundamentalsatze Marcion's, dass man Gott nur als Güte und Gnade fassen dürfe, muss man die strenge Askese zusammenhalten, die er den christlichen Gemeinden vorschrieb, um zu erkennen, dass jener Gottesbegriff nicht auf antinomistischem Boden gewonnen worden ist. Wir kennen im 2. Jahrh. keine christliche Gemeinschaft, die so streng auf Weltflucht hielt, wie die marcionitische. Keine Geschlechtsverbindungen wurden geduldet; Verheirathete mussten sich scheiden, bevor

[1] S. den Anfang des marcionitischen Evangeliums.

[2] Tertullian belehrt hierüber ausreichend; der Leib Christi galt M. nur als eine „umbra", ein „phantasma". Die Schüler haben dies beibehalten, aber erst Apelles hat eine „Lehre" vom Leibe Christi gebildet.

sie durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen wurden. In Speise und Trank galten die härtesten Bestimmungen. Das Martyrium war geboten; darin, dass sie ταλαίπωροι καὶ μισούμενοι in der Welt seien, sollten die Genossen erkennen, dass sie Christi Jünger seien [1]. Bei dem Allen fehlte der urchristliche Enthusiasmus.

6. Mit dem herrschenden Christenthum in Lehre und Praxis, wie es einerseits durchweg den Zusammenhang mit dem A. T. zeigte, andererseits einer weltförmigen Ethik Raum liess, setzte sich M. durch die Annahme auseinander, dass es judaistisch verfälscht sei und daher einer Reformation bedürfe [2]. Er konnte aber nicht umhin zu bemerken, dass diese Verfälschung nicht neuen Datums sei, sondern der ältesten Ueberlieferung selbst angehöre. Diese Erkenntniss bewog ihn zu einer historischen Kritik aller christlichen Ueberlieferung [3]. Marcion ist der erste Christ gewesen, der eine solche unternommen hat. Der Standort für dieselbe war ihm durch die Schriften gegeben, denen er seine religiöse Ueberzeugung verdankte, die paulinischen Briefe. Er fand in der übrigen christlichen Litteratur Nichts, was mit dem Evangelium des Paulus zusammenstimmte; er fand aber in den paulinischen Briefen Andeutungen, die ihm diese Beobachtung erklärten: die zwölf Apostel, die Christus sich erwählt, haben ihn nicht verstanden, sondern ihn für den Messias des Schöpfergottes gehalten [4]; darum hat Christus

[1] Die strenge Askese M. und der Marcioniten wird von den KVV. widerwillig anerkannt; s. Tertull., de praescr. 30: „sanctissimus magister"; I, 28: „carni imponit sanctitatem". Die strengen Eheverbote: I, 29; IV, 11. 17. 29. 34. 38; V, 7. 8. 15. 18. Speiseverbote: I, 14. Cynisches Leben: Hippolyt., Philos. VII, 29. Zahlreiche Märtyrer: Euseb., h. e. V, 16, 21 und sonst nicht selten. M. nannte seine Anhänger (Tertull. IV, 9. 36) „συνταλαίπωροι καὶ συμμισούμενοι". Fraglich ist, ob M. selbst die Wiederholung der Taufe gestattet hat; in seiner Kirche kam sie auf; diese Wiederholung aber ist ein Beweis, dass die herrschende Auffassung von der Taufe einer kräftigen Religiosität nicht genügte.

[2] Tertull. I, 20: „Aiunt, Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii quam retro adulteratam recurasse"; s. den Bericht des Epiphanius (nach Hippolyt) über das Auftreten Marcion's in Rom (h. 42, 1. 2).

[3] Man erinnere sich hier wiederum, dass M. sich weder auf eine Geheimtradition noch auf den „Geist" berufen hat, um das Epochemachende seines Unternehmens zu würdigen.

[4] In seiner Würdigung der zwölf Apostel ging M. von Gal. 2 aus, s. Tert. I, 20; IV, 3 (überhaupt IV, 1—6); V. 3; de praescr. 22. 23. Er suchte aus diesem Cap. zu beweisen, dass die Zwölfapostel aus Missverstand der Worte Christi ein anderes Evangelium verkündigt hätten als Paulus; sie hätten fälschlich den Vater Jesu Christi für den Schöpfergott gehalten. Wie sich M. die innere Verfassung der Apostel bei Lebzeiten Jesu vorgestellt hat, ist nicht

den Paulus durch eine besondere Offenbarung erweckt, damit das Evangelium von dem Gott der Gnade nicht in Verfälschungen untergehe [1]. Aber auch Paulus ist nur von Wenigen (von Niemandem?) verstanden worden. Man hat auch sein Evangelium verkannt, ja man hat seine Briefe an zahlreichen Stellen verfälscht [2], um die Identität des Schöpfergottes und des Gottes der Erlösung in ihnen zu finden. So war eine neue Reformation nöthig. Marcion war sich bewusst, dass er mit derselben beauftragt sei, und die Kirche, die er gesammelt hat, hat diesen seinen Beruf anerkannt [3]. Nicht auf eine neue

ganz deutlich (s. Tertull. III, 22; IV, 3. 39). Er nahm an, dass sie von den Juden als die Verkündiger eines neuen Gottes verfolgt worden seien; also ist es wahrscheinlich, dass er an eine allmählige Verfinsterung der Predigt Jesu bei den Uraposteln gedacht hat. Sie fielen in den Judaismus zurück; s. Iren. III, 2, 2: „apostolos admiscuisse ea quae sunt legalia salvatoris verbis;" III, 12, 12: „apostoli quae sunt Judaeorum sentientes scripserunt etc."; Tertull. V, 3: „apostolos vultis Judaismi magis adfines subintellegi." Dass M. die Urapostel von Haus aus für wirkliche Apostel Christi gehalten hat, zeigen seine Auslegungen bei Tertull. IV, 9. 11. 13. 21. 24. 39; V, 13.

[1] Die Berufung Pauli ist von M. als eine Manifestation Christi aufgefasst worden, welche der ersten Erscheinung und Wirksamkeit ebenbürtig sei; s. den Bericht des Esnik: „Da stieg Jesus zum zweiten Male in der Gestalt seiner Gottheit zum Herrn der Creaturen herab und hielt Gericht mit ihm wegen seines Todes . . . Und es sprach zu ihm Jesus: „Gericht ist zwischen mir und dir, und Niemand sei Richter als deine eigenen Gesetze . . . hast du nicht geschrieben in diesem deinem Gesetz, dass, wer tödte, sterben soll?" . . . Und er sprach: „Ich habe es geschrieben" . . . Jesus sprach zu ihm: „Gieb dich also in meine Hände" . . . Der Weltschöpfer sprach: „Dafür dass ich dich getödtet habe, gebe ich dir zur Genugthuung alle jene, welche an dich glauben werden, dass du mit ihnen thun kannst, was du willst." Da verliess ihn Jesus und entrückte den Paulus und zeigte ihm den Preis, und sendete ihn, dass er predigte, um den Preis seien wir erkauft und Alle, die an Jesum glaubten, seien verkauft von diesem Gerechten an den Guten." Das ist eine ausserordentlich lehrreiche Darstellung; denn sie zeigt, dass man in der marcionitischen Schule die paulinische Versöhnungslehre in ein Drama verwandelt, zwischen den Tod Christi und die Berufung des Paulus gestellt und das paulinische Evangelium nicht direct auf den Kreuzestod, sondern auf eine in Geschichte umgesetzte Theorie über denselben gegründet hat. Ueber Paulus als einzigen Apostel der Wahrheit s. Tertull. I, 20; III, 5. 14; IV, 2 sq.; IV, 34; V, 1. Ueber eine marcionitische Auffassung, dass in Paulus' Sendung sich die Verheissung der Sendung des Geistes erfüllt habe — bezeichnend für den mangelnden Enthusiasmus bei den Marcioniten — s. die folgende Seite Anm.

[2] Ueber die judaistischen Verfälschungen der Briefe des Paulus und des Evangeliums muss sich M. in seinen Antithesen ex professo ausgesprochen haben; ebenso muss er Evangelienschriften unter dem Namen der Urapostel gekannt und sich über dieselben geäussert haben (Tertull. IV, 1—6).

[3] Das Selbstbewusstsein Marcion's als Reformator und die Anerkennung

Offenbarung hat sich M. berufen, wie er solche für Paulus vorausgesetzt hat: es galt nur — da die paulinischen Briefe und ein authentisches Εὐαγγέλιον κυρίου[1] vorlagen — diese von Interpolationen zu reinigen und den echten Paulinismus, der eben das Evangelium selbst ist, herzustellen. Aber es galt auch, dieses wahre Christenthum für die Zukunft sicher zu stellen und zu erhalten. Den Gedanken,

desselben in seiner Kirche wird noch immer verkannt, obgleich das Unternehmen Marcion's selbst und die Thatsachen laut genug reden: 1) die grosse marcionitische Kirche hat sich selbst nach Marcion genannt (Adamantius, de recta in deum fide I, 809; Epiph., h. 42 p. 668 ed. Oehler: Μαρκίων, σοῦ τὸ ὄνομα ἐπικέκληνται οἱ ὑπὸ σοῦ ἠπατημένοι, ὡς σεαυτὸν κηρύξαντος καὶ οὐχὶ Χριστόν. Wir besitzen eine marcionitische Inschrift, die beginnt: συναγωγὴ Μαρκιωνιστῶν). Da die Marcioniten keine Schule bildeten, sondern eine Kirche, so ist es für die Schätzung des Meisters in dieser Kirche von höchstem Werth, dass sich die Glieder derselben nach dem Namen Marcion's selbst genannt haben, 2) die Antithesen M. standen im Kanon der Marcioniten (s. oben S. 230). Derselbe umfasste also ein Buch von Christus, Briefe des Paulus und ein Buch von Marcion; eben desshalb haben sich auch die Antithesen stets mit dem Kanon M. verbreitet, 3) Origenes (in Luc. hom. 25 T. III p. 962 b) berichtet Folgendes: „Denique in tantam quidam dilectionis audaciam proruperunt, ut nova quaedam et inaudita super Paulo monstra confingerent. Alii enim aiunt, hoc quod scriptum est, sedere a dextris salvatoris et sinistris, de Paulo et de Marcione dici, quod Paulus sedet a dextris, Marcion sedet a sinistris. Porro alii legentes: Mittam vobis advocatum spiritum veritatis, nolunt intelligere tertiam personam a patre et filio, sed apostolum Paulum." Die Schätzung Marcion's, die hier hervortritt, ist überaus lehrreich, 4) ein freilich späterer arabischer Schriftsteller berichtet, dass die Marcioniten ihren Stifter „apostolorum principem" genannt haben, 5) Justin, der erste Bestreiter M., hat diesen mit Simon M. und Menander, d. h. mit dämonischen Religionsstiftern, zusammengestellt. Diese Zeugnisse mögen genügen.

[1] Ueber Marcion's Evangelium s. die Einleitungen in das N. T. M. hat seinem Evangelium, welches er nach seinem eigenen Zeugniss aus unserem 3. Evangelium hergestellt hat, keinen Namen beigelegt (Tert., adv. Marc. IV, 2. 3. 4); er nannte es einfach εὐαγγέλιον κυρίου, hielt es aber dabei für das Evangelium, welches Paulus im Sinne gehabt habe, wenn er von seinem Evangelium gesprochen habe. Die späteren Marcioniten haben das Evangelium theils dem Apostel Paulus als Autor zugeschrieben, theils Christus selbst beigelegt und weitere Aenderungen an demselben vorgenommen. Dass M. sich das nach Lucas benannte Evangelium erwählt hat, ist als ein Nothbehelf anzusehen; denn dieses Evangelium, welches unter den vier kanonischen Evangelien unzweifelhaft das hellenistischste und desshalb das der katholischen Auffassung vom Christenthum am nächsten stehende ist, fügte sich in seiner überlieferten Form nur um weniges besser in das marcionitische Christenthum als die drei übrigen. Ob M. dasselbe zu Grunde gelegt hat, weil es schon zu seiner Zeit in eine Verbindung mit Paulus gebracht worden war, oder ob die zahlreicheren Erzählungen von Jesus als dem Sünderheiland ihn bestimmt haben, allein in diesem Evangelium einen echten Kern anzuerkennen, wissen wir nicht.

die Christenheit auf die feste Grundlage einer definirten Auffassung dessen was christlich sei — aber nicht auf eine theologische Lehre — zu stellen und diese Auffassung durch eine Sammlung von christlichen Schriften mit kanonischem Ansehen zu sichern, hat aller Wahrscheinlichkeit nach Marcion zuerst gefasst und in grossem Umfang verwirklicht. Ein systematischer Denker war er nicht; aber er war mehr, nämlich nicht nur ein religiöser Charakter, sondern zugleich ein organisatorisches Talent, wie die alte Kirche kein zweites besessen hat. Bedenkt man, wie hohe Anforderungen er an die Christen stellte, und erwägt man andererseits, von welchem Erfolge seine Wirksamkeit begleitet gewesen ist, so kann man nur staunen. Um 160 muss es marcionitische Gemeinden mit der gleichen festen, aber freien Organisation, mit demselben Kanon, mit der nämlichen Auffassung vom Wesen des Christenthums, hervorragend durch Sittenstrenge und Märtyrerfreudigkeit, überall gegeben haben, wo überhaupt Christen zahlreich waren[1]. Die katholische Kirche war aber damals erst im Werden, und es hat sehr lange gedauert, bis sie die Festigkeit erreichte, welche die marcionitische Kirche durch die Wirksamkeit eines Mannes gewonnen hat, der von einem so starken Glauben beseelt war, dass er die Kraft besass, seine Auffassung vom Christenthum allen anderen als die einzig richtige entgegen zu stellen, der sich nicht scheute, an der Tradition, statt zu deuteln, zu schneiden, und der zuerst feste Grundlagen zur Sicherstellung dessen, was christlich sei, gelegt hat, weil er bei aller Souveränetät seines Glaubens[2] weder an eine evangelische Geheimtradition noch an die Prophetie noch an die natürliche Religion hat appelliren wollen.

[1] Zwischen der grossen Christenheit und der marcionitischen Kirche standen die Genossenschaften der Enkratiten und die von Apelles gestiftete Gemeinschaft. Wie bunt sich die Christenheit bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts dargestellt hat, zeigt die Schilderung des Celsus (namentlich V, 61—64 bei Orig.). Er erwähnt dort auch die Marcioniten und kurz vorher (V, 59) „die grosse Kirche". Sehr wichtig ist, dass Celsus als den Hauptunterschied voranstellt, dass die Einen ihren Gott für identisch halten mit dem Gott der Juden, die Anderen dagegen behaupten, „der ihrige sei ein anderer, der jenem der Juden feindlich gegenüber stehe, und er sei es, von dem der Sohn gesandt worden" (V, 61).

[2] Man könnte versucht sein, die Art der Religiosität Marcion's in die Worte zusammenzufassen: „Der Gott, der mir im Busen wohnt, kann tief mein Innerstes erregen; der über allen meinen Kräften thront, er kann nach Aussen Nichts bewegen"; aber M. hat die feste Zuversicht gehabt, dass jener Gott etwas viel Grösseres gethan hat, als die Welt bewegen; er hat die Menschen aus der Welt erlöst und ihnen die Gewissheit dieser Erlösung inmitten alles Drucks und aller Feindschaft, die nicht aufhören, gegeben.

Bemerkungen. Die „Neuerungen" Marcion's sind unverkennbar; die Art, wie er versucht hat, das Christenthum von dem A. T. loszureissen, war ein Gewaltstreich, dem das Theuerste zum Opfer fiel, was das Christenthum als Religion besass, nämlich der Glaube, dass der Gott der Schöpfung auch der Gott der Erlösung sei. Aber an dieser Neuerung hatte doch eine religiöse Ueberzeugung Antheil, deren Ursprung nicht im Heidenthum gesucht werden kann, sondern auf alttestamentlich-christlichem Boden. Der kühne Antijudaist ist doch der Schüler eines jüdischen Denkers, des Paulus, gewesen, und der Ursprung des Antinomismus Marcion's kann schliesslich bei den Propheten gefunden werden. Immer wird es Marcion's Ruhm in der alten Geschichte der Kirche bleiben, dass er, der geborene Heide, einen Sinn für die religiöse Kritik an der ATlichen Religion gehabt hat, welche Paulus einst geübt hatte. Der Antinomismus Marcion's ruhte schliesslich in der Stärke seines religiösen Gefühls, in seiner individuellen Religion gegenüber aller statutarischen Religion. Dort ruhte er auch bei den Propheten, dort bei Paulus; nur die statutarische Religion, welche man als Last und Hemmung empfand, war jedesmal eine andere. Für die Propheten war sie der äussere Opfercult, und die Befreiung war die Idee der Gerechtigkeit Jahveh's; für Paulus war sie das pharisäisch behandelte Gesetz, und die Gerechtigkeit aus dem Glauben war die Befreiung; für Marcion war sie die Summe alles dessen, was die Vergangenheit als Offenbarung Gottes bezeichnet hatte; nur was Christus ihm gegeben, war ihm der Liebe werth. In dieser Ueberzeugung hat er eine Kirche gegründet; vor ihm hat es keine solche im Sinne einer auf einer festen Ueberzeugung fest geschlossenen, einheitlich organisirten und in der ganzen Welt verbreiteten Gemeinschaft gegeben. Dem Apostel Paulus hat sie vorgeschwebt; aber er hat sie nicht durchführen können. Dass in dem Jahrhundert der gewaltigen Religionsmischung auch das scheinbar Paradoxeste wirklich geworden ist: ein Paulinismus mit zwei Göttern und ohne A. T., dass diese Form des Christenthums es zuerst zu einer Kirche gebracht hat, die nicht nur auf deutbaren Worten, sondern auf einer festen Auffassung vom Wesen des Christenthums als Religion ruhte, scheint unter den Räthseln, welche die älteste Geschichte des Christenthums bietet, das grösste zu sein. Aber es scheint nur so: der Grieche, dem gewisse Grundzüge des paulinischen Evangeliums das Gemüth erfüllt hatten (Gesetz und Gnade), der desshalb überzeugt war, dort in allen Stücken die Wahrheit zu finden, und der sich ernsthaft darum bemühte, den wirklichen Sinn der Sätze des Paulus zu fassen, konnte schwerlich zu anderen Ergebnissen gelangen als Marcion. Die Geschichte der paulinischen Theologie in der Kirche, eine Geschichte erst des Schweigens, dann der Umdeutung, spricht laut genug. Und hatte Paulus nicht wirklich das Christenthum als Religion vom Judenthum und vom A. T. losgelöst? Musste es nicht als unbegreifliche Inconsequenz erscheinen, wenn er die besondere, nationale Beziehung des Christenthums auf das jüdische Volk doch festhielt, und wenn er eine Geschichtsbetrachtung lehrte, nach welcher, aus pädagogischen Gründen freilich, der Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes als ein so ganz anderer erschien? Wer sich nicht in das Bewusstsein eines Juden zu versetzen fähig war, und wer die Methode der Umdeutung noch nicht gelernt hatte, dem blieb, wenn er von dem Evangelium von Christus, wie Paulus es verkündigt hatte, überzeugt war, nur die Wahl, entweder wider sein Gewissen dieses Evangelium doch fallen zu lassen oder aus den Briefen zu streichen, was jüdisch schien. Dann aber fiel auch der

Schöpfergott dahin, und dass M. dieses Opfer bringen konnte, beweist, dass dieser religiöse Geist bei aller Energie sich zu der Höhe des religiösen Glaubens nicht hat erheben können, die in der Verkündigung Jesu gegeben ist.

Indem Marcion sich und seine Kirche auf den Paulinismus, wie er ihn verstand, gestellt hat, hat er an den für uns deutlichsten Theil der ältesten Ueberlieferung des Christenthums angeknüpft und uns befähigt, sein Unternehmen wie kein zweites geschichtlich zu verstehen. Hier besitzen wir die Mittel, genau anzugeben, was in diesem Gebilde des 2. Jahrhunderts aus dem apostolischen Zeitalter stammt und wirklich auf Ueberlieferung beruht und was nicht. Wo könnten wir das sonst? Aber Marcion hat uns noch weit mehr gelehrt: nicht das richtige Verständniss des Urchristenthums, wie man einst gemeint hat — M. Construction derselben ist unzweifelhaft unrichtig —, wohl aber die richtige Würdigung der Zuverlässigkeit der Traditionen, die neben der paulinischen in seiner Zeit im Curs waren. Es ist gewiss: Marcion hat die Tradition von einem dogmatischen Standpunkt aus kritisirt. Aber wäre sein Unternehmen überhaupt denkbar, wenn zuverlässige Ueberlieferungen von den zwölf Aposteln und ihrer Lehre damals noch vorhanden und in weiten Kreisen wirksam gewesen wären? Man darf diese Frage verneinen. Somit legt M. ein gewichtiges Zeugniss gegen die geschichtliche Zuverlässigkeit der Auffassung ab, dass das vulgäre Christenthum wirklich auf der Ueberlieferung von den zwölf Aposteln gefusst hat. Es ist nicht auffallend, dass der Erste, der die Frage, was christlich sei, scharf gestellt und beantwortet hat, sich ausschliesslich an die paulinischen Briefe gehalten und desshalb eine sehr unvollkommene Lösung gefunden hat. Als mehr denn 16 Jahrhunderte später zum ersten Male dieselbe Frage in wissenschaftlicher Fassung auftauchte, musste ihre Lösung ebenfalls zunächst von den paulinischen Briefen aus versucht werden, und sie führte desshalb zunächst zu ähnlichen Einseitigkeiten, wie sie für M. sich ergeben hatten. In Bezug auf die geschichtliche Kunde vom Urchristenthum ist bereits in der Mitte des 2. Jahrhunderts die Situation der Christenheit keine wesentlich günstigere gewesen als sie es im 18. Jahrhundert war, in vieler Hinsicht eine ungünstigere. Schon damals — das bezeugt uns das Unternehmen Marcion's, sein Erfolg und die Art der Polemik gegen ihn — besass man neben den paulinischen Briefen keine sicheren Urkunden, aus denen man die Lehre der 12 Apostel hätte entnehmen können. Es ist aber die weltgeschichtliche Stellung der paulinischen Briefe dadurch bezeichnet, dass jede Richtung in der Kirche, die dem Christenthum nicht die Kraft der griechischen Mystik hat unterschieben wollen und doch durch die urchristliche Eschatologie nicht mehr bestimmt war, aus den paulinischen Briefen ein als Religion eigenthümlich kräftiges Christenthum gelernt hat; ferner aber ist jene Stellung auch dadurch bezeichnet, dass jede Richtung, die sich muthig über gefälschte Traditionen hinwegsetzt, an die paulinischen Briefe gelangen muss, die einerseits eine so tiefe Ausprägung des Christenthums darstellen, andererseits durch ihre complicirte Theologie das Urtheil über die Predigt Christi selbst verdunkeln und verengen. Marcion ist der erste und auf lange Zeit der einzige Heidenchrist, der sich auf Paulus gestellt hat — er war kein Moralist, kein griechischer Mystiker, kein apokalyptischer Schwärmer, sondern ein religiöser Charakter, ja einer der wenigen scharf ausgeprägten religiösen Charaktere, die wir vor Augustin in der alten Kirche kennen —; aber sein Versuch, den Paulinismus zu repristiniren, ist der erste grosse Beweis dafür, dass die Bedingungen, unter denen dieses

Christenthum entstanden ist, sich nicht wiederholen, und dass daher der Paulinismus selbst umgedeutet werden muss, wenn man ihn zur Grundlage einer Kirche erheben will. Sein Versuch ist ein weiterer Beweis dafür, welchen unersetzlichen Werth für die alte Christenheit das A. T. besessen hat; dieses allein vermochte damals den christlichen Monotheismus zu schützen. Sein Versuch bestätigt endlich die Erfahrung, dass eine religiöse Gemeinschaft nur von einem religiösen Geiste gestiftet werden kann, der von der Welt nichts erwartet.

Von Justin ab haben fast sämmtliche kirchliche Schriftsteller bis auf Origenes hin den M. bekämpft Schon dem Justin ist er als der schlimmste Feind erschienen, und dies ist wohl verständlich, ebenso verständlich ist es aber auch, dass die Kirchenväter den M. auf eine Stufe mit Basilides und Valentin gestellt und für die Unterschiede, die hier obwalteten, kein Auge gehabt haben. Weil M. dem Schöpfergott einen besseren Gott überordnete und somit dem christlichen Gott die Ehre raubte, so erschien er als blasphemischer Sendling der Dämonen, als Erstgeborener des Satans (Polyc., Justin, Irenäus), weil er die allegorische Auslegung des A. T. ablehnte und die Weissagungen dort auf einen noch zu erwartenden Judenmessias deutete, so erschien er als Jude (Tertull., adv. Marc. III), weil er den apologetischen Beweis (Altersbeweis) dem Christenthum entzog, erschien er als Heide und Jude zugleich (s. meine Texte u. Unters. I, 3 S. 68 f.; die Antithesen des M. sind für die heidnische und manichäische Bestreitung des Christenthums bedeutungsvoll geworden); weil er die 12 Apostel als unzuverlässige Zeugen hinstellte, erschien er als der schlimmste und unverschämteste aller Häretiker; endlich weil er so Viele gewann und eine wirkliche Kirche begründete, erschien er als der reissende Wolf (Justin, Rhodon), seine Kirche als die Afterkirche (Tertull., adv. Marc. IV, 5). Die KVV. haben an M. hauptsächlich bekämpft, was sie an allen gnostischen Häretikern bekämpften; aber hier zeigte sich der Irrthum in der schlimmsten Gestalt. Sie haben bei der Bestreitung M. Vieles gelernt (s. Buch II) — das Verständniss der regula fidei und des N. T. ist in der Kirche geradezu antimarcionitisch ausgeprägt worden —; aber Eines konnten sie von ihm nicht lernen: wie man aus dem Christenthum ein philosophisches System macht. Ein solches hat er nicht gegeben, wohl aber eine festumrissene und auf historische Urkunden basirte Auffassung vom Christenthum als der Religion, welche von der Welt erlöst.

Quellen: alle ketzerbestreitenden Schriften aus der alten Kirche, besonders aber Justin, Apol. I, 26. 58; Iren. I, 27; Tertull., adv. Marc. I—V, de praescr. haer.; Hippol., Philos.; Adamantius, de recta in deum fide; Epiph., h. 42; Ephr. Syr.; Esnik. Ueber die Versuche, das marc. Evangelium und Apostolikon herzustellen, s. die Einleitungen in das N. T. Die „Antithesen" hat Hahn (Regimonti 1823) wiederherzustellen versucht. Eine deutsche Monographie über Marcion fehlt noch (s. die Gesammtdarstellungen des Gnosticismus). Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 316 f. 522 f.; vgl. meine Arbeiten: Zur Quellenkritik des Gnosticismus 1873; de Apellis gnosi monarchica 1874; Beiträge z. Gesch. der marcionitischen Kirchen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876 I); Marcion's Commentar zum Evangelium (Ztschr. für Kirchengesch. Bd. IV, 4). Recht gut ist das Werk von Meyboom, Marcion en de Marcionieten. Leiden 1888.

Sechstes Capitel. Anhang: Das Christenthum der Judenchristen.

1. Das ursprüngliche Christenthum ist seiner Erscheinung nach christliches Judenthum gewesen, die Schöpfung einer universalen Religion auf dem Boden der ATlichen; daher behielt dasselbe auch, soweit es nicht hellenisirt wurde — und das ist niemals völlig geschehen —, die jüdischen Züge seines Ursprungs bei. Der Gott Abraham's, Isaak's und Jacob's galt als der Vater Jesu Christi, und die Zukunftshoffnungen ruhten auf den jüdischen. Auf heidenchristlichem Boden zeigt sich das jüdische Erbe des Christenthums in dem Masse schwächer oder deutlicher, als die philosophische Betrachtung schon vorwaltet oder noch zurücktritt[1]. Das Hervortreten des jüdischen (ATlichen) Erbes im Christenthum, sofern es ein religiöses ist, von einem gewissen, ganz willkürlich gewählten und nach Belieben zu verschiebenden Punkte an mit dem Namen Judenchristenthum zu bezeichnen, muss daher nothwendig Verwirrung stiften und hat sie reichlich gestiftet; denn durch diese Bezeichnung wird der Anschein erregt, als sei das jüdische Element in der christlichen Religion etwas Accidentelles, während doch vielmehr alles Christenthum, sofern ihm nicht ein Fremdes untergeschoben ist, sich als die zum Abschluss gekommene und vergeistigte Religion Israels darstellt. Von Judenchristenthum ist man daher auch dort nicht berech-

[1] Die jüngst entdeckte Schrift Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ist in ihrer Haltung streng universalistisch und dem Judenthum als Nation feindlich, zeigt uns aber ein von philosophischen Elementen wesentlich noch unbeeinflusstes Christenthum. Der Eindruck dieser Thatsache hat einige Gelehrte bestimmt, die Schrift als ein Document des Judenchristenthums zu bezeichnen. Allein die Haltung der Διδαχή ist vielmehr die vulgäre des universalistischen Urchristenthums auf dem Boden der griechisch-römischen Welt. Bezeichnet man diese als judenchristlich, so legitimirt man durch den Sinn, den man nun den Worten „heidenchristlich“ und „christlich“ geben muss, stillschweigend einen undefinirten und undefinirbaren Complex griechischer Ideen für das Urchristenthum, und dies ist die vielleicht nicht beabsichtigte, aber doch gewünschte Folge der falschen Terminologie. Bezeichnet man nun gar Schriften wie den Jacobusbrief oder den Hirten des Hermas als judenchristlich, so macht man damit das ganze ursprüngliche Christenthum, welches die Schöpfung einer Universalreligion auf dem Boden des Judenthums ist, zu dem Specialfall einer undefinirbaren Religion. Dasselbe erscheint nun als einer der bestimmten Werthe einer völlig unbestimmten Grösse. — Eine andere Auffassung des Judenchristenthums vertritt gegen diese Darstellung Hilgenfeld (Judenthum u. Judenchristenthum 1886, vgl. auch Ztschr. f. wiss. Theol. 1886 H. 4).

tigt zu reden, wo die christliche Gemeinde — auch eine solche geborener Heiden — sich als das wahre Israel, als das Zwölfstämmevolk, als die Nachkommenschaft Abraham's selbst prädicirt; denn diese Uebertragung liegt in dem ursprünglichen Anspruch des Christenthums begründet und kann nur durch eine ihm fremde Betrachtung verboten werden. Ebensowenig darf man die mächtigen und realistischen Zukunftshoffnungen, welche im 2. und 3. Jahrhundert allmählich zurückgedrängt worden sind, judenchristlich nennen. Man mag sie als jüdisch bezeichnen oder als christlich; aber die erstgenannte Bezeichnung (judenchristlich) ist verwerflich; denn sie täuscht über das historische Recht jener Hoffnungen im Christenthum. Papias hat über die Eschatologie nicht judenchristlich gedacht, sondern christlich; umgekehrt waren die eschatologischen Speculationen eines Origenes nicht heidenchristlich, sondern wesentlich griechisch. Die Christen, welche in Jesus den von Gott erwählten und mit dem Geiste ausgerüsteten Menschen sahen, dachten über den Erlöser nicht judenchristlich, sondern christlich. Die Kleinasiaten, welche streng am 14. Nisan als dem Termine der Osterfeier festhielten, waren nicht judenchristlich bestimmt, sondern christlich resp. ATlich. Der Verfasser der Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, welcher den Anspruch der ATlichen Priester betreffs der Erstlinge auf die christlichen Propheten übertragen hat, erweist sich durch solche Uebertragung nicht als Judenchrist, sondern als Christ. Eine Grenze giebt es hier nicht; denn das Christenthum hat das ganze Judenthum als Religion mit Beschlag belegt, und es ist daher eine höchst willkürliche Betrachtung der Geschichte, welche die christliche Ausbeutung der ATlichen Religion von irgend einem Punkte an nicht mehr christlich, sondern nur „judenchristlich" sein lässt. Wo immer der Universalismus des Christenthums nicht zu Gunsten der jüdischen Nation verletzt ist, da haben wir jegliche Ausbeutung des A. T. als eine christliche anzuerkennen, die darum auch spontan im Christenthum unternommen werden konnte und unternommen worden ist.

2. Aber die jüdische Religion ist nationale Religion, und das Christenthum hat die Banden der Nationalität gesprengt — jedoch nicht für Alle, die Jesus als den Messias anerkannten. Hier ist der Punkt gegeben, an welchem die Einführung des Terminus „Judenchristenthum" [1] angezeigt ist. Derselbe ist ausschliesslich für solche Christen zu verwenden, welche im ganzen Umfange oder in irgend welchem Masse, sei es auch in einem Minimum, die nationalen und

[1] Resp. auch Ebionitimus; die Bezeichnungen sind als synonyme zu gebrauchen.

politischen Formen des Judenthums und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes ohne Umdeutung als für das Christenthum, mindestens für das Christenthum geborener Juden, wesentlich festhielten oder diese Formen zwar verwarfen, aber doch eine Prärogative des jüdischen Volkes auch im Christenthum annahmen[1]. Diesem Judenchristenthum steht nicht das Heidenchristenthum gegenüber, sondern die christliche Religion, sofern sie als universalistisch und antinational im strengsten Sinne gedacht wird (s. § 5), resp. die grosse Christenheit, sofern sie sich vom Judenthum als Nation befreit hat[2].

Es ist nicht auffallend, dass dieses Judenchristenthum allen den Bedingungen unterlegen ist, welche durch die innere und äussere Lage des Judenthums damals gegeben waren; d. h. es mussten sich verschiedene Richtungen in demselben ausprägen nach Massgabe der Richtungen (resp. der Zersetzung), die in dem Judenthum der damaligen Zeit Platz gegriffen hatten. Auch liegt es in der Natur der Sache, dass mit Ausnahme einer einzigen Richtung, des pharisäischen Judenchristenthums, alle übrigen ihre genauen Parallelen an den Bildungen gehabt haben, welche in der grossen d. h. antijüdischen Christenheit hervorgetreten sind; von diesen unterschieden sie sich eben nur durch ein social-politisches, d. h. ein nationales Element. Im übrigen waren sie denselben Einflüssen von aussen ausgesetzt, wie die Synagoge und wie die grosse Christenheit, bis die Isolirung, zu welcher sich das Judenthum als Nation nach schweren Schlägen selbst verdammte, auch für sie verhängnissvoll wurde. Somit gab es neben den pharisäischen Judenchristen asketische aller Art, an die sich solche anreihten, auf welche orientalische Cultusweisheit und griechische Philosophie einen massgebenden Einfluss gewonnen hatten (s. oben S. 205 ff.).

In Palästina und vielleicht auch in einigen benachbarten Pro-

[1] Je seltener in der kirchenhistorischen Litteratur der richtige Massstab für die Unterscheidung des Judenchristenthums aufgestellt worden ist, um so werthvoller sind die Schriften, in denen er sich findet; vor Allem ist auf Diestel, Geschichte des A. T. in der christl. Kirche S. 44 n. 7 zu verweisen.

[2] Ueber den Versuch Joël's, die gesammte Christenheit bis zum Ausgang des 1. Jahrhunderts als streng judenchristlich in Anspruch zu nehmen und die volle Freundschaft von Juden und Christen in dem angegebenen Zeitraum zu erweisen („Blicke in die Religionsgesch." 2. Abth. 1883) s. Theol. Lit.-Ztg. 1883 Col. 409 f. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass streng gesetzlich lebende Christen hin und her auch bei den Pharisäern in der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems in Ansehen gestanden haben; aber die Regel kann dies keinesfalls gewesen sein. Wie es später gehalten wurde, lehren Epiph., h. 29, 9 und der Talmud.

vinzen waren im ersten Jahrhundert diese Judenchristen in der Mehrzahl; aber auch im Westen fanden sie sich hin und her.

Die grosse Frage ist nun die, ob dieses Judenchristenthum als Ganzes oder in einzelnen seiner Richtungen ein Factor innerhalb der Entwickelung des Christenthums zum Katholicismus gewesen ist. Diese Frage ist zu verneinen, und zwar ebenso für die Dogmengeschichte wie für die politische Geschichte der Kirche. Vom Standpunkte der Universalgeschichte des Christenthums stellen sich jene judenchristlichen Gemeinschaften als rudimentäre Gebilde dar, die zwar als Gegenstand der Neugierde im Osten die grosse Christenheit ab und zu beschäftigt haben, die aber desshalb eine irgendwie bedeutende Einwirkung auf dieselbe nicht ausüben konnte, weil sie ein nationales Element umschlossen.

An dem epochemachenden Kampfe, der sich in dem Schosse der grossen Christenheit um die entscheidendste Frage erhob, ob und in welchem Masse die ATliche Religion Grundlage des Christenthums bleiben sollte, haben die Judenchristen keinen irgendwie erheblichen Antheil genommen, obgleich die Frage sie selbst nicht minder beschäftigt hat[1]. Dass in diesem Kampfe diejenige Richtung siegreich blieb, welche das A. T. in vollem Umfang als Offenbarungsbuch des christlichen Gottes anerkannte und den innigsten Zusammenhang des Christenthums mit der ATlichen Religion festhielt, ist so wenig Erfolg einer Einwirkung des Judenchristenthums, dass vielmehr die Existenz eines jüdischen Christenthums jenen Sieg nur erschwert hätte, wenn dasselbe nicht bereits schon als eine unbedeutende Erscheinung zurückgetreten wäre[2]. Wie völlig bedeutungslos es gewesen ist, zeigt nicht nur die Polemik der KVV., sondern vielleicht in noch höherem Grade das Schweigen derselben und der neue Inhalt, den der Vorwurf des „Judaisirens“ in der Christenheit seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts erhalten hat. In dem Masse, als

[1] Es gab Judenchristen, welche in Bezug auf die ATliche Religion die Position der grossen Kirche vertraten, und es gab solche, welche das A. T. wie die Gnostiker kritisirten. Ihr Streit mag ebenso ein häuslicher geblieben sein, wie in Ansehung des Judenchristenthums der Streit zwischen den Kirchenvätern und Gnostikern (Marcion) ein häuslicher war. Beziehungen zwischen gnostischen Judenchristen und Gnostikern ohne national-jüdische Färbung mögen in Syrien und Kleinasien stattgefunden haben; uns ist das völlig dunkel.

[2] Aus der blossen Existenz der Judenchristen konnte seitens der die ATliche Religion verwerfenden Christen gegen die grosse Christenheit argumentirt und ihr das Dilemma gestellt werden: entweder judenchristlich oder marcionitisch. Noch consequenter freilich war das Dilemma: jüdisch oder marcionitisch-christlich.

das A. T. gegenüber der Gnosis bewusster und befestigter Besitz in der Kirche wurde, und gleichzeitig — in Folge der Einbürgerung des Christenthums in der Welt — das Bedürfniss nach Ordnungen, festen Regeln, statutarischen Bestimmungen u. s. w. als ein unabweisbares auftrat, musste es nahe liegen, das A. T. als den heiligen Codex für solche Bestimmungen auszubeuten. Dies Unternehmen war kein Abfall von der antijüdischen, ursprünglichen Haltung, sobald man nur nichts Nationales dem Buche entnahm und dem Entnommenen irgend eine geistige Deutung gab; der „Abfall" lag vielmehr lediglich in den veränderten Bedürfnissen. Man beobachtet aber nun, wie diejenigen Richtungen in der Kirche, denen diese fortschreitende Gesetzgebung aus irgend welchem Grunde unbequem gewesen ist, den Vorwurf des „Judaisirens" erhoben haben[1], ferner aber, wie dieser Vorwurf auch umgekehrt gegen solche Christen geschleudert worden ist, welche sich der fortschreitenden Hellenisirung des Christenthums, z. B. in Bezug auf die Gotteslehre, die Eschatologie, die Christologie u. s. w. entgegenstemmten[2]. Indem dieser Vorwurf erhoben

[1] So haben sich Montanisten und Antimontanisten wechselseitig den Vorwurf des Judaisirens gemacht (s. die montanistischen Schriften Tertullian's); ebenso ist von freieren Richtungen die sich immer reicher ausbildende Cultus- und Verfassungsordnung als judaisirend bezeichnet worden, weil man sich für dieselbe — sachlich hatte sie mit der jüdischen in wenigen Punkten etwas gemein — auf das A. T. berief. Aber ist die Methode, das, was die Umstände zu fixiren heischten, unter den Schutz des A. T. zu stellen, nicht ungefähr so alt wie das Christenthum selbst? Gegen wen die verlorengegangene Schrift des Clemens Alex. „Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας" (Euseb., h. e. VI, 13, 3) gerichtet war, wissen wir nicht. Da wir aber Strom. VI, 15, 125 lesen, dass die h. Schriften nach dem ἐκκλησιαστικὸς κανών auszulegen seien, und dann folgende Definition dieses Kanon geben wird: κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ, so dürfen wir vermuthen, dass die „Judaisirenden" solche Christen waren, welche die allegorische Auslegung des A. T. im Princip oder theilweise beanstandeten. Man hat dann entweder an marcionitische Christen oder an die „Chiliasten" d. h. die alten Christen zu denken, die noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts in Aegypten zahlreich waren (s. Dionys. Alex. bei Euseb., h. e. VII, 24). In ersterem Falle wäre der Titel der Schrift acuminös. Vielleicht bezieht sich die Schrift aber doch auf die Quartadecimaner, obgleich ihnen gegenüber der Ausdruck „κανὼν ἐκκλησιαστικός" noch zu schwerwiegend erscheint (doch s. Origenes, Comm. ser. in Mtth. n. 76 ed. Delarue III. p. 895). Möglich ist, dass Clemens Judenchristen vor sich gehabt hat. S. Zahn, Forschungen Bd. III S. 37 f.

[2] Fälle dieser Art sind bis in's 5. Jahrhundert hinein und weiter so zahlreich, dass sie nicht angeführt zu werden brauchen. Erinnert sei nur daran, dass die nestorianische Christologie von ihren ältesten und von ihren jüngsten Bestreitern als „ebionitisch" bezeichnet worden ist.

wird, zeigt sich aber nirgendwo ein historischer Zusammenhang zwischen den also als judaisirende Christen Bezeichneten und den Ebioniten. Dass man sie kurzer Hand zusammengestellt hat, ist lediglich dafür ein Beweis, dass man den „Ebionitismus" gar nicht mehr kannte. Jenes „Judaisiren" auf dem Boden des Katholicismus, welches sich einerseits in der Aufstellung eines katholischen Ceremonialgesetzes (Cultus, Verfassung u. s. w.), andererseits in dem zähen Festhalten an minder hellenisirten Glaubensformeln und -hoffnungen darstellt, hat mit dem Judenchristenthum, welches das Christenthum in der jüdischen Nation irgendwie festbannen wollte, nichts gemein[1]. Ueberhistorische Speculationen mögen feststellen, dass der Katholicismus immer judenchristlicher geworden ist: die geschichtliche Betrachtung aber, die allein mit concreten Grössen rechnet, vermag im Katholicismus neben dem Christenthum kein Element zu entdecken, welches sie als judenchristlich zu bezeichnen hätte; sie beobachtet nur eine fortschreitende Hellenisirung und in Folge hiervon eine fortschreitende geistliche Gesetzgebung, die das A. T. ausbeutet — Jahrhunderte lang nach derselben Methode, nach der es in der grossen Christenheit von Anfang an ausgebeutet worden ist[2].

[1] Oder sind die abendländischen Christen, welche noch im 4. Jahrhundert an sehr realistischen chiliastischen Hoffnungen festhalten, ja ihr Christenthum in dieselben legen, ebionitisch?

[2] Die Hellenisirung des Christenthums und die stärkere Ausbeutung des A. T. sind Hand in Hand gegangen; denn nach den Principien des Katholicismus musste jedes neue Stück des Kirchenwesens sich als aus der Offenbarung stammend legitimiren können. Die Beglaubigung war aber in der Regel nur dem A. T. zu entnehmen, da hier die Religion in der festen Ausprägung einer weltlichen Gemeinschaft erscheint. Die Bedürfnisse der weltlichen Gemeinschaft nach äusseren Ordnungen wurden aber allmählich in der Kirche so stark, dass man grobe, ceremonialgesetzliche Bestimmungen brauchte. Hier ist es nun nicht zu verkennen, dass von einem gewissen Zeitpunkt ab, erst vermittelst der Fiction apostolischer Constitutionen (s. meine Ausgabe der Διδαχή, Prolegg. S. 239 ff.), dann auch ohne diese Fiction — indess in der Regel nicht ohne Vorbehalt — ceremonialgesetzliche Bestimmungen aus dem A. T. einfach übernommen worden sind. Allein diese Uebertragung (s. Buch II) fällt in eine Zeit, wo von einem Einflusse des Judenchristenthums schlechterdings nicht die Rede sein kann; sie bewährt sich zudem dadurch noch immer als katholisch, dass sie den überlieferten Antijudaismus nicht im mindesten erweicht hat. Im Gegentheil: im constantinischen Zeitalter wächst derselbe vollends aus. Nicht zu übersehen ist endlich, dass zu allen Zeiten im Alterthum gewisse Landeskirchen jüdischen Einwirkungen ausgesetzt gewesen sind, namentlich im Osten und in Arabien (s. Serapion bei Euseb., h. e. VI, 12, 1, Martyr. Pion., Epiph., de mens. et pond. 15. 18, meine Texte und Unters. I, 3 S. 73 f. und Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, 3 Heft S. 197 ff.; wirkliche Disputationen mit Juden scheinen nicht

Der grossartige Versuch Baur's, den Katholicismus als ein Product des Widerstreits und der Neutralisirung des Judenchristenthums und Heidenchristenthums (nach Baur = Paulinismus) verständlich zu machen, rechnet mit zwei Factoren, von denen der eine gar keine und der andere nur eine indirecte Bedeutung für die Bildung der katholischen Kirche gehabt hat. Die Bedeutung des Paulus für diese erschöpft sich in der Herausführung der christlichen Religion zum Universalismus — ein Grösserer hat selbst sie vorbereitet, und Paulus hat sie nicht als Einziger verwirklicht —; auf diese Höhe gestellt, hat sich der Katholicismus allerdings aus Kämpfen und Compromissen entwickelt; aber nicht aus dem Kampfe mit dem Ebionitismus — er war abgethan —, sondern aus dem Kampf des Christenthums um seine Eigenart als der universalen Religion auf dem Boden des Alten Testaments gegenüber den verbündeten Mächten der Welt, in der es stand. Hier wurden siegreiche Schlachten geschlagen; hier wurden aber auch die Compromisse geschlossen, welche das Wesen des Katholicismus als Kirche und als Lehre charakterisiren [1].

sehr häufig gewesen zu sein; s. Tert. adv. Jud. und Origenes c. Cels. I, 45. 49. 55; II, 31. Jüdische Einwände berücksichtigt auch Clemens), dass ihnen daher die Verjudung resp. der Abfall in das Judenthum gedroht hat, und dass heute noch einige orientalische Kirchen die einst erlittene jüdische Beeinflussung bekunden. Dies Judenchristenthum — wenn man es so nennen will —, welches sich in einigen Gegenden des Orients aus einer unmittelbaren Einwirkung des Judenthums auf den Katholicismus entwickelt hat, darf aber nicht mit dem Judenchristenthum verwechselt werden, welches die ursprünglichste Form ist, in der sich das Christenthum realisirt hat. Dieses hat das Christenthum, welches sich aus der jüdischen Nation losgerungen, nicht mehr beeinflussen können (über unkräftige Versuche s. unten), so wenig das von dem jungen Triebe abgestossene Deckblatt für diesen selbst noch irgend eine Bedeutung zu gewinnen vermag.

[1] Was man den immer mehr „gesetzlich" werdenden Zug des Heidenchristenthums und der katholischen Kirche nennt, das ist in ihrem Ursprunge angelegt, sofern ihre Theorie in der des vergeistigten und hellenisch beeinflussten Judenthums wurzelt. Da die paulinische Auffassung des Gesetzes niemals durchgeschlagen hat und eine Kritik an der ATlichen Religion, die eben Gesetz ist, in der grossen Christenheit nicht verstanden und nicht gewagt worden ist — man kritisirte nicht die Form, sondern man vergeistigte den Inhalt —, so ist das Schema, dass das Christenthum Verheissung und geistliches Gesetz sei, als das uralte anzusehen. Zwischen dem geistlichen Gesetz und dem nationalen Gesetz stehen nun allerdings Ceremonialgesetze, die, ohne geistlich gedeutet zu werden, doch von der nationalen Abzweckung befreit werden konnten. Es ist nicht zu leugnen, dass die heidenchristlichen Gemeinden und die werdende katholische Kirche in der Reception solcher Gesetze aus dem A. T. sehr vorsichtig und zurückhaltend gewesen ist, und dass die spätere Kirche diese Zurückhaltung nicht mehr beobachtet hat. Aber es handelt sich doch nur um

Eine Geschichte des Judenchristenthums und seiner Lehren gehört demgemäss strenggenommen nicht in die Disciplin der Dogmengeschichte, zumal da der ursprüngliche und principielle Unterschied zwischen dem Judenchristenthum und der grossen Kirche nicht in Lehren, sondern in der Politie lag. Da aber die Urtheile der grosskirchlichen Lehrer über das Judenchristenthum für den Standpunkt, den sie selbst einnehmen, lehrreich sind, da bis gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts die Judenchristen immer noch zahlreich gewesen sind und in Palästina unzweifelhaft die grosse Mehrzahl der dortigen Christen gebildet haben [1], da endlich — erfolglose — Versuche seitens des Judenchristenthums, sich der Heidenchristen zu bemächtigen, bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts hin nicht ganz gefehlt haben, so mag hier eine kurze Skizze am Platze sein [2].

graduelle Unterschiede; denn Beispiele für jene Reception fehlen aus der ältesten Christenheit nicht. Dieselbe hatte keine Veranlassung, sich mit der Ausbeutung des A. T. zu beeilen, solange sie eine äussere und innere Politik noch nicht oder doch nur erst in den Anfängen besass. Das entscheidende Moment liegt hier wiederum in dem Enthusiasmus und nicht in wechselnden Theorien. Die Grundlagen für diese sind von Anfang an gegeben; aber anders baut auf denselben eine Gemeinschaft geistlich erregter Individuen und anders eine Genossenschaft, die sich als solche auf Erden behaupten und einrichten will. (Die Geschichte des Sonntags ist hier besonders lehrreich, s. Zahn, Gesch. des Sonntags 1878, sowie die Geschichte der Fastendisciplin, s. Linsenmayr, Entwickelung der kirchl. Fastendisciplin 1877, und der Abgabe des Zehnten. Im Allgemeinen vgl. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. S. 312 ff., 331 ff.). Zu beachten ist I Cor. 9, 9 f.

[1] Just., Apol. I, 53. Dial. 47; Euseb., h. e. IV, 5; Sulpic. Sev., Hist. sacr. II, 31; Cyrill. Catech. XIV, 15.

[2] Judenchristliche Schriften sind uns nicht überliefert, auch nicht aus der ältesten Zeit; denn die Johannesapokalypse, welche die Judenschaft als συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ bezeichnet, ist kein judenchristliches Buch (besonders 3, 9 zeigt, dass der Verf. nur einen Bund Gottes kennt, nämlich den mit den Christen). Unseren synoptischen Evangelien liegen judenchristliche Quellen zu Grunde; aber keines derselben ist in seiner jetzigen Gestalt eine judenchristliche Schrift. Die Apostelgeschichte ist so wenig judenchristlich, ihr Verfasser mit dem Judenchristenthum so unbekannt, mindestens ihm gegenüber so sicher, dass ihm das vergeistigte jüdische Gesetz oder das Judenthum als Religion, welches er so nahe wie möglich an das Christenthum heranrückt, eine von dem jüdischen Volke bereits völlig losgelöste Grösse ist (s. Overbeck's Commentar z. Apostelgesch. u. desselben Abhandlung i. d. Ztschr. f. wissensch. Theol. 1872 S. 305 ff. Gemessen an der paulinischen Theologie kann man von dem Heidenchristenthum, welches der Verf. der Ap.-Gesch. vertritt, mit Overbeck wohl sagen, dass dasselbe das Judaistische bereits in seiner Mitte habe und einen Abfall vom Paulinismus bedeute, aber diese Ausdrücke sind desshalb nicht correct, weil sie mindestens den Anschein erregen, als sei der Paulinismus das ursprüngliche Heidenchristenthum gewesen. Da dies aber weder nachweisbar noch glaublich

Justin constatirt das Vorhandensein von Judenchristen und unterscheidet zwischen solchen, welche das Gesetz auch den Christen aus

ist, so muss die religiöse Haltung des Verfassers der Ap.-Gesch. in der Christenheit uralt sein. Das „Judaistische" ist nicht erst durch die Gegner des Paulus in das Heidenchristenthum gekommen — diese wirkten ja im nationalen Sinne —, auch führt keine Beobachtung zu der Hypothese, dass die vulgäre heidenchristliche Betrachtung des A. T. und des Gesetzes als die Resultante aus den Bemühungen des Paulus und seiner Gegner aufzufassen sei — denn die resultirende Wirkung wäre hier entweder Null oder eine Verstärkung der judenchristlichen These gewesen —, vielmehr ist das „Jüdische", d. h. die totale Reception der jüdischen Religion sub specie aeternitatis et Christi nicht weniger als das ursprüngliche Christenthum der Heidenchristen, als Theorie betrachtet, selbst. Diesem Christenthum hat Paulus wider seine eigene Absicht die von ihm gewonnenen Christen zuführen müssen; denn nur für dieses Christenthum war in dem Weltreich „die Zeit erfüllt". Welche drückenden Schwierigkeiten unter solchen Umständen sich für die Geschichtsbetrachtung der Heidenchristen in Ansehung der Wirksamkeit und der Theologie des Paulus ergeben, davon legt die Ap.-Gesch. ein beredtes Zeugniss ab). Auch der Hebräerbrief ist keine judenchristliche Schrift; aber allerdings hat es mit diesem Documente eine besondere Bewandtniss. Einerseits nämlich sind der Verfasser und die Leser gesetzesfrei; es wird der ATlichen Religion eine geistige Deutung gegeben, in welcher sie im Werke Christi erfüllt und verklärt erscheint und von irgend einer Prärogative des Volkes Israel ist nicht die Rede; aber andererseits lässt der Verf., weil die geistige Deutung wie bei Paulus eine teleologische ist, dem wörtlich verstandenen Cultus seine zeitweilige Bedeutung, conservirt also durch seine Kritik die historische ATliche Religion für die Vergangenheit, indem er sie durch die Erfüllung Christi für die Gegenwart abgethan sein lässt. Die Teleologie des Verfassers bewegt sich aber lediglich in dem Schema von Schatten und Wirklichkeit, welches dem Paulus auch zu Gebote steht, welches aber bei ihm hinter der antithetischen Auffassung (Gesetz und Gnade) verschwindet. Dieses Schema, welches auf eine im christlichen Judenthum entstandene Betrachtung zurückzuführen ist, da es zwischen Altem und Neuem wirklich unterscheidet, steht in der Mitte zwischen der Auffassung der ATlichen Religion, wie sie Paulus und wie sie die vulgären Heidenchristen (Barnabas) geübt haben. Unzweifelhaft kennt der Verf. des Hebräerbriefes einen doppelten Bund Gottes zum Heile; aber die beiden stellen sich als Stufen dar, so dass der zweite vollständig im ersten angelegt ist. Diese Betrachtung hatte mehr Aussicht, von Heidenchristen verstanden resp. mit einer scheinbar leichten Aenderung als die ihrige erkannt zu werden, als die paulinische. Aber zunächst ist auch sie zu Boden gefallen, und erst in Folge der Kämpfe mit den Marcioniten sind einige Kirchenväter zu Ansichten vorgedrungen, die denen des Verf.'s des Hebräerbriefes verwandt erscheinen. Jedenfalls haben wir in dem Hebräerbrief — mag sein Verf. nun ein geborener Jude oder Heide sein: in ersterem Falle würde er den Apostel Paulus durch Freiheit von den nationalen Ansprüchen weit überragen — kein Document einer das jüdische Volksthum im Christenthum noch schätzenden Auffassung zu erkennen, ja nicht einmal ein Document dafür, dass eine solche Auffassung zur Zeit noch gefährlich gewesen ist. Somit besitzen wir im N. T. überhaupt kein judenchristliches Denkmal, es sei denn in

den Heiden aufzwingen und keine Lebensgemeinschaft mit den gesetzesfreien Heidenchristen eingehen wollen, und solchen, welche das Gesetz nur für geborene Juden für verbindlich erachten und die Gemeinschaft mit gesetzesfrei lebenden Heidenchristen nicht scheuen. Die letzteren — es bleibt dunkel, wie dieselben das Gesetz halten und doch mit Nichtjuden in Lebensverkehr treten konnten — erkennt er als des christlichen Heils theilhaftig und desshalb als christliche Brüder an, erklärt aber, dass es Christen giebt, die diese Weitherzigkeit nicht theilen. Endlich erwähnt er auch Christen aus den Heiden, welche sich von den Judenchristen für die Beobachtung des mosaischen Gesetzes haben gewinnen lassen, und bekennt, dass er über die Seligkeit solcher nicht ganz sicher sei. Das ist Alles, was wir von Justin erfahren[1]; aber es ist lehrreich genug. Man erkennt nämlich erstlich, dass es sich um eine brennende Frage überhaupt nicht mehr handelt: „Justin vertritt hier nur die Interessen eines in seinem Bestande schon gesicherten Heidenchristenthums" —, das will um so mehr sagen, als Justin im Dialog nicht eine einzelne christliche Gemeinde oder die Gemeinden einer Provinz im Auge hat,

den paulinischen Briefen. Was aber die ausserhalb des Kanons stehende christliche Urlitteratur betrifft, so werden die Fragmente aus der grossen Schrift des Hegesipp von einigen Forschern für das Judenchristenthum noch eben reclamirt; wie grundlos diese Annahme ist, hat Weizsäcker (Art. Hegesipp in Herzog's RE. 2. Aufl.) gezeigt. Dass Hegesipp die vulgäre heidenchristliche Stellung eingenommen hat, ist nach unzweideutigen Selbstzeugnissen sicher. Müsste man ihm, was höchst unwahrscheinlich ist, eine Ablehnung des Paulus zuschreiben, so wäre auf Euseb., h. e. IV, 29, 5 (Σευηριανοὶ βλασφημοῦντες Παῦλον τὸν ἀπόστολον ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολὰς μηδὲ τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι -- wohl aber die Evangelien; diese Severianer haben also wie Marcion das Lucas-Ev. anerkannt, die Ap.-Gesch. aber verworfen) und Orig. c. Cels. V, 65 (εἰσὶ γάρ τινες αἱρέσεις τὰς Παύλου ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου μή προσιέμεναι, ὥσπερ Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι καὶ οἱ καλούμενοι Ἐγκρατηταί) zu verweisen. Somit stehen uns zur Kenntniss des Judenchristenthums in der nachpaulinischen Zeit nur die Berichte der KVV. und einige Fragmente (s. die Sammlung der Fragmente des ebionitischen Evangeliums bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV edit. 2) zur Verfügung. Verhältnissmässig am besten, aber immer noch sehr unsicher, kennen wir gewisse Formen des synkretistischen Judenchristenthums (nach den Philosoph. des Hippolyt und den Mittheilungen des Epiphanius, der allerdings nirgendwo confuser ist als bei der Schilderung der Judenchristen, weil er hier nicht Vorlagen abschreiben konnte, sondern verworrene Ueberlieferungen mit eigenen Beobachtungen zusammenschweissen musste). Ueber die umfangreichen Urkunden, die noch immer als die Denkmäler eines uralten Judenchristenthums behandelt werden, die Pseudoclementinen, s. unten. Auf Stücke, deren judenchristlicher Ursprung controvers ist, sofern sie auch einfach jüdisch sein können, gehe ich nicht ein.

[1] Dial. 47.

sondern als Einer spricht, der die Gesammtlage der Christenheit übersieht. Schon die Thatsache, dass Justin der ganzen Frage in einem Werke von 142 Capiteln nur ein einziges gewidmet hat, und die Art, wie er Grossmuth übt, zeigt, dass es sich hier um Erscheinungen handelt, die für die grosse Christenheit wesentlich nichts mehr bedeuteten. Sodann ist bemerkenswerth, dass Justin zwei Richtungen innerhalb des Judenchristenthums unterscheidet. Wir kennen sie aus dem apostolischen Zeitalter (s. oben § 5); sie haben sich also bis auf seine Zeit erhalten. Endlich ist nicht zu übersehen, dass er lediglich die ἔννομος πολιτεία als Charakteristicum dieser Judenchristen aufführt; von einem Unterschied derselben in „Lehren" redet er nur beiläufig; ja er setzt augenscheinlich voraus, dass sich die διδάγματα Χριστοῦ bei ihnen wesentlich ebenso finden, wie bei den Heidenchristen; denn er hält die milderen unter ihnen für Freunde und Brüder [1].

Die Thatsache, dass die Judenchristen bei Christen aus den Heiden für die ἔννομος πολιτεία auch damals noch hie und da Propaganda gemacht haben, ist von Justin und auch von anderen ungefähr gleichzeitigen Schriftstellern bezeugt worden [2]; aber eine Bedeutung

[1] Doch ist zu bemerken, dass die Christen, welche nach Dial. 48 die Präexistenz Christi in Abrede stellen und ihn für einen Menschen halten, als Judenchristen bezeichnet sind; es ist nämlich an der betreffenden Stelle, wie meine neue Vergleichung des Pariser Codex ergeben hat, ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους zu lesen. Doch hat Justin diesen Punkt nicht zu einem entscheidenden Controverspunkt gemacht.

[2] Nicht unbeträchtlich älter als Justin ist der sog. Barnabas. In seinem Briefe (4, 6) hat er wohl von Judenchristen gewonnene Heidenchristen im Auge, wenn er vor solchen warnt, die da sprechen, ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων (scil. der Juden) καὶ ἡμῶν (ἐστιν). Wie gross aber die wirkliche Gefahr war, lässt sich aus dem Briefe nicht entnehmen. Ignatius bekämpft in zwei Briefen (ad Magn. 8—10; ad Philad. 6. 9) judenchristliche Umtriebe, charakterisirt dieselben lediglich nach der Seite, dass durch dieselben die jüdische Gesetzesbeobachtung wieder eingeführt werden soll und hält sowohl einen paulinischen Gedanken (Magn. 8, 1: εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι) als die vulgär heidenchristliche Annahme entgegen, dass die Propheten selbst bereits κατὰ Χριστόν gelebt hätten. Von den Gnostikern, die Ignatius sonst bekämpft, sind diese Judaisten streng zu unterscheiden (gegen Zahn, Ignatius v. Ant. S. 356 f.). Sehr bedeutend können die Gefahren dieses Judenchristenthums nicht gewesen sein, selbst wenn man Magn. 11, 1 für eine Phrase nimmt. In Philadelphia gab es eine rührige Judenschaft (Apol. Joh. 3, 9), und so mögen dort auch judenchristliche Umtriebe sich länger erhalten haben. — Auf den ersten Blick scheint es vielversprechend, dass in dem alten Dialog des Aristo von Pella dem alexandrinischen Juden Papiskus ein Christ aus den Hebräern, Jason, entgegengesetzt ist. Aber, wie die Geschichte des Büchleins beweist, muss dieser Jason im Wesentlichen die gemeinchristliche, durchaus

dieser Propaganda ist nicht ersichtlich. Auch Celsus (V, 61) kennt Christen, die wie Juden nach dem mosaischen Gesetz leben wollen; aber er nennt sie nur einmal und nimmt sonst in seiner Schilderung und Bekämpfung des Christenthums keine Notiz von ihnen. Man darf vielleicht vermuthen, dass er nur von Hören-Sagen von ihnen gewusst hat; denn er zählt sie einfach neben den zahlreichen gnostischen Secten auf. Hätte der scharfsinnige Beobachter sie wirklich gekannt, so wäre er schwerlich an ihnen vorbeigegangen, auch wenn sie numerisch in geringer Zahl ihm entgegengetreten wären[1]. Zu den häretischen Schulen hat auch Irenäus die Ebioniten gestellt[2]; man kann aus seinem Werke ersehen, dass dieselben damals im Abendland so gut wie verschollen gewesen sein müssen[3]. Im Morgenland

nicht die ebionitische, Auffassung vom A. T., dem Verhältniss des Evangeliums zu demselben u. s. w. vertreten haben; s. meine Texte u. Unters. I, 1. 2 S. 115 ff. I, 3 S. 115—130.

[1] Aus c. Cels. II, 1—3 folgt, dass Celsus Judenchristen schwerlich gekannt hat.

[2] Iren. I, 26, 2; s. III, 11, 7; III, 15, 1; III, 21, 1; IV, 33, 4; V, 1, 3. Bei Irenäus finden wir zuerst den Namen „Ebionaei“ = die Armen. Man nimmt wohl mit Recht an, dass dieser Name schon im apostolischen Zeitalter für die Christen in Jerusalem aufgekommen ist, resp. dass sie ihn sich selbst beigelegt haben („Arm“ im Sinne der Propheten und Christi = zur Aufnahme in das messianische Reich geschickt). Ob man auf Epiph., h. 30, 17 etwas geben darf, ist sehr fraglich.

[3] Wenn Irenäus als Unterscheidungspunkte zwischen der Kirche und den Ebioniten neben der Gesetzesbeobachtung und der Verwerfung des Apostels Paulus die Leugnung der Gottheit Christi und seiner Geburt aus der Jungfrau sowie die Verwerfung des NTlichen Kanon (bis auf das Evangelium nach Mtth.) anführt, so beweist das nur, dass die kirchliche Lehrbildung fortgeschritten ist. Je weniger man von den Ebioniten aus eigener Anschauung noch wusste, um so zuversichtlicher machte man sie zu Häretikern, welche die Gottheit Christi leugnen und den Kanon verwerfen. Die Leugnung der Gottheit Christi und der Jungfrauengeburt gilt seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts als die ebionitische Häresie par excellence, und die Ebioniten selbst erschienen den Abendländern, die ihre Kunde lediglich aus dem Orient bezogen, als eine Schule, wie die gnostischen Schulen, gestiftet von einem Bösewicht Namens Ebion zu dem Zweck, die Person Jesu in die gemeine Menschheit herabzuziehen. Beiläufig erwähnt man wohl auch, dass dieser Ebion die Beschneidung und den Sabbath empfohlen hätte; aber das ist nicht mehr die Hauptsache (s. Tertull. de carne 14. 18. 24; de virg. vel. 6; de praescr. 10. 33; Hippol., Syntagma [Pseudotertull. 11; Philastr. 37; Epiph., h. 30]; Hippol., Philos. VII, 34. Die letztere Stelle enthält Lehrreiches: Jesus sei durch seine vollkommene Erfüllung des Gesetzes zum Christus geworden). Diese Haltung der Abendländer beweist, dass sie judenchristliche Gemeinden gar nicht mehr gekannt haben; um so befremdlicher ist es, dass Hilgenfeld (Ketzergesch. S. 422 ff.) alles Ernstes den Versuch gemacht hat, dem Ebion der abendländischen KVV. zum Leben zu verhelfen.

waren sie es noch nicht. Origenes weiss von ihnen; er weiss auch von solchen, die die Geburt aus der Jungfrau anerkennen; er ist verständig und geschichtskundig genug, um zu urtheilen, dass diese Ebioniten keine Schule, sondern als christgläubige Juden die Nachkommen der ältesten Christen sind, ja er scheint anzunehmen, dass sämmtliche bekehrten Juden von jeher das väterliche Gesetz beobachtet haben. Aber er ist weit entfernt, sie günstig zu beurtheilen. Sie sind ihm nur um weniges besser als die Juden (Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ὀλίγῳ διαφέροντες αὐτῶν Ἐβιωναῖοι); die Anerkennung Jesu als Messias heben sie durch die Verwerfung des Paulus auf; sie scheinen nur Christi Namen auf sich genommen zu haben, und ihre buchstäbliche Schrifterklärung ist dürftig und voll Irrthum. Es ist möglich, dass es in Alexandrien solche Judenchristen gegeben hat; aber es ist nicht sicher. Von einer inneren Entwickelung in diesem Judenchristenthum weiss Origenes nichts[1]. Auch in Palästina scheint sich Origenes selbst persönlich mit diesen Judenchristen nicht befasst zu haben, ebensowenig wie Eusebius[2]; sie führten eben ein Sonderleben

[1] S. Orig. c. Cels. II, 1; V, 61. 65; de princip. IV, 22; hom. in Genes. III, 5 (Opp. II p. 68); hom. in Jerem. XVII, 12 (III p. 254); in Mtth. T. XVI, 12 (III p. 494), T. XVII, 12 (III p. 733); cf. Opp. III p. 895; hom. in Lc. XVII (III p. 952). Dass ein Theil der Ebioniten die Jungfrauengeburt anerkennt, ist nach Origenes häufig constatirt worden; theils wird ihnen das zur Gerechtigkeit gerechnet, theils nicht, weil sie doch die Präexistenz Christi nicht wahr haben wollten. Der Name „Ebioniten" wird als ein ihnen von der Kirche gegebener Beiname („dürftig" in der Erkenntniss der Schrift, resp. der Christologie) gedeutet.

[2] Eusebius weiss nicht mehr als Origenes (h. e. III, 27); man müsste denn die Mittheilung, dass die Ebioniten neben dem Sabbath doch auch den Sonntag feiern, ihm besonders anrechnen. Was er über den Bibelübersetzer Symmachus, einen Ebioniten (h. e. VI, 17), berichtet, stammt von Origenes. Der Bericht ist desshalb interessant, weil nach ihm Symmachus in Schriften gegen das katholische Christenthum, speciell gegen das katholische Matthäus-Evangelium, aufgetreten ist (um d. J. 200). Es ist der einzige Fall dieser Art, den wir für das vulgäre (nicht gnostische) Judenchristenthum constatiren können. Dass aber irgend Jemand es für nöthig gehalten hat, dem Symmachus zu erwidern, hören wir nicht (s. über denselben auch Euseb., Demonstr. VII, 1; Hieron. vv. ll.; Epiph. vv. ll.). Dem Eusebius verdanken wir auch (h. e. III, 5, 3) die Nachricht, dass sich die jerusalemischen Christen vor der Zerstörung Jerusalems nach Pella in Peräa geflüchtet hätten. In der Folgezeit müssen die wichtigsten Ansiedelungen der Ebioniten im Ostjordanland und im Innern Syriens gewesen sein (s. Jul. Afric. bei Euseb., h. e. I, 7, 14; Euseb., de loc. hebr. bei Lagarde, Onomast. p. 301; Epiph., h. 29, 7. h. 30, 2). So erklärt es sich, dass die Bischöfe in Jerusalem und den palästinensischen Küstenstädten von denselben wenig zu sehen bekamen. In Beröa gab es eine judenchristliche Gemeinde (Hieron., de vir. inl. 3), zu der Hieronymus in Beziehung getreten ist.

für sich, ohne aggressiv zu sein. Der Letzte, von welchem wir eine deutliche und sichere Kunde über dieselben erhalten, ist Hieronymus[1]. Er verbürgt uns, dass sie sich wesentlich noch in derselben Verfassung befanden wie im 2. Jahrhundert; nur die Anerkennung der Jungfrauengeburt und die freundlichere Stellung zu der Kirche scheint unter ihnen Fortschritte gemacht zu haben[2]. Hieronymus nennt sie bald Ebioniten, bald Nazaräer und beweist damit, dass diese Namen synonym gebraucht worden sind. Es liegt nicht der geringste Grund vor, zwischen zwei bestimmt abgegrenzten Gruppen von Judenchristen zu unterscheiden oder gar die Unterscheidung des Origenes und der KVV. auf die Judenchristen selbst zu übertragen, so dass man diejenigen, welche die Jungfrauengeburt anerkannten, oder diejenigen, welche die Heidenchristen nicht zur Gesetzesbeobachtung zwingen wollten, als Nazaräer, die anderen aber als Ebioniten bezeichnet. Vielmehr giebt es nur eine mannigfach schattirte Gruppe von Judenchristen, die sich selbst sowohl Nazaräer als Ebioniten von Anfang an genannt hat. Auf einen Theil derselben ist, ebenfalls von Anfang an, die Existenz der grossen gesetzesfreien Heidenkirche nicht ohne Eindruck geblieben. Sie haben die Wirksamkeit des Paulus anerkannt und sind schwachen Einflüssen seitens der grossen Kirche ausgesetzt gewesen. Aber die Kluft, welche sie von dieser trennte, wurde dadurch nicht schmäler; dieselbe war in der social-politischen Absonderung dieser Judenchristen gegeben, mochten sie sich in Gedanken nun feindlich oder freundlich zu der grossen Kirche stellen. Diese ist über sie als über ein in ihrem Sinne durch und durch widerspruchsvolles Gebilde mit ehernem Fusse hinweggeschritten, und weder das Evangelium dieser Judenchristen noch sonst irgend Etwas hat

[1] Richtig giebt H. an (ep. ad August. 112. c. 13 Opp. I p. 746): „(Ebionitae) credentes in Christo propter hoc solum a patribus anathematizati sunt, quod legis caeremonias Christi evangelio miscuerunt et sic nova confessi sunt, ut vetera non omitterent."

[2] Ep. ad August. 89: „Quid dicam de Hebionitis, qui Christianos se simulant? usque hodie per totas orientis synagogas inter Judaeos (!) haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium dei natum de virgine Maria et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus; sed dum volunt et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani." Die Annäherung der Judenchristen an die katholische Auffassung zeigt sich auch in ihrer Auslegung von Jes. 9, 1 f. (s. Hieron. z. d. St.). Aber man darf nicht vergessen, dass es solche Judenchristen von Alters her gegeben hat. Merkwürdig ist, dass sich der Name Nazaräer für die Judenchristen Ap.-Gesch. 24, 5, im Dialog des Jason und Papiskus, und dann erst wieder bei Hieronymus findet.

die Kirche stutzig gemacht[1]. Da aber auch die Synagoge sie kräftig verdammte, so war ihre Stellung bis zu ihrem Aussterben eine höchst traurige. Die Schmach Christi haben diese Judenchristen mehr getragen als irgend eine andere christliche Partei.

Zu der Zeit, als das Evangelium in dem Judenthum verkündet wurde, war dieses nicht nur Gesetz, sondern auch Theologie und zwar synkretistische Theologie; dagegen war der Tempeldienst und das Opferwesen in einzelnen einflussreichen Kreisen in's Schwanken gerathen[2]. Es ist oben darauf hingewiesen worden (§§ 3, 4, 7), wie gross die Verschiedenheit jüdischer Bildungen gewesen ist, und dass es sowohl in der Diaspora als in Palästina selbst ein Judenthum gegeben hat, welches einerseits asketischen Impulsen folgte, andererseits zu einer Kritik an der religiösen Ueberlieferung fortschritt, ohne die nationalen Ansprüche preiszugeben. Man darf sogar behaupten, dass in der Theologie die Grenzen zwischen dem orthodoxen Judenthum der Pharisäer und einem synkretistischen Judenthum fliessend gewesen sind. So fest geschlossen nämlich in jenen Kreisen die Religion als Gesetz erscheint, so zugänglich ist sie als Theologie für die Aufnahme sehr verschiedenartiger Speculationen gewesen, in welchen namentlich die Engelmächte eine grosse Rolle spielten[3]. Damit kam ein Moment der Differenzirung

[1] Das Evangelium hat die Gelehrten der katholischen Kirche von Clemens Alex. ab allerdings in hohem Masse interessirt; aber dem schweren Problem, das es stellte, haben fast alle auszuweichen verstanden. (Beiläufig sei bemerkt, dass das Hebräerevangelium, nach den uns erhaltenen Resten zu urtheilen, weder die Vorlage noch die Uebersetzung unseres Matthäus gewesen sein kann, sondern ein diesem gegenüber selbständiges, wenn auch (in den Quellen) verwandtes, vielleicht eine ältere Stufe der Tradition repräsentirendes Werk. Hieronymus hat auch sehr wohl erkannt, dass das Hebräerevangelium nicht das authenticum des kanonischen Matthäus sei, er hat sich aber gehütet, das alte Vorurtheil zu berichtigen). Ebionitische Auffassungen, wie die von der weiblichen Natur des h. Geistes, konnten die KVV. natürlich am wenigsten überzeugen. Eine kirchliche Theologie haben übrigens die vulgären Judenchristen schwerlich besessen, weil ihnen das Christenthum keine Lehre einer Schule war; schwerlich hat auch das von ihnen gebrauchte Evangelium „kanonisches" Ansehen genossen. Dies anzunehmen verbietet die Freiheit, mit welcher sie nachweisbar den Text desselben behandelt haben. Ueber dies vulgäre Judenchristenthum hat vortrefflich gehandelt Nitzsch, Dogmengesch. S. 37—43; namentlich hat er die künstlichen Unterscheidungen zwischen Nazaräern und Ebioniten mit Erfolg widerlegt.

[2] Eine Geschichte des Opferwesens und der Ansichten vom Opfer in der griechisch-römischen Epoche des jüdischen Volkes besitzen wir noch nicht; sie ist ein dringendes Bedürfniss.

[3] Erinnert sei an die Annahmen, dass die Welt durch Engel geschaffen, dass das Gesetz durch Engel gegeben sei, und an ähnliche, die sich auch in der

in den jüdischen Monotheismus, dessen Folgen weittragende waren. Für synkretistische Bildungen war das Feld geebnet. In den Speculationen jener judenchristlichen Lehrer, die im Colosserbrief bekämpft werden, in der Gnosis des Cerinth (s. oben S. 208) stellen sie sich uns auf dem Boden des ältesten Christenthums dar. Hier wurden kosmologische Erkenntnisse und Mythen verwerthet; durch beide wurde der Gottesbegriff sublimirt; in Folge hiervon schritt man zu einer Kritik der ATlichen Urkunden vor, weil man sie nicht in allen Stücken mit der Universalreligion, welche vorschwebte, vereinigen konnte. Diese Kritik war der paulinischen insofern entgegengesetzt, als man mit den vulgären Judenchristen und der grossen Christenheit daran festhielt, dass die echte ATliche Religion mit der christlichen wesentlich identisch sei. Während aber jene vulgären Judenchristen daraus die Folge zogen, dass man an dem ganzen A. T. in seinem überlieferten Verstande und an allen seinen Ordnungen festhalten müsse, und während die grosse Christenheit durch Umdeutung sich des gesammten A. T. versicherte, schieden jene synkretistischen Judenchristen als Interpolationen aus dem A. T. aus, was mit ihren geläuterteren sittlichen Begriffen und den erlernten Speculationen nicht stimmte. So entfernten sie namentlich das Opferritual und was mit ihm zusammenhing, indem sie Waschungen zum Ersatze einführten; hiezu mag erst die Entweihung, dann der Untergang des Tempeldienstes nach der Zerstörung Jerusalems noch einen willkommenen neuen Anstoss, resp. die göttliche Bestätigung gegeben haben (s. oben § 4). Das Christenthum erschien nun als der gereinigte Mosaismus. Es stellt sich in diesen judenchristlichen Unternehmungen unzweifelhaft auch eine Reihe eigenthümlicher Versuche dar, unter dem Eindruck der Person Jesu die ATliche Religion zu der Universalreligion zu erheben, Versuche, bei welchen aber nicht das jüdische Volk, sondern die jüdische Religion durch Abstriche die Kosten tragen sollte. Die grosse innere Verwandtschaft dieser Versuche mit den heidenchristlich-gnostischen ist bereits oben hervorgehoben worden. Die feste Scheidewand zwischen ihnen liegt aber in dem Anspruche dieser Judenchristen, die reine ATliche Religion an's Licht zu stellen, sowie in der jüdisch-nationalen Färbung, welche die construirte Universalreligion noch immer bewahren sollte. Dieselbe zeigt sich in dem

pharisäischen Theologie fanden. Celsus (bei Orig. I, 26. V, 6) behauptet generell, dass die Juden Engel anbeten, ebenso der Verf. der Praedicatio Petri; vgl. Joël, Blicke in die Religionsgesch. 1. Abth. (1880), ein Buch, welches allerdings mit Vorsicht zu gebrauchen ist (s. Theol. Lit.-Ztg. 1881 Col. 184 ff.).

Festhalten eines bestimmten Masses jüdisch-nationaler Ceremonien als heilsnothwendig und in der Bekämpfung des Apostel Paulus, welche die gnostischen mit den vulgären Judenchristen (von der stricten Observanz) verband. Wie sich diese zu jenen gestellt haben, wissen wir nicht; denn die inneren Verhältnisse sind uns hier nahezu völlig unbekannt[1].

Abgesehen von den im Colosserbrief bekämpften Irrlehren und von Cerinth tritt uns dieses synkretistische, einer Universalreligion zustrebende Judenchristenthum nur noch in zwei Erscheinungen fassbar entgegen[2], in den Elkesaiten des Hippolyt und Origenes und in den „Ebioniten" und Consorten des Epiphanius, welche auf das engste zusammenhängen, ja als eine Partei mit mannigfachen Schattirungen zu betrachten sind[3]. Wir beobachten hier eine Religionsbildung, welche sich von der ATlichen Religion ebensoweit entfernt hat wie von dem Evangelium, starken heidnischen (nicht griechischen, sondern asiatischen) Einflüssen unterlegen ist und desshalb den Namen „christlich" kaum mehr zu verdienen scheint, weil sie sich auf eine neue Offenbarung Gottes beruft, welche die in Christus geschenkte ergänzen soll. Diese Beobachtung ist bei der Würdigung der ganzen merkwürdigen Erscheinung in den Vordergrund zu stellen. Es handelt sich in diesem Judenchristenthum nicht um die Bildung einer philosophischen Schule, sondern um eine

[1] Auf die jüdischen Quellen ist kein Verlass und auf die jüdischen Gelehrten in der Regel auch keiner. Lehrreich ist, was Joël, a. a. O. 1. Abth. (1880) S. 101 ff. bietet. Erwähnt sei Grätz, Gnosticismus und Judenthum (Krotoschin 1846), der auf die gnostischen Elemente im Talmud aufmerksam gemacht und über mehrere jüdische „Gnostiker und Antignostiker" sowie über das Buch Jezira gehandelt hat. Grätz nimmt an, dass die vier dogmatischen Hauptpunkte im B. Jezira, die strenge göttliche Einheit und zugleich die Negation des demiurgischen Dualismus, die substratlose Schöpfung mit der Negation der Materie, die systematische Einheit der Welt und die Compensation der Gegensätze, gegen herrschende gnostische Ideen gerichtet seien.

[2] Von den Irrlehrern der Pastoralbriefe ist wohl abzusehen, da sie nicht sicher zu bestimmen sind, und die Möglichkeit, dass wir es hier mit einer willkürlichen Construction zu thun haben, nicht ausgeschlossen ist; s. Holtzmann, Pastoralbriefe S. 150 ff.

[3] Orig. bei Euseb. VI, 38; Hippol., Philos. IX, 13 ff. X, 29; Epiph., h. 30, s. auch h. 19. 53; Method., Conviv. VIII, 10. Aus den confusen Angaben des Epiphanius, der die vulgären Judenchristen Nazaräer, die gnostischen Ebioniten und Sampsäer, die jüdische Vorstufe derselben Ossener genannt hat, kann man schliessen, dass in vielen Gegenden, wo es Judenchristen gab, dieselben der Propaganda der elkesaitischen Lehre unterlegen sind, und dass es im 4. Jahrhundert ausser dem mannigfach schattirten elkesaitischen Judenchristenthum überhaupt kein anderes synkretistisches Judenchristenthum mehr gegeben hat.

Art von Religionsstiftung, resp. um die Ergänzung der Stiftung Christi, unternommen von einer einzelnen Persönlichkeit, die sich auf ein geoffenbartes Buch, das ihr vom Himmel übergeben worden ist, berufen hat. Dieses Buch, welches die Ergänzung zum Evangelium bilden sollte, ist für alle judenchristlichen Richtungen, soweit sie nicht, um mit Epiphanius zu reden, Nazaräer geblieben sind, seit dem 3. Jahrhundert von Bedeutung geworden[1]. Die ganze Bildung erinnert an den samaritanisch-christlichen Synkretismus[2]; allein man muss sich sehr hüten, die beiden Erscheinungen zu identificiren oder auch nur für gleichartig zu halten. Diese elkesaitischen Judenchristen hielten an Christus dem Sohne Gottes fest, sahen in dem Buche eine von ihm ausgegangene Offenbarung, zollten ihrem „Stifter", d. h. dem Empfänger des Buches, keine religiöse Verehrung[3] und haben, wie sich zeigen wird, den Simonianismus auf das lebhafteste bekämpft[4].

Aus dem Orient kam um 220—230 einer ihrer Jünger, Alcibiades, nach Rom und suchte für die Secte in der römischen Gemeinde zu wirken. Er fand den Boden insofern bereitet, als er aus dem

[1] Wellhausen (a. a. O. Heft 3 S. 206) meint, Elkesai sei gleich „Alexius". Dass der Empfänger des Buchs eine historische Person gewesen ist, geht aus der Angabe des Epiphanius über seine Nachkommenschaft (h. 19, 2; 53, 1) hervor. Nach Hippol., Philosoph. IX, 16 p. 468, 60 ff., ist es allerdings wahrscheinlich, jedoch nicht sicher, dass das Buch von dem Unbekannten schon z. Z. Trajan's producirt worden ist; andererseits ist die Secte selbst erst seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts nachweisbar, und desshalb ist die Möglichkeit einer Zurückdatirung des Buches nicht ausgeschlossen; eine solche scheint Origenes angenommen zu haben.

[2] Epiph. (h. 53, 1) sagt von den Elkesaiten: οὔτε Χριστιανοὶ ὑπάρχοντες οὔτε Ἰουδαῖοι οὔτε Ἕλληνες, ἀλλὰ μέσον ἁπλῶς ὑπάρχοντες. Aehnlich urtheilt er über die samaritanischen Secten (Simonianer) und bringt mit ihnen (h. 30, 1) die Elkesaiten ausdrücklich in Verbindung.

[3] Was Epiphanius von der den Nachkommen des Elkesai gezollten Verehrung berichtet, geht, wenn man die Uebertreibungen abzieht, nicht über das Mass von Verehrung hinaus, welches im Orient regelmässig den Nachkommen von Propheten und Gottesmännern dargebracht wird; vgl. das Ansehen, welches die leiblichen Verwandten Jesu und Mohammed's genossen.

[4] Stammt das „Buch" wirklich schon aus der Zeit Trajan's, so fällt die Producirung nicht einmal aus dem Rahmen des gemein Christlichen heraus; denn damals erschienen noch überall in der Christenheit geoffenbarte Bücher, welche neue Anweisungen und Gnadenmittheilungen enthielten. Man erinnere sich z. B. des Buches des Hirten. Wenn die Secte erzählte, das Buch sei von einem männlichen und einem weiblichen Engel — jeder so gross wie ein Berg — dem Elkesai übergeben worden, diese Engel seien der Sohn Gottes und der h. Geist gewesen u. s. w., so liegt, abgesehen von der phantastischen Ausmalung, nichts Sonderliches hier vor.

„Buche“ die Sündenvergebung allen sündigen Christen, auch den gröbsten Verbrechern, ankündigen konnte, und solche Vergebungen sehr nöthig waren. Hippolyt bekämpfte ihn und hatte Gelegenheit das Buch selbst einzusehen, resp. Kenntniss von ihm zu nehmen. Aus seinen und des Origenes Angaben ergiebt sich folgendes: 1) die Secte ist eine judenchristliche; denn sie verlangt die νόμου πολιτεία (Beschneidung, Sabbath) und verwirft den Apostel Paulus; aber sie übt Kritik am A. T. und scheidet einen Theil desselben aus; 2) Objecte des Glaubens sind ihr „der grosse und höchste Gott“, der Sohn Gottes, („der grosse König“) und der h. Geist (weiblich gedacht). Sohn und Geist erscheinen als Engelmächte. Christus ist, äusserlich und seiner Geburt nach betrachtet, ein reiner Mensch, aber mit ihm hat es die Bewandtniss, dass er schon öfters geboren worden und erschienen ist (πολλάκις γεννηθέντα καὶ γεννώμενον πεφηνέναι καὶ φύεσθαι, ἀλλάσσοντα γενέσεις καὶ μετενσωματούμενον). Ob er mit dem Sohne Gottes identificirt worden ist, lässt sich aus den Mittheilungen Hippolyt's nicht sicher erkennen[1]; jedenfalls zeigt sich in der Annahme wiederholter Christusgeburten, wie völlig das Christenthum mit der reinen ATlichen Religion identificirt werden sollte; 3) das Buch kündigte eine neue Sündenvergebung an, die unter der Bedingung des Glaubens an das Buch und der wirklichen Sinnesänderung Jedem ertheilt werden sollte und zwar durch Waschungen, bei denen bestimmte Gebete zu verrichten sind, die genau vorgeschrieben werden. In diesen Gebeten treten eigenthümliche semitische Naturspeculationen zu Tage („die sieben Zeugen: Himmel, Wasser, die h. Geister, die Engel des Gebets, Oel, Salz, Erde“). In der Annahme, dass alle Krankheit und alles Unglück Sündenstrafe sei, die man desshalb durch Entsühnung zu beseitigen habe, zeigt sich die alte jüdische Auffassung. Das Buch enthielt auch astro-

[1] Nach Philos. X, 29 darf man annehmen, dass die Elkesaiten nach der Meinung Hippolyt's den oberen Christus mit dem Sohne Gottes identificirt und angenommen haben, dieser Christus sei in wechselnden, rein menschlichen Erscheinungen auf Erden aufgetreten und werde noch ferner auftreten (αὐτὸν δὲ μεταγγιζόμενον ἐν σώμασι πολλοῖς πολλάκις, καὶ νῦν δὲ ἐν τῷ Ἰησοῦ, ὁμοίως ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι, ποτὲ δὲ πνεῦμα γεγονέναι, ποτὲ δὲ ἐκ παρθένου, ποτὲ δὲ οὔ· καὶ τοῦτον δὲ μετέπειτα ἀεὶ ἐν σώμασι μεταγγίζεσθαι καὶ ἐν πολλοῖς κατὰ καιροὺς δείκνυσθαι). Da die Elkesaiten (s. die Darstellung des Epiphanius) die Christusincarnationen bis auf Adam und nicht etwa nur bis auf Abraham zurückgeführt haben, so erkennt man auch in dieser Geschichtsbetrachtung den Versuch, den Mosaismus zur Universalreligion umzustempeln. Mit solchen Adam-Speculationen, die immer ein Zeichen sind, dass es der Religion im Judenthum zu enge wird, hat aber schon die pharisäische Theologie begonnen und die alexandrinisch-jüdische kennt sie auch.

logische und geometrische Speculationen in religiöser Gewandung. Die Hauptsache war jedenfalls die Möglichkeit einer immer zu wiederholenden Sündenvergebung; aber grobe Laxheit hat selbst Hippolyt nicht nachzuweisen vermocht. Immerhin stellt sich in der Erscheinung dieser Secte der Versuch dar, die Religion des christlichen Judenthums der Welt mundgerecht zu machen. Die Möglichkeit wiederholter Sündenvergebung, die Zahlen-, Elemente- und Gestirnspeculation, der Schimmer des Geheimnisses, die Anpassung an die Formen des Mysteriencultus sind weltliche Anlockungsmittel, die da zeigen, dass auch dieses jüdische Christenthum der acuten Verweltlichung unterlegen ist. Für diese Concessionen sollte man das „jüdische Leben“ sich gefallen lassen. Doch ist der Erfolg im Abendland nur ein wenig umfangreicher und momentaner gewesen.

Epiphanius bestätigt alle diese Züge und fügt eine Reihe neuer hinzu. In seiner Schilderung tritt die neue Sündenvergebung mehr zurück als bei Hippolyt, fehlt aber nicht. Man erkennt aus den Berichten des Epiphanius, dass diese synkretistischen judenchristlichen Bildungen ursprünglich streng asketisch waren und die Ehe sowie den Fleischgenuss verwarfen, dass sie aber allmählich laxer geworden sind. Wir erfahren hier, dass der gesammte Opferdienst von den „Elkesaiten“ aus dem A. T. beseitigt und für ungöttlich resp. für unmosaisch erklärt worden ist, und dass demgemäss das Feuer als das unreine und gefährliche, das Wasser als das gute Element gegolten hat [1]. Wir erfahren ferner, dass diese Secten zwischen Aaron und Christus keine Propheten und Gottesmänner anerkannt und dass sie das hebräische Matthäusevangelium in ihrem Sinne bearbeitet haben. Neben demselben aber standen auch andere Schriften bei ihnen im Ansehen, so Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος, Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου u. a. Apostelgeschichten. In diesen waren die Apostel als grosse Asketen, vor Allem als Vegetarianer, vorgestellt und wurde der Apostel Paulus auf das heftigste bekämpft. Sie nannten ihn einen Tarsenser, sagten, er sei ein Grieche, und häuften grobe Schmähungen auf ihn. Epiphanius hebt auch die jüdische Lebensweise kräftig hervor (Beschneidung, Sabbath) sowie die täglichen Waschungen [2] und giebt

[1] In dem Evangelium dieser Judenchristen spricht Jesus (Epiph., h. 30, 16): ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ ὀργή. Man darf in der grundsätzlichen Opposition gegen den ganzen Opferdienst den wesentlichen Fortschritt dieses Judenchristenthums innerhalb des Judenthums erkennen (s. auch Epiph., h. 19, 3).

[2] Unrichtig ist es zu meinen, dass die Lustrationen die Taufe haben ersetzen sollen, resp. dass sie als wiederholte Taufen von diesen Judenchristen aufgefasst worden seien. In ihrer Wirkung kamen sie allerdings der Wirkung

einige Mittheilungen über die Verfassung und den Cultus dieser Secten (Taufe im Gebrauch; Abendmahl mit Brod und Wasser). Endlich erfährt man aus Epiphanius auch Genaueres über die Christologie. Hier gab es verschiedene Ansichten, und diese Verschiedenheit beweist, dass es kein christologisches Dogma gab. Wie bei den vulgären Judenchristen war die Geburt Jesu aus der Jungfrau controvers. Ferner: Einige identificirten Christus mit Adam, Andere sahen in ihm ein himmlisches Wesen (ἄνωθεν ὄν), ein Geistwesen, welches vor Allem geschaffen worden, alle Engel überrage und aller Dinge Herr sei, aber die obere Welt sich erwählt habe; doch sei dieser obere Christus, so oft es ihm beliebt habe, auf diese untere Welt herabgestiegen, er sei in Adam gekommen, sei auch den Patriarchen in Menschengestalt erschienen, und sei zuletzt mit dem Leibe Adams als Mensch auf der Erde aufgetreten, habe gelitten u. s. w. Wieder Andere haben, wie es scheint, von dieser Speculation nichts wissen wollen, sondern sind dabei stehen geblieben, dass Jesus der von Gott erwählte Mensch gewesen sei, auf welchen um seiner Tugend willen der h. Geist — ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός — bei der Taufe herabgekommen sei[1] (Epiph., h. 30, 3. 14. 16). Besonders lehrreich ist noch die Angabe des Epiphanius über die Lehre dieser Judenchristen vom Teufel (h. 30, 16): Δύο δέ τινας συνιστῶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν τὸν Χριστόν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον· καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα, ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος κατὰ αἴτησιν ἑκατέρων αὐτῶν. Hier zeigt sich in überraschender Weise eine uralte semitisch-hebräische Vorstellung conservirt, und so darf man wohl annehmen, dass auch in anderer Hinsicht diese gnostischen Ebioniten sehr Alterthümliches bewahrt haben. Ob auch in der Kritik des A. T.'s, darüber ist das Urtheil zurückzuhalten.

Mit dem Hinweise darauf, dass dieses synkretistische Judenchristenthum — einen uns bekannten Missionsversuch in Rom abgerechnet — auf Palästina und die Nachbarländer beschränkt geblieben ist, könnten wir schliessen und die Bedeutungslosigkeit des-

der Taufe gleich; aber nirgendwo ist in den Quellen angedeutet, dass sie desshalb der solennen Taufe gleichgestellt worden sind.

[1] Die Spaltung der Person Jesu zu einem mehr oder weniger gleichgiltigen Träger und zu dem Christus ist auch hier, wie in der heidenchristlichen Gnosis, das Charakteristische. Der personbildende Factor konnte dabei bald in jenen Träger, bald in den Christusgeist verlegt werden, und so mussten widerspruchsvolle Formeln entstehen. Es ist daher begreiflich, dass Epiphanius diesen Judenchristen bald Leugnung der Gottheit bald Leugnung der Menschheit Christi vorwirft (s. h. 30, 14).

selben für die Entwickelung und Geschichte des Katholicismus für erwiesen erachten[1], wenn uns nicht ein paar umfangreiche Schriften überliefert wären, die zur Zeit noch immer als synkretistisch-judenchristliche Denkmäler der ältesten Epoche gelten. Gestützt auf diese Schriften hat nicht nur Baur seine Hypothese vom Ursprung des Katholicismus beweisen zu können gemeint, sondern noch in neuester Zeit ist der Versuch gemacht worden, auf Grund der pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien — denn um diese Schriften handelt es sich — dem Judenchristenthum den Ruhm zu vindiciren, den gesammten Katholicismus nach Lehre, Cultus und Verfassung bei sich ausgebildet und als ein fertiges Product, von dem nur einige jüdische Hüllen abzustreifen waren, den Heidenchristen überliefert zu haben[2]. Es ist daher nöthig auf diese Schriften in Kürze hier einzugehen. Alles kommt darauf an, aus welcher Zeit sie stammen und welche Tendenzen sie verfolgen. Aber gerade diese beiden Fragen sind bisher nicht gelöst. Man darf, ohne den verdienten Männern, die sich mit den Pseudoclementinen eingehend beschäftigt haben[3], zu nahe zu treten, behaupten, dass

[1] Eine weltgeschichtliche Bedeutung hat dasselbe indess doch gehabt, aber nicht in der Geschichte des Christenthums, sondern für die Entstehung des Islam. Als Religionssystem basirt der Islam z. Th. auf dem synkretistischen Judenchristenthum (einschliesslich der ihrem Ursprung nach so räthselhaften Çabier) und ist — ohne dass dabei der Originalität Mohammed's zu nahe getreten werden soll — nur unter Berücksichtigung desselben geschichtlich zu verstehen. Ich habe diese Hypothese in einem als Manuscript gedruckten Vortrage (1877) zu begründen versucht. Vgl. jetzt die entscheidenden Nachweisungen bei Wellhausen, a. a. O. Heft 3 S. 197—212.

[2] S. Bestmann, Geschichte der christl. Sitte II. Bd. 1. Lief.: Die judenchristliche Sitte (1883); dazu Theol. Lit.-Ztg. 1883 Col. 269 ff. Derselbe, Der Ursprung des katholischen Christenthums und des Islams (1884); dazu Theol. Lit.-Ztg. 1884 Col. 291 ff.

[3] S. Schliemann, Die Clementinen u. s. w. 1844. Hilgenfeld, Die clementinischen Recogn. u. Homil. 1848. Ritschl in d. Allg. Monatschrift f. Wissensch. u. Litt. 1852 Jan. Uhlhorn, Die Homil. u. Recogn. 1854. Lehmann, Die clement. Schriften 1869. Lipsius in d. Protest. KZtg. 1869 S. 477 ff. Quellen der römischen Petrussage 1872. Uhlhorn in Herzog's REncyklop. („Clementinen") 2. Aufl. III, S. 286 gesteht: „Die Clementinenfrage bedarf ohne Zweifel auch jetzt noch weiterer Erörterung. Sie wird schwerlich erheblich weiter gefördert werden können, bevor nicht das Material besser gesammelt ist, und wir namentlich eine correcte Ausgabe mit eingehendem Commentar besitzen". Die von Renan (Orig. T. VII, p. 74—101) entwickelte Auffassung der Entstehung, des Inhaltes und des Zweckes der pseudoclementinischen Schriften ist mit der von den deutschen Gelehrten vorgetragenen wesentlich identisch.

auf diesem Gebiete nicht weniger als Alles noch im Dunkeln liegt, zumal da nicht einmal in der Frage der Composition ein Einverständniss erzielt ist. Allerdings scheint ein solches gerade in Bezug auf die Abfassungszeit so ziemlich erreicht worden zu sein; allein dasselbe (Ansatz: 150—170; resp. 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts) giebt nicht nur zu den stärksten Bedenken Anlass, sondern kann als unrichtig erwiesen werden. Die Wichtigkeit der Frage für die älteste Dogmengeschichte erlaubt dem Historiker nicht, sie bei Seite zu lassen, der Umfang eines Lehrbuches gestattet andererseits nicht die Mittheilung von umfangreichen Untersuchungen. Unter solchen Umständen bleibt nichts übrig, als den eigenen Standpunkt kurz zu präcisiren:

1. Die Recognitionen und Homilien in der Gestalt, in welcher sie uns überliefert sind, gehören nicht dem 2. Jahrhundert an, sondern frühestens der ersten Hälfte des 3. Nichts hindert indess, sie noch um ein paar Decennien später anzusetzen[1],

2. sie sind nicht von häretischen Christen abgefasst, sondern höchst wahrscheinlich von katholischen; sie haben auch nicht den Zweck ein theologisches System zu geben[2] oder für eine Secte Propaganda zu machen, sondern zunächst den Zweck erbaulich zu unterhalten,

3. die Bezeichnung „katholisch" für die Verfasser ist aber nicht so zu verstehen, als seien dieselben Anhänger der Theologie des Irenäus oder des Origenes gewesen, vielmehr ist das Lehrreiche hier dies, dass dieselben einer festen Theologie noch ermangelten und daher unbedenklich alles Mögliche erbaulich finden und benutzen konnten. Ebenso ermangelten sie einer festen Vorstellung vom apostolischen Zeitalter und konnten daher bunte und gefährliche Stoffe aufnehmen. Solche Christen, auch sehr gebildete und gerade gebildete, hat es nicht nur im 3. Jahrhundert, sondern auch später noch gegeben. Insofern aber scheinen die Verfasser von einer Tendenz nicht frei gewesen zu sein, als sie die sich bildende katholische d. h. apologetisch-alexandrinische Theologie nicht gebilligt haben, indessen bleibt auch möglich, dass sie dieselbe gar nicht kannten,

[1] Aeussere Gründe für die Verlegung der Pseudoclementinen in das 2. Jahrhundert giebt es überhaupt nicht; die inneren weisen sämmtlich auf das 3. Jahrhundert (Kanon, Verfassung, theologische Haltung u. s. w). Für diese Zeitbestimmung haben sich übrigens bereits Zahn (Gött. Gel. Anz. 1876 N. 45) und Lagarde ausgesprochen; ihnen sind in neuester Zeit Lipsius (Apokr. Apostelgesch. II, 1) und Weingarten (Zeittafeln, 3. Aufl. S. 23) beigetreten.

[2] Diese Erkenntniss auch bei Koffmane, die Gnosis u. s. w. S. 33.

4. die Bezeichnung des Zweckes der pseudoclementinischen Schriften („erbauliche Romane“), wie er schon aus der Form derselben sich ergiebt, schliesst nicht aus, dass die Verfasser häretische Erscheinungen, wie namentlich die marcionitische Kirche (und in dem Magier Simon die Häresie und das Heidenthum überhaupt), zu bekämpfen sich angelegen sein liessen,

5. die bedenklichen Stoffe, welche die Verfasser benutzt haben, waren ihnen um der dem Petrus eingeräumten Stellung, um der Askese, um des Geheimnisses, um der Bekämpfung des Simon u. s. w. willen erbaulich; das Anstössige — so viel die Quellen von ihm noch enthielten — war aber bereits unverständlich und harmlos geworden; theilweise ist es als solches conservirt, theilweise ausgemerzt worden,

6. die Verfasser sind vielleicht in Rom, vielleicht in Syrien, möglicherweise in beiden Ländern, keinesfalls in Alexandrien zu suchen,

7. die Stoffe, welche die Verfasser benutzt haben, stammten grösstentheils aus synkretistisch-judenchristlicher Ueberlieferung, d. h. es sind jene Apostelgeschichten hier benutzt worden, von denen uns Epiphanius berichtet, dass sie im Gebrauche der „Ebioniten“ waren (s. oben); indessen ist es nicht wahrscheinlich, dass diese Schriften in ihrer ursprünglichen Gestalt den Erzählern zugekommen sind, vielmehr benutzten sie dieselben wohl schon in Umarbeitungen,

8. einer genauen Untersuchung muss es vorbehalten bleiben, festzustellen, ob diese Umarbeitungen, welche deutlich hellenisches Gepräge tragen, innerhalb des synkretistischen Judenthums selbst unternommen worden oder ob sie auf katholische Schriftsteller zurückzuführen sind; in beiden Fällen sind sie nicht früher zu setzen als um den Anfang des 3. Jahrhunderts,

9. gilt die erste Annahme, so liegt es am nächsten, an jene Propaganda zu denken, welche nach dem Zeugniss des Hippolyt und Origenes im Zeitalter des Caracalla und Elagabal das synkretistische Judenchristenthum in Rom (durch den Syrer Alcibiades) versucht hat. Dieselbe fällt mit dem letzten grossen Vorstosse der syrischen Culte in das Abendland zusammen und ist zugleich die einzige, welche uns geschichtlich bekannt ist. Es ist aber ferner ziemlich allgemein zugestanden, dass die unmittelbaren Quellen der Pseudoclementinen das elkesaitische Christenthum bereits voraussetzen. Demgemäss hätte man anzunehmen, dass dieses Christenthum sich im Westen zu grösseren Concessionen an das herrschende Christenthum herbeigelassen, die Beschneidung aufgegeben und sich

dem Kirchenwesen der Heidenchristen accommodirt sowie auch die Polemik gegen Paulus zurückgestellt habe,

10. indessen ist die Existenz eines solchen Judenchristenthums bisher nicht bewiesen; desshalb muss man mit der Möglichkeit rechnen, dass die Umbildung der judenchristlichen Quellen, welche die Redactoren der pseudoclementinischen Romane bereits vorgefunden haben, lediglich eine litterarisch-katholische gewesen ist. Bei dieser Annahme, die sich auch in Hinblick auf das Verfassungsideal und die vorausgesetzten Zustände der Verfassung empfiehlt, hat man sich zu erinnern, dass katholische Schriftsteller seit dem 3. Jahrhundert in grossem Umfange die häretischen Geschichtsbücher, die in den Gemeinden als interessante Lectüre umgingen, systematisch corrigirt und umgearbeitet haben, und dass Umfang und Mass dieser Umarbeitungen je nach der theologischen und historischen Einsicht der Schriftsteller ein sehr verschiedenes gewesen ist. Die Identificirung des reinen Mosaismus mit dem Christenthum war, sobald von der Beschneidung nicht mehr die Rede war, an sich nichts weniger als anstössig; die scharfe Unterscheidung zwischen ceremonial- und sittengesetzlichen Bestandtheilen im A. T. konnte nach dem grossen Kampfe mit dem Gnosticismus nicht mehr zum Aergerniss gereichen; die starke Betonung der Einheit Gottes und die Ablehnung der Logoslehre war im Anfang des 3. Jahrhunderts durchaus nicht unerhört, und in den Adam-Christus-Speculationen, in den Ansichten über Gott und Welt u. s. w., wie sie in den unmittelbaren Quellen der Romane vorgetragen worden sind, musste das Correcte und Erbauliche das Bedenkliche zu überstrahlen scheinen. Vorsichtiger urtheilt jedenfalls der Historiker, der einem Judenchristenthum, welches aus den widersprechendsten Elementen zusammengesetzt ist, dem ferner die Beschneidung und die nationalen Hoffnungen fehlen, und welches endlich katholisches und desshalb hellenisches Gepräge trägt, die Existenz bis auf weiteres abspricht, als derjenige, welcher lediglich auf Grund von Romanen, die von keiner Tradition begleitet und niemals Gegenstand des Angriffs geworden sind, die Existenz eines dem Katholicismus sich accommodirenden, gänzlich unbezeugten Judenchristenthums behauptet,

11. wie dem aber auch sein möge, so viel darf als sicher gelten, dass für die Erkenntniss des Ursprungs der katholischen Kirche und Lehre die Pseudoclementinen nichts austragen, da sie im besten Fall in ihren unmittelbaren Quellenschriften ein vom Katholicismus und Hellenismus tief berührtes Judenchristenthum zeigen,

12. auch für die Erkenntniss der Tendenzen und der inneren Geschichte des synkretistischen Judenchristenthums sind sie nach dem Angedeuteten mit grosser Vorsicht zu benutzen. Es lässt sich weder sicher ausmachen, wie hoch die letzten Quellen der Pseudoclementinen hinauf reichen, noch welches ihre ursprüngliche Gestalt und Tendenz gewesen ist. Das Erstere anlangend, so hat man freilich behauptet, dass schon Justin, ja bereits der Verfasser der Apostelgeschichte sie voraussetze, und dass die katholische Ueberlieferung von Petrus (in Rom) und von Simon Magus von ihnen abhänge (so noch immer Lipsius), allein der Beweis hierfür ist so wenig erbracht, dass überhaupt nur ganz unsichere Spuren der Kenntniss der judenchristlichen Geschichtserzählung bis zum Ende des 2. Jahrhunderts in der kirchlichen Litteratur nachweisbar sind (Hegesipp?). Erst für das 3. Jahrhundert ist solche Kenntniss in beträchtlichem Umfang zu constatiren, und hier soll nicht geleugnet werden, dass der Inhalt der judenchristlichen Apostelgeschichten für die Ausbildung der kirchlichen Legenden von Petrus von Bedeutung geworden ist. Diese Apostelgeschichten bekämpften — das lehren uns die Pseudoclementinen — vor Allem den Simon Magus resp. seine Anhänger (die neue samaritanische Stiftung einer Universalreligion) und setzten ihnen den Apostel Petrus entgegen. Sie bekämpften aber auch den Apostel Paulus und scheinen Simonianisches auf diesen und Paulinisches auf Simon übertragen zu haben. Doch ist es auch möglich, dass die paulinischen Züge, welche der Magier trägt, erst bei der Umarbeitung entstanden sind, sofern in dieser die ganze Polemik gegen Paulus gestrichen ist, aber gewisse Bestandtheile derselben in die Polemik gegen Simon verwebt worden sind; vielleicht aber sind die paulinischen Züge des Magiers überhaupt nur ein Schein. Für die Lehre des synkretistischen Judenchristenthums lässt sich mit Vorsicht Einiges den Pseudoclementinen entnehmen, wobei die Mittheilungen des Epiphanius als Massstab zu gelten haben. Das Pantheistische und Stoische, was sich hin und her findet, muss natürlich eliminirt werden; aber die Auffassung von der Entstehung der Welt aus einer Wandelung Gottes selbst (resp. aus einer προβολή), die Annahme, dass Alles in Gegensätzen aus Gott ausgeströmt sei (Sohn Gottes — Teufel; Himmel — Erde; Männlich — Weiblich; männliche und weibliche Prophetie), ja dass in Gott selbst diese Gegensätze ruhen (Güte: ihr entspricht der Sohn Gottes — strafende Gerechtigkeit: ihr entspricht der Teufel), die Speculation über die Elemente, die aus der einen Substanz hervorgegangen sind, das Absehen von der Freiheit bei der Frage

nach dem Ursprung des Bösen, das strenge Festhalten an der Einheit und schlechthinigen Ursächlichkeit Gottes trotz des Dualismus und trotz der hohen Prädicate, die dem Sohne Gottes gezollt werden, — dies Alles trägt deutlich den semitisch-jüdischen Stempel.

Mit diesen Andeutungen müssen wir uns hier begnügen; sie sollten in Kürze die Gründe darlegen, welche es verbieten, dem synkretistischen Judenchristenthum auf Grund der Pseudoclementinen eine Stelle in der Geschichte der Entstehung der katholischen Kirche und ihrer Lehre anzuweisen.

Erster Theil:

Die Entstehung des kirchlichen Dogmas

oder

die Entstehung der apostolisch-katholischen Glaubenslehre

und

des ersten wissenschaftlichen kirchlichen Lehrsystems.

Zweites Buch:

Die Grundlegung.

Jede grosse Idee, sobald sie in die Erscheinung tritt, wirkt tyrannisch; daher die Vortheile, die sie hervorbringt, sich nur allzubald in Nachtheile verwandeln. Man kann desshalb eine jede Institution vertheidigen und rühmen, wenn man an ihre Anfänge erinnert und darzuthun weiss, dass Alles, was von ihr im Anfang gegolten, auch jetzt noch gelte.

Goethe, Sprüche in Prosa 63.

Εἰκότως Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας, ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαὸν κατὰ τὴν ἐκ πίστεως διδασκαλίαν συνάγοντος δι' ἑνὸς τοῦ κυρίου τοῦ μόνου ἑνὸς ἀμφοῖν θεοῦ, Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων, μᾶλλον δὲ παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους.

Clemens Alex., Strom. VI, 17, 159.

Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung[1].

Das zweite Jahrhundert des Bestehens heidenchristlicher Gemeinden hat sein Gepräge empfangen durch den siegreichen Kampf mit dem Gnosticismus und der marcionitischen Kirche, durch die allmähliche Ausbildung einer kirchlichen Lehre, durch die Unterdrückung des urchristlichen Enthusiasmus, alles in allem durch die Etablirung eines grossen kirchlichen Verbandes, der, politisches Gemeinwesen, Schule und Cultusverein zugleich, auf der festen Grundlage eines „apostolischen" Glaubensgesetzes, einer „apostolischen" Schriftensammlung und — schliesslich auch — einer „apostolischen" Organisation ruhte — die katholische Kirche. Im Gegensatz zum Gnosticismus und Marcionitismus sind die Hauptstücke des Bestandes und Besitzes der Gemeinden zu apostolischen Ordnungen und Gesetzen erhoben und damit aller Discussion und jeglichem Angriff entzogen worden. Die Neuerungen, die hiermit gegeben waren, waren zunächst nicht materialer, sondern formaler Art. Daher wurden sie von allen Denen nicht empfunden, die sich zum Gefühle und Gedanken der Freiheit und Selbständigkeit in der Religion niemals oder doch nur unsicher erhoben hatten. Aber wie gross die Neuerungen factisch doch gewesen sind, ermisst man an der Thatsache, dass sie eine schulmässige Bevormundung des Glaubens der einzelnen Christen bedeuteten und die Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens und Vorstellens in die engsten Grenzen gebannt haben. In dem Kampfe mit dem sog. Montanismus zeigte es sich aber, dass es noch eine immerhin bedeutende Anzahl von Christen gab, die jene Unmittelbarkeit und

[1] Einen Ueberblick über die Entstehung des kirchlichen Dogmas hat Aubé gegeben (Hist. des perséc. de l'église T. II 1878 p. 1—68). Ausgezeichnet, wenn auch im Einzelnen nicht selten übertrieben, sind die Ausführungen Renan's in den letzten Bänden seines grossen Geschichtswerkes, s. namentlich die Schlussbetrachtungen T. VII cc. 28—34. Die deutsche Wissenschaft hat seit Ritschl's Monographie über die Entstehung der altkatholischen Kirche, in welcher doch das Problem noch zu eng gefasst war, eine der französischen ebenbürtige Leistung nicht aufzuweisen.

Freiheit schätzten: sie sind jedoch erlegen. Die Fixirung der Tradition unter dem Titel des Apostolischen hatte zur nothwendigen Folge die Annahme, dass, wer die apostolische Lehre habe, auch das apostolische Christenthum besitze, und diese Annahme — ganz abgesehen von den Neuerungen, die unter dem Titel des Apostolischen legitimirt wurden — bedeutete die Trennung von Lehre und Leben, die Bevorzugung der ersteren vor dem letzteren, und die Umsetzung einer Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Zucht zu einer Gemeinschaft „eiusdem sacramenti", d. h. zu einem auf einem Lehrgesetz — wie die Philosophenschulen — ruhenden Verbande.

Die katholische Kirchenbildung hat ihren Rechtstitel in der Geschichte des Christenthums an dem Siege über den „Gnosticismus" und an der Erhaltung eines wichtigen Theiles der urchristlichen Ueberlieferung. War der Gnosticismus in allen seinen Erscheinungen der Versuch, das Christenthum im Sturme auf das Niveau der griechischen Welt herabzuziehen und ihm sein Theuerstes, den Glauben an den allmächtigen Schöpfer- und Erlöser-Gott, zu rauben, so ist der Katholicismus, indem er diesen Glauben den Griechen sicherstellte, das A. T. bewahrte, urchristliche Schriften ihm hinzufügte, und damit überhaupt einen bedeutenden Theil des ursprünglichen Christenthums wenigstens in Urkunden rettete und als massgebend proklamirte, in einer Hinsicht als eine conservative, aus der Kraft des Christenthums geborene Grösse anzuerkennen. Lässt man abstracte Erwägungen fahren und stellt sich auf den Boden der gegebenen Verhältnisse, so muss man eine Schöpfung bewundern, welche die Summe von fremden Gewalten, die auf das Christenthum einstürmten, zunächst gebrochen hat, und in welcher die höchsten Güter des Christenthums immer noch zugänglich geblieben sind. War es im Sinne des Stifters der christlichen Religion möglich, innerhalb der Synagoge und unter Beobachtung des väterlichen Gesetzes das Evangelium zu ergreifen und nach ihm zu leben, so konnte es wenigstens keine Unmöglichkeit sein, es innerhalb der katholische Kirche festzuhalten.

Doch das ist nur die eine Seite der Sache. Der alte Katholicismus hat die Frage niemals scharf gestellt, was christlich sei, sofern er, statt sie zu beantworten, vielmehr Normen gegeben hat, deren Anerkennung die Christlichkeit garantiren sollte. Diese Lösung des Problems scheint einerseits zu eng, andererseits zu weit. Zu eng, weil sie das Christenthum an Normen gebunden hat, innerhalb welcher dasselbe verkümmern musste, zu weit, weil sie die Ein-

schleppung neuer und fremder Auffassungen keineswegs ausschloss. Der Katholicismus hat das Evangelium, indem er es mit einer schützenden Hülle umgab, auch verhüllt. Er hat die christliche Religion vor der acuten Hellenisirung bewahrt, aber dabei successive ein immer grösseres Mass von Verweltlichung als christlich legitimiren müssen. Er hat im Interesse der Weltmission den furchtbaren Ernst der Religion zwar nicht geradezu abgestumpft, aber es den minder Ernsten durch die Zulassung eines minder strengen Lebensideals ermöglicht, für Christen zu gelten und sich selbst dafür zu halten. Er hat eine Kirche entstehen lassen, die nicht mehr eine Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Zucht war, sondern eine politische Gemeinschaft, die nur neben Anderem auch das Evangelium in ihrer Mitte hatte[1]. Er hat in steigendem Masse alle Formen, welche diese weltliche Gemeinschaft brauchte, mit apostolischer, d. h. indirect mit göttlicher Autorität bekleidet, und er hat damit das Christenthum entstellt und die Erkenntniss dessen, was christlich sei, getrübt und erschwert. Aber in dem Katholicismus hat zum ersten Mal die Religion eine systematische Dogmatik erhalten. In dem katholischen Christenthum ist die Formel gefunden worden, welche Glauben und Wissen versöhnt hat. Jahrhunderte lang hat sich die Menschheit mit dieser Formel begnügt, und der Segen, den sie gestiftet hat, hat noch fortgewirkt, nachdem sie selbst schon zur Fessel geworden war.

Aus zwei convergirenden Entwickelungsreihen ist das katholische Christenthum entstanden. In der einen wurden feste äussere Massstäbe zur Umgrenzung dessen, was christlich sei, aufgestellt und diese Massstäbe als apostolische Institutionen proclamirt. Das Taufbekenntniss wurde zur apostolischen Glaubensregel resp. zum apostolischen Glaubensgesetz erhoben; aus den kirchlichen Leseschriften wurde eine apostolische Schriftensammlung gebildet und dem A. T. gleichgestellt; die bischöflich-monarchische Verfassung wurde als die apostolische ausgegeben und den Bischöfen die Qualität von Nachfolgern der Apostel ertheilt; der Cultus endlich wurde zu einer Mysterienfeier ausgestaltet, die gleichfalls auf die Apostel zurückgeführt wurde. Eine streng abgeschlossene Kirche als Lehr-, Cultus- und Rechtsgemeinschaft war das Ergebniss dieser Institutionen, eine Conföderation, die in steigendem Masse die Ge-

[1] In der marcionitischen Kirchenbildung dagegen liegt der Versuch vor, eine festgeschlossene, lediglich durch die Religion zusammengehaltene, ökumenische Gemeinschaft zu schaffen. Die marcionitische Kirche hat darum auch einen Stifter gehabt; die katholische besitzt einen solchen nicht.

meinden in sich hineinzog und alle unfügsamen Bildungen zur Verkümmerung brachte. Die Conföderation ruhte primär auf einem gemeinsamen Bekenntniss, aber nicht nur wurde dasselbe als „Gesetz“ gefasst, sondern sehr bald auch durch neue Massstäbe ergänzt. Zu zeigen, in Folge welcher Nöthigung es zur Aufstellung eines neuen Schriftenkanons gekommen ist, welche Umstände das Hervortreten lebendiger Autoritäten in den Gemeinden erheischt haben, und in welches Verhältniss apostolische Glaubensregel, apostolischer Schriftenkanon und apostolisches Amt gesetzt worden sind, ist eine der wichtigsten Aufgaben der dogmengeschichtlichen Forschung, die aber leider nicht vollkommen gelöst werden kann. Die Entwickelung endete mit der Herausbildung eines geistlichen Standes, an dessen Spitze die Bischöfe standen, welche alle denkbaren Gewalten als Lehrer, Priester und Richter in sich vereinigten, über die Kräfte des Christenthums disponirten, die Reinheit desselben garantirten und somit die christlichen Laien in jeglicher Beziehung bevormundeten.

Auch abgesehen noch von dem Inhalte, welchen das Christenthum hier empfangen hat, stellt sich in diesem Processe selbst eine fortschreitende Verweltlichung der Kirche dar. Dies wäre an sich deutlich genug, auch wenn es sich nicht an der Beobachtung bestätigte, dass der Process im sog. Gnosticismus theilweise bereits anticipirt worden war (s. oben S. 215 ff. und Tertull., de praescr. 35). Das Element aber, welches diesem gefehlt hat, die festgefügte und zweckmässig geordnete Verfassung, darf am wenigsten als ein ursprüngliches, dem Christenthum wesentliches Element gelten. Noch deutlicher freilich tritt die Depotenzirung, welche das Christenthum hier erfahren hat, an den Thatsachen hervor, dass die christlichen Hoffnungen abgestumpft worden sind, dass die Verweltlichung des christlichen Lebens geduldet, ja legitimirt worden ist, und dass die Kundgebungen einer unbedingten Hingebung an das Himmlische dem Misstrauen verfielen oder sich doch in sehr enge Grenzen weisen lassen mussten.

Aber es bedarf dieser Betrachtungen kaum mehr, sobald man die zweite Entwickelungsreihe in's Auge fasst, welche die Geschichte dieses Zeitraums ausfüllt. Dem Gnosticismus sind nicht nur Dämme und Wälle entgegengestellt worden, um ihn äusserlich abzuwehren; man hat sich auch nicht damit begnügt, ihm gegenüber die Thatsachen, an die man glaubte und die man erhoffte, zu behaupten, sondern man begann damit, unter der Voraussetzung des Bekenntnisses ihm auf sein eigenstes Gebiet zu folgen und ihm eine wissenschaftliche Theologie entgegenzustellen. Das war eine Nothwendigkeit,

die nicht erst durch die innerchristlichen Kämpfe geschaffen war. Sie war bereits in der Thatsache gegeben, dass gebildete Griechen sich den christlichen Gemeinden angeschlossen hatten, die das Bedürfniss fühlten, sich selbst und der Welt Rechenschaft von dem Christenthum zu geben und es als die erwünschte und sichere Antwort auf alle die drückenden Fragen darzustellen, welche die Gemüther damals bewegten.

In der christlichen Apologetik, wie sie bereits vor der Mitte des 2. Jahrhunderts aufgekommen ist, stellt sich der Anfang einer Entwickelung dar, welche hundert Jahre später in der Theologie des Origenes, d. h. in der Umsetzung des Evangeliums zu einem kirchlich-wissenschaftlichen Lehrsystem, ihren vorläufigen Abschluss erreicht hat. Materiell bedeutete dieses Lehrsystem die Legitimirung des Ertrages der griechischen Philosophie auf dem Boden der Glaubensregel. Die Theologie des Origenes verhält sich zu dem N. T. nicht anders wie die Theologie des Philo zu dem A. T. Was hier als Christenthum gegeben wird, ist auch die idealistische Religionsphilosophie des Zeitalters, durch die göttliche Offenbarung versichert, durch die Menschwerdung des Logos Allen zugänglich gemacht, von jeglicher Beziehung auf die griechische Mythologie und den groben Polytheismus gereinigt[1]. Eine bunte Menge altchristlicher Vorstellungen und Hoffnungen, gewonnen aus beiden Testamenten und zu spröde, um völlig umgeschmolzen zu werden, umlagerte noch den Kern. Aber das Meiste ist hier doch von der theologischen Kunst bewältigt und die überlieferte Glaubensregel zu einem Glaubenssystem umgewandelt worden, in dem z. Th. nur dem Titel nach die alten Stücke eine Stelle gefunden haben[2].

Diese Hellenisirung des kirchlichen Christenthums — das Evangelium ist hier nicht gemeint — ist nicht allmählich zu Stande gekommen; vielmehr in dem Momente, wo sich der denkende Grieche

[1] Der Historiker, welcher den Fortschritt, den die griechisch-römische Menschheit durch Unterwerfung unter den Katholicismus und unter seine Theologie im 3. u. 4. Jahrhundert erlebt hat, bestimmen will, wird sich vor Allem an die Thatsache halten müssen, dass der grobe Polytheismus und die unsittliche Mythologie ausgefegt, der geistige Monotheismus Allen nahegebracht und das Ideal eines göttlichen, die Hoffnung eines ewigen Lebens versichert worden ist. Das hat die Philosophie auch erstrebt; aber sie hat es nicht vermocht, auf diesen Grundlagen eine Gemeinschaft der Menschen zu gründen.

[2] Luther hat bekanntlich einen sehr tiefen Eindruck von dem Unterschied des biblischen Christenthums und der Theologie der von Origenes abhängigen Väter gehabt; s. z. B. Werke, Bd. LXII S. 49 f. (nach Proles): „Wenn das Wort Gottes zu den Vätern kömmt, so gemahnet mich's gleich als wenn einer Milch seihet durch einen Kohlsack; da die Milch muss schwarz und verderbet werden."

die neue Religion, die er angenommen, gegenüber stellte, war sie bereits gegeben. Das Christenthum eines Justin, Athenagoras und Minucius ist um nichts weniger hellenisch, als das des Origenes. Dennoch aber waltet hier ein bedeutender Unterschied ob. Er liegt in einem Doppelten. Einmal standen jene Apologeten noch keinem festbegrenzten Complexe dessen, was als christlich zu respectiren sei, gegenüber: sie haben es mit dem A. T. und den Διδάγματα Χριστοῦ zu thun; sodann ist für sie die wissenschaftliche Darstellung des Christenthums noch nicht die oberste, von dem Christenthum selbst geforderte Aufgabe. Wie die Frage, was christlich sei, für sie eigentlich noch gar keine oder doch keine scharf gestellte Frage gewesen ist, so haben sie auch noch nicht den Anspruch erhoben, dass in der wissenschaftlichen Darstellung vom Christenthum, welche sie gaben, dasselbe erst auf seinen eigentlichen Ausdruck gebracht werde. Justin und seine Genossen lassen darüber keinen Zweifel, dass nach ihrer Meinung der Glaube, wie er in den Gemeinden überliefert wird und lebt, vollständig und rein ist und an sich einer wissenschaftlichen Bearbeitung nicht bedarf. Mit einem Wort: die Kluft, die zwischen dem religiösen Denken des Philosophen und der Summe der christlichen Ueberlieferung bestand, ist noch gar nicht erkannt, weil jene Ueberlieferung noch nicht in festen Formen fixirt war, weil jeglicher religiösen Aussage, die für den Monotheismus, die Tugend und die Vergeltung eintrat, noch keine Controle drohte, weil endlich die Sprache der Philosophie von den Wenigsten innerhalb der Gemeinden verstanden wurde, wenn auch ihre Interessen und Ziele den Meisten nicht fremd waren. Der denkenden Betrachtung des Christenthums stand es somit noch frei, alle realistischen und geschichtlichen Elemente der Ueberlieferung ihres directen religiösen Werthes zu berauben, sie aber als Ziffern in einem ungeheuern Beweisapparate zu conserviren, der das leistete, was Viele eigentlich allein im Christenthum suchten, nämlich die Gewissheit, dass die von anders her gewonnene Weltanschauung Wahrheit sei. Was hier dem Christenthum als Religion drohte, war kaum eine geringere Gefahr als die, welche die Gnostiker ihm bereiteten. Diese arbeiteten die Ueberlieferung um, jene Apologeten machten sie in gewisser Weise unwirksam, ohne sie anzutasten. Sie sind nicht desavouirt worden; sie haben vielmehr den Grund für die kirchliche Theologie gelegt und den Interessenkreis bestimmt, in dem sich dieselbe in Zukunft bewegen sollte[1].

[1] Sie haben diesen Interessenkreis nicht zuerst bestimmt. Soweit im nachapostolischen Zeitalter bei den sog. apostolischen Vätern selbständige Ansätze

Aber die Aufgabe, welche die Apologeten fast spielend gelöst haben, das Christenthum als die vollkommene und gewisse, weil geoffenbarte Philosophie, als die höchste wissenschaftliche Erkenntniss Gottes und der Welt darzustellen, sollte erschwert werden. Diese Erschwerungen umfassen alles das, was der Folgezeit in der Kirche bis heute von dem Urchristenthum überliefert ist. Der Kampf mit dem Gnosticismus nöthigte dazu, die Frage irgendwie zu beantworten, was christlich sei und die gefundene Antwort sicher zu stellen. In Wahrheit war man aber nicht fähig, die Frage fest und bestimmt zu beantworten; man traf eine Auswahl in der Ueberlieferung und begnügte sich damit, die Gemeinden an diese zu binden. Was in der Kirche auf Geltung Anspruch machen wollte, hatte sich fortab an der Glaubensregel und dem NTlichen Schriftenkanon zu legitimiren. Damit war für die denkende Betrachtung des Christenthums d. h. für die Lösung der Aufgabe, das Christenthum dem hellenischen Geiste unterzuordnen, eine ganz neue Situation geschaffen. Dieser Situation ist jener Geist nie ganz Herr geworden; er hat sich in sie finden müssen [1]. Die Arbeit begann zunächst damit, dass einzelne, in der Glaubensregel enthaltene Stücke wissenschaftlich behandelt wurden, theils um die gnostischen Auffassungen abweisen zu können, theils um den eigenen Bedürfnissen zu genügen. Der Rahmen, in welchen diese Stücke gesetzt wurden, blieb im Wesentlichen die apologetische Theologie; denn

zu religiöser Erkenntniss nachweisbar sind, stimmen dieselben mit den, nur präcise gefassten und der ATlichen Sprache entkleideten Sätzen, der Apologeten trefflich zusammen.

[1] Innerhalb der Kirche hat die Hellenisirung des Christenthums im grossen Stil erst begonnen, nachdem die apostolische Tradition (als umfangreicher Complex festgestellt) die Legitimität jedes Christenthums zu garantiren schien, welches jenen Complex respectirte. Die Fixirung der Tradition hat einen doppelten Erfolg gehabt. Einerseits hat sie die Freiheit und Unbefangenheit in der Einschleppung fremder Gedanken in das Christenthum erst recht entfesselt, andererseits hat sie, sofern sie wirklich auch die Urkunden und Ueberzeugungen des ursprünglichen Christenthums in sich beschloss, dieses der Zukunft bewahrt und zu einem, sei es wissenschaftlich, sei es religiös vermittelten Rückgang auf dasselbe angeleitet. Dass wir von dem ursprünglichen Christenthum überhaupt etwas wissen, verdanken wir lediglich der Fixirung der Tradition, wie sie dem Katholicismus zu Grunde liegt. Dächten wir uns — was freilich eine akademische Erwägung ist —, diese Fixirung wäre nicht erfolgt, weil der Gnosticismus, der sie veranlasst hat, überhaupt nicht aufgetreten wäre, dächten wir uns ferner, der ursprüngliche Enthusiasmus hätte fortgedauert, so wüssten wir vom ursprünglichen Christenthum heute wahrscheinlich so gut wie nichts. Wie viel, das kann uns z. B. der Hirte des Hermas lehren.

in dieser war eine Lehre von Gott und der Welt festgehalten, welche der ältesten Ueberlieferung ebenso zu entsprechen schien, wie sie den gnostischen Thesen zuwider lief. (Melito), Irenäus, Tertullian und Hippolyt haben mit grösserer oder geringerer Anlehnung einerseits an die Tradition, andererseits an die Philosophie den geschlossenen gnostischen Auffassungen vom Christenthum die zu Lehren ausgebildeten Stücke des als Glaubensregel interpretirten Taufbekenntnisses entgegengestellt; sie haben dabei unzweifelhaft von den Gnostikern und von Marcion ausserordentlich viel gelernt. Definirt man die kirchlichen Dogmen als Sätze, welche, in dem Bekenntniss der Kirche überliefert, in der h. Schrift beider Testamente nachgewiesen und verstandesmässig reproducirt und formulirt werden, so sind die genannten Männer die ersten, welche Dogmen aufgestellt haben [1] — Dogmen, aber noch keine Dogmatik. Auch sie haben noch keineswegs die Last des Problems erkannt. Das Mass von Nachempfindung und Verständniss des Ueberlieferten und Alten, welches ihnen eigen war, hat ihnen noch die glückliche Blindheit gelassen; soweit sie eine Theologie hatten, meinten sie, dass dieselbe nur die Explication des Glaubens der christlichen Menge sei (an einem, allerdings sehr charakteristischen Punkte hat jedoch Tertullian bereits den Abstand bemerkt, bei der Logoslehre). Sie lebten noch des Glaubens, dass das Christenthum, welches sie erfüllte, einer wissenschaftlichen Umarbeitung nicht bedürfe, um als Ausdruck des höchsten Erkenntnisses zu gelten, und dass es in allen Stücken mit dem Christenthum identisch sei, welches auch der Ungebildetste ergreifen könne. Dass dies eine Illusion gewesen ist, erweist sich an vielen Beobachtungen, am stärksten aber daran, dass Tertullian und Hippolyt das Meiste dazu beigetragen haben, eine philosophischformulirte Lehre, die Lehre von dem Sohne Gottes als dem Logos, in die Glaubenslehre einzuinterpretiren und zu dem articulus constitutivus ecclesiae zu stempeln. Die Folgen dieses Unternehmens können gar nicht hoch genug geschätzt werden; denn die Logoslehre, mögen in sie auch nachträglich ursprüngliche Interessen eingefügt sein, ist doch die griechische Philosophie in nuce. Ihre Einführung in das Bekenntniss der Gemeinde — streng genommen die Aufrichtung des ersten Dogmas in der Kirche — bedeutete für die Zukunft die Verwandelung der Glaubensregel in ein philosophisches

[1] Die Idee der Dogmen als einzelner Lehrsätze, die das Christenthum charakterisiren und deren Wahrheit schulmässig bewiesen werden kann, stammt innerhalb der grossen Kirche von den Apologeten. Auch sind bei Justin schon Ansätze vorhanden, Historisches mit der natürlichen Theologie zu verschmelzen.

System. Aber noch in einer anderen Hinsicht bezeichnen Irenäus und Hippolyt einen gewaltigen Fortschritt über die Apologeten, der — paradox genug — das Ergebniss sowohl des fortschreitenden christlichen Hellenismus als einer Vertiefung in die paulinische Theologie ist, also der Auseinandersetzung mit dem Gnosticismus entstammt. An Stelle des Moralismus der Apologeten ist bei ihnen ein religiöser und realistischer Gedanke getreten: die Vergottung des Menschengeschlechts durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Die Vergottung der sterblichen Menschen vermittelst der Erfüllung mit Unsterblichkeit (göttlichem Leben) ist der Heilsgedanke der antiken Mysterien. Hier ist er als christlicher aufgenommen, mit den Mitteln paulinischer Theologie (bes. Epheserbrief) ausgestattet und in die engste Verbindung mit dem geschichtlichen Christus, dem filius dei et filius hominis, gebracht. Wovon die Heiden unsicher hofften, dass es geschehen könne, das wurde hier als sicher, ja als schon geschehen verkündet. Welch' eine Botschaft! Diese Auffassung sollte der christliche Centralgedanke der Zukunft werden; indessen dauerte es noch sehr lange, bis er sich in der Dogmatik der Kirche durchsetzte [1].

Unterdessen aber war in Alexandrien die ungeheuere Kluft, welche zwischen beiden Testamenten und der Glaubensregel einerseits und der Ideenwelt, in der man lebte, andererseits bestand, erkannt worden, erkannt freilich nicht als Kluft — denn dann hätte man entweder diese oder jene preisgeben müssen —, sondern als Problem. Enthielt die kirchliche Ueberlieferung die von anderswoher gar nicht zu erbringende Gewissheit alles dessen, was man als Grieche erkannte, erhoffte und schätzte, und galt sie eben desshalb in jedem Stücke als unantastbar, so war die schlechthin unauflösliche Verbindung der christlichen Ueberlieferung und der griechischen Religionsphilosophie über jeden Zweifel erhaben. Aber zugleich war eine unermessliche Summe von Problemen gegeben, zumal wenn man, wie die Alexandriner dies thaten, den heidnischen Synkretismus in der ganzen Breite seiner Entwickelung mit der kirchlichen Lehre in Verbindung setzte. In der Kirche wurde nun als Aufgabe unter-

[1] Bei Tertullian fehlt er fast vollständig. Dies erklärt sich daraus, dass dieser wundersame Mann im Grunde seiner Seele ein altmodischer Christ gewesen ist, dem das Evangelium conscientia religionis, disciplina vitae und spes fidei war und der sich keineswegs an mystischen Gedanken erbaute. Uebrigens kreuzt sich auch bei Irenäus der mit Elementen paulinischer Theologie ausgebaute antike Heilsgedanke mit der urchristlichen Eschatologie.

nommen, was Philo begonnen, Valentin und seine Schule fortgesetzt hatten. Clemens hat mit der Lösung der Probleme begonnen; aber er ist in der ungeheueren Aufgabe stecken geblieben. Unter erschwerten Umständen hat Origenes sie aufgenommen und in gewisser Weise zu einem Abschluss geführt. Er, der Rivale der neuplatonischen Philosophen, der christliche Philo, hat die erste christliche Dogmatik geschrieben, die mit den philosophischen Systemen der Zeit rivalisirte und die sich unter Zugrundelegung der Schrift beider Testamente als eine eigenthümliche Verbindung der apologetischen Theologie eines Justin und der gnostischen Theologie eines Valentin darstellt, während doch ein einfaches und hohes praktisches Ziel fest im Auge behalten ist. In dieser Dogmatik ist die Glaubensregel umgeschmolzen, und zwar mit vollem Bewusstsein; Origenes hat die Ueberzeugung nicht verhehlt, dass das Christenthum erst in der wissenschaftlichen Erkenntniss auf seinen richtigen Ausdruck komme, und dass jegliches Christenthum ohne Theologie nur ein dürftiges und sich selbst unklares sei. In dieser Ueberzeugung liegt für uns die Thatsache, dass es sich bei Origenes um ein anderes „Christenthum" handelt, deutlich vor, mag auch die Ansicht des Origenes von einem bloss relativen Unterschied desshalb berechtigt sein, weil jenes untheologische Christenthum der Zeit, mit welchem er das seinige verglich, selbst bereits von hellenischen Elementen durchsetzt und stark verweltlicht war[1]. Aber Origenes und vor ihm Clemens hatten im tiefsten Grunde doch ein Recht zu der Ueberzeugung, dass erst in der kritischen Speculation das Christenthum, d. h. das Evangelium, zu seinem wahren Wesen komme; denn war nicht das Evangelium in dem Kanon beider Testamente verborgen und verhüllt, war es nicht durch die Glaubensregel verschoben, war es nicht in der Kirche, die sich mit der Gemeinde Christi identificirte, belastet, entleert und entstellt? Clemens und Origenes haben religiöse Selbständigkeit und Freiheit gefunden an dem, was sie als den Kern der Sache erkannten und was sie mit höchster Virtuosität aus dem ungeheueren Apparat der Ueberlieferung als den eigentlichen Zweck derselben zu bestimmen verstanden. Aber ist das nicht das Ideal des griechischen Weisen und Philosophen gewesen? Man kann diese Frage keineswegs rund verneinen, aber noch weniger rund bejahen; denn dass das Ideal hier als ein fest versichertes, in der Person Christi bereits realisirtes, allen Polytheismus aus-

[1] Ueber die Bedeutung des Clemens und Origenes s. Overbeck, „Ueber die Anfänge der patristischen Litteratur", in d. Hist. Ztschr. N. F. Bd. XII S. 417 ff.

schliessendes vorgestellt wurde, gab ihm eine neue Bedeutung. Wenn sie, wie offenbar, in ihrem Glauben und der an ihn sich schliessenden Weltanschauung Frieden und Freude gefunden haben, wenn sie sich auf ein ewiges Leben vorbereiteten und es mit Zuversicht erwarteten, wenn sie sich nur in der Abhängigkeit von Gott als Vollkommene fühlten, so sind sie, trotz alles Hellenismus, unstreitig dem Evangelium näher gekommen als Irenäus mit seiner Gebundenheit an die Autoritäten.

Die Aufstellung einer christlichen wissenschaftlichen Dogmatik — sie war noch etwas anderes als die antignostisch interpretirte und in einzelnen Theilen biblisch begründete und philosophisch ausgeführte Glaubensregel — war ein Privatunternehmen des Origenes, welches zunächst nur in engen Kreisen Beifall fand. Noch wurden nicht nur einzelne kühne Umdeutungen in den Gemeinden beanstandet, sondern das ganze Unternehmen selbst [1]. Die Zustände, in denen sich die einzelnen Landeskirchen befanden, waren in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts noch sehr verschieden. Hatten doch viele Gemeinden erst die Grundlagen zu adoptiren, durch welche sie zu katholischen Gemeinden wurden, und in den meisten, wenn nicht in allen, war der Bildungsstand des Clerus — von den Laien zu schweigen — kein so hoher, dass dieser im Stande gewesen wäre, eine systematische Theologie zu würdigen. Aber die Schulen, an welchen Origenes gelehrt, setzten seine Arbeit fort, ähnliche wurden gegründet, und aus diesen Schulen ging ein Theil der Bischöfe und Presbyter des Orients in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts hervor. Sie hatten die Bildungsmittel der Zeit in ihrer Hand und damit um so mehr die Gewähr des Sieges, als die Laienschaft an der Ausprägung der Religion nicht mehr betheiligt war. Wo nur immer die Logoschristologie sich durchsetzte, da war die Zukunft des christlichen Hellenismus gewiss. Beim Beginn des 4. Jahrhunderts gab es noch in keiner Gemeinde der Christenheit, abgesehen von der Logoslehre, ein pures Philosophem, welches als kirchliches Dogma galt, geschweige eine officielle wissenschaftliche Theologie. Aber das System des Origenes war eine Weissagung auf die Zukunft; in der Logoslehre war der Krystallisationspunkt für weitere Niederschläge gegeben; Glaubenssymbole wurden bereits aufgestellt, die eine eigenthümliche Vermischung der origenistischen Theologie mit der spröden antignostischen regula fidei enthielten; ein berühmter Theologe, Methodius, suchte die Theologie des Irenäus und des

[1] Darüber belehren nicht nur die Schriften des Origenes (s. namentlich das Werk gegen Celsus), sondern vor Allem seine Geschichte.

Origenes, kirchlichen Realismus und philosophischen Spiritualismus, unter dem Zeichen der mönchischen Mystik zu verbinden. Die Entwickelungen der Folgezeit erscheinen somit in keiner Hinsicht mehr als befremdlich.

Wie der Katholicismus in jeder Hinsicht das Product der innigsten Verschmelzung des Christenthums mit der Antike ist[1], so ist die katholische Dogmatik, wie sie sich auf dem Grunde der Logoslehre seit dem 2. resp. 3. Jahrhundert entfaltet hat, das von dem Standpunkte der griechischen Religionsphilosophie begriffene und formulirte Christenthum[2]. Dieses Christenthum hat die alte Welt erobert und ist die Grundlage für eine neue Phase der Geschichte (im Mittelalter) geworden. Der Bund der christlichen Religion mit einer bestimmten, geschichtlichen Phase der Erkenntniss und Cultur der Menschheit kann im Interesse der christlichen Religion, die dadurch verweltlicht, und im Interesse der Culturentwickelung, die dadurch aufgehalten (?) worden ist, beklagt werden. Aber Klagen werden hier zu Anmassungen; denn nicht weniger als Alles, was wir besitzen und schätzen, danken wir dem Bunde, der zwischen Christenthum und Antike so geschlossen worden ist, dass Keines das Andere hat überwinden können. Auf den damit gesetzten Spannungen beruht bis heute unser inneres und geistiges Leben, welches durch die empirischen Kenntnisse, die wir erworben haben, seinen Inhalt zum kleinsten Theile empfängt. —

Diese Andeutungen sollen neben Anderem auch die Disposition verständlich machen und rechtfertigen[3], die für die folgende Dar-

[1] Die drei resp. (mit Methodius) vier Stufen der Entwickelung der kirchlichen Lehre (Apologeten, altkatholische Väter, Alexandriner) entsprechen der fortschreitenden religiösen und philosophischen Entwickelung des Heidenthums in jener Zeit: philosophischer Moralismus, Heilsidee (Mysterientheologie und -praxis), neuplatonische Philosophie und voller Synkretismus.

[2] „Virtus omnis ex his causam accipit, a quibus provocatur" (Tert., de bapt. 2).

[3] Die Voranstellung der apologetischen Theologie vor allem Anderen hätte manche Vortheile, indessen bleibe ich bei der hier gewählten Disposition, weil mir der Vortheil, die äussere, kirchliche Entwickelung und die innere, theologische je als Einheit vorstellen und überschauen zu können, sehr gross erscheint. Man muss die beiden Entwickelungen dann natürlich als Parallellinien verstehen. Die Voranstellung aber jener Parallele vor dieser in der Darstellung rechtfertigt sich desshalb, weil das dort Gewonnene viel unmittelbarer und rascher in das allgemeine kirchliche Leben überging, als das hier Erreichte. Die apologetische Theologie z. B. bemächtigt sich erst nach Decennien des allgemeinen kirchlichen Bewusstseins, wie die lange dauernden Kämpfe gegen den Monarchianismus lehren.

stellung, welche den grundlegenden Abschnitt der christlichen Dogmengeschichte umfasst, gewählt worden ist[1]. Noch aber sind ein paar Bemerkungen nöthig:

1. Eine besondere Schwierigkeit in Bezug auf die Erkenntniss der Entstehung der katholischen Normen liegt darin, dass die Gemeinden kein forum publicum besessen haben. Daher sind die Fortschritte in der Bildung fester Formen für uns in der Regel nur als Resultate deutlich, ohne dass wir die Mittel und Wege, welche zu ihnen geführt haben, pünktlich angeben könnten. Wohl kennt man die Factoren und kann daher die Entwickelung ideal construiren; aber der wirkliche Verlauf der Dinge ist uns häufig verborgen. Die Entstehung einer einheitlichen, in Lehre und Verfassung festgefügten Kirche kann ebensowenig wie die Entstehung und Reception des NTlichen Schriftenkanons das natürliche und unabsichtliche Product der Zeitverhältnisse gewesen sein; aber wir können nicht auf Grund directer Zeugnisse nachweisen, welche Gemeinden einen besonderen Antheil an dieser Entwickelung gehabt haben; wir können ferner nur vermuthen, dass Berathungen, gemeinsame Massregeln und synodale Abmachungen nicht gefehlt haben. Sicher ist, dass seit dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts in den verschiedenen Provinzen — zumeist im Orient, später auch im Occident — Synoden stattgefunden haben, auf denen man sich über alle den Gemeinden wichtigen Fragen, z. B. auch über den Umfang des Kanons, verständigt hat[2].

2. Dunkel und schwer zu fixiren ist auch das Mass von Be-

[1] Die Entstehung des Katholicismus kann im Rahmen der Dogmengeschichte nur sehr unvollständig dargestellt werden; denn die politische Situation, in welcher sich die christlichen Gemeinden im römischen Reiche befanden, ist für die Ausbildung der katholischen Kirche ebenso bedeutungsvoll gewesen wie die inneren Kämpfe. Sofern aber jene Situation und diese Kämpfe letztlich auf das engste zusammenhängen, vermag die Dogmengeschichte nicht einmal ein in bestimmten Grenzen vollständiges Bild der Entwickelung zu gewähren.

[2] S. Tertull., de pudic. 10: „Sed cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa iudicaretur“; de ieiun. 13: „Aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur.“ Auch an dem Verkehr durch Briefe — erinnert sei namentlich an die Correspondenz des Bischofs Dionysius von Corinth, Euseb., h. e. IV, 23 — und an Reisen, wie die des Polykarp und Abercius nach Rom, ist hier zu denken; vgl. überhaupt Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrh. 1877.

deutung, welches einzelne kirchliche Männer für die Entwickelung der Kirche und ihrer Lehre gehabt haben. Da sie Alles, was sie Neues brachten, unter den Schutz der Ueberlieferung stellen mussten und gestellt haben, da ferner ihnen selbst jede Weiterführung, die sie einleiteten, nothwendig nur als eine Explication erschienen ist, so ist es in vielen Fällen gar nicht möglich, zwischen dem, was sie überliefert erhalten, und dem, was sie aus eigenen Mitteln dazu gebracht haben, zu unterscheiden. Doch zeigt die litterarhistorische Untersuchung, dass Tertullian und Hippolyt in hohem Masse von Irenäus abhängig gewesen sind. Das Mass des Neuen, welches diese Männer selbständig beigebracht haben, lässt sich somit noch ermitteln. Beide sind Männer der zweiten Generation; Tertullian verhält sich zu Irenäus etwa wie Calvin zu Luther. Diese Parallele trifft in mehr als einer Hinsicht zu. Denn 1) hat Tertullian eine Reihe runder dogmatischer Schemata aufgestellt, die bei Irenäus noch fehlen und die in der Folgezeit von höchster Bedeutung geworden sind, 2) hat er die Kraft, Lebendigkeit und Einheit religiöser Anschauung, welche Irenäus auszeichnet, nicht erreicht, vielmehr gerade durch seine Schemata die Sache theils zersplittert, theils in eine falsche Entwickelung gebracht, 3) hat er überall das Christenthum unter den Begriff des göttlichen Gesetzes zu stellen versucht, während dieser Begriff bei Irenäus hinter der Auffassung des Evangeliums als realer Erlösung zurücktritt. Das Hauptproblem spitzt sich also schliesslich zu der Frage nach der kirchengeschichtlichen Stellung des Irenäus zu: wie weit ist das neu, was er ausgeführt hat; wie weit waren die Massstäbe, die er formulirt hat, bereits im Gebrauche der Gemeinden, und in welchen Gemeinden? — Den Austausch der christlichen Schriften in der Kirche seit dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts kann man sich nicht lebhaft genug denken[1]. Jedes bedeutende Werk fand bald seinen Weg in die Gemeinden der Hauptstädte des Reiches. Die Verbreitung ging nicht nur, wenn auch in der Regel, von Ost nach West. Am Anfang des 4. Jahrhunderts besass man in Cäsarea eine griechische Uebersetzung des Apologeticum des Tertullian und eine Sammlung von Briefen Cyprian's[2]. Der Einfluss der römischen Gemeinde erstreckte sich über den grössten Theil der Christenheit. Bis gegen d. J. 260 besassen die Kirchen im Orient und Occident z. Th. noch eine gemeinsame Geschichte.

[1] S. meine Studie über die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirche, in den „Texten und Unters. z. Gesch. der altchristl. Litteratur" I. Bd. H. 1. 2.

[2] S. Euseb., h. e. II, 2; VI, 43.

3. Die dogmengeschichtlichen Entwickelungen in der Zeit zwischen c. 150 und c. 300 sind in den christlichen Gemeinden keineswegs gleichzeitig und in völlig analoger Weise zu Stande gekommen. Für uns ist diese Thatsache stark verdeckt, weil unsere Quellen fast sämmtlich aus solchen Hauptgemeinden stammen, die durch einen lebhaften Verkehr mit einander verbunden gewesen sind. Doch lässt sich an dem Verhältniss der Entwickelung in Rom, Lyon und Carthago einerseits, in Alexandrien andererseits die Verschiedenheit noch deutlich beweisen. Ausserdem besitzen wir einzelne kostbare Nachrichten, die zeigen, dass in abgelegeneren Provinzen und Gemeinden die Entwickelung eine langsamere gewesen ist und sich Alterthümliches und Freieres dort viel länger erhalten hat [1].

4. Seitdem der Clerus die Gemeinden vollständig beherrschte, d. h. seit dem Beginn des 2. Drittels des 3. Jahrhunderts, hat sich auch die dogmengeschichtliche Entwickelung ganz wesentlich innerhalb des geistlichen Standes abgespielt und ist durch die Gelehrten dieses Standes weitergeführt worden. Jedes Mysterium, welches sie aufrichteten, wurde somit für die Laien ein doppeltes Mysterium — denn diese verstanden nicht einmal die Sprache — und daher auch eine neue Fessel.

I. Fixirung und allmähliche Verweltlichung des Christenthums als Kirche.

Zweites Capitel: Die Aufstellung der apostolischen Normen für das kirchliche Christenthum. Die katholische Kirche [2].

Drei berühmte Stellen aus der Schrift Tertullian's de praescriptione haereticorum mögen hier voranstehen. Cap. 21 heisst es:

[1] S. die Nachrichten über das Christenthum in Edessa und überhaupt im äussersten Osten (namentlich sind auch die Acta Archelai und die Homilien des Aphraates einzusehen); ferner vgl. man Euseb., h. e. VI, 12, endlich die Reste der lateinisch-christlichen Litteratur des 3. Jahrhunderts — abgesehen von Tertullian, Cyprian und Novatian —, wie solche sich theils unter dem Namen des Cyprian, theils unter anderen Titeln (auch Commodian, Arnobius und Lactantius sind hier lehrreich) finden. Diese Litteratur ist in kirchen- und dogmengeschichtlicher Hinsicht erst wenig verwerthet.

[1] In dem Prädicat „katholisch“ liegt an sich kein Moment, welches eine Verweltlichung der Kirche bedeutet. „Katholisch“ heisst ursprünglich die Christenheit in ihrer Gesammtheit im Gegensatz zu den einzelnen Gemeinden: somit sind die Begriffe „alle Gemeinden“ und „die allgemeine Kirche“ identisch.

„Constat omnem doctrinam quae cum ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret veritati deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit.“ Cap. 36 lesen wir: „Videamus quid (ecclesia Romanensis) didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. Unum deum dominum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria filium dei creatoris, et carnis resurrectionem; legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet; inde potat fidem, eam aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur, et ita adversus hanc institutionem neminem recipit.“ C. 32 wird folgende Aufforderung an die Häretiker gerichtet: „Evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveravit, habuerit auctorem et antecessorem.“ Aus der Betrachtung dieser drei Stellen ergiebt sich bereits, dass drei Normen in's Auge zu fassen sind, die apostolische Lehre, der apostolische Schriftenkanon und die auf apostolische Anordnung zurückgeführte Verbürgung des Apostolischen durch die Organisation der Kirche resp. durch den Episcopat. Es wird sich zeigen, dass sich diese drei Normen in den Kirchen stets zusammen, d. h. gleichzeitig, eingebürgert haben[1].

A. Die Umprägung des Taufbekenntnisses zur apostolischen Glaubensregel.

Es ist oben (S. 132 ff.) ausgeführt worden, dass die Vorstellung von der vollkommenen Identität dessen, was die Gemeinden als christliche Gemeinden besassen, mit der Lehre resp. den Anordnungen der Zwölfapostel bereits in der ältesten heidenchristlichen Litteratur

Ein dogmatisches Element lag aber insofern von Anfang an in dem Begriff der allgemeinen Kirche, als man von dieser sich vorstellte, dass sie durch die Apostel über die ganze Erde hin verbreitet worden sei. Somit galt der Begriff „die ganze oder die allgemeine Christenheit“ für identisch mit „die über den ganzen Erdkreis verbreitete Kirche“. Dieser Begriff konnte nun aber in mannigfacher Weise apologetisch und polemisch fructificirt werden und schliesslich einen dogmatischen und politischen Inhalt erhalten. Da dies eingetreten ist, so ist es nicht unzweckmässig, von vorkatholischem und katholischem Christenthum zu sprechen.

[1] So ist z. B. in der dem 3. Jahrhundert angehörigen, aus Syrien stammenden Grundschrift der sechs ersten Bücher der apostolischen Constitutionen noch keine der drei Normen vorhanden, sondern statt ihrer gilt noch das A. T. und das Evangelium einerseits, der Bischof als der Gott der Gemeinde andererseits.

nachweisbar ist. Unter dem κανὼν τῆς παραδόσεως verstand man ursprünglich im weitesten Sinne Alles, was durch Vermittelung der Apostel auf Christus zurückgeführt wurde und für Glauben und Leben der Gemeinden von Werthe war. Im engeren Sinne waren die Geschichte von Jesus und die Worte Jesu jene Richtschnur. Sofern sie den Inhalt des Glaubens bildeten, waren sie der Glaube selbst resp. die christliche Wahrheit, und sofern dieser Glaube alles christliche Wesen bestimmen sollte, konnte er κανὼν τῆς πίστεως (κανὼν τῆς ἀληθείας) genannt werden[1]. Aber eben der Umstand, dass der Umfang dessen, was als Ueberlieferung von den Aposteln galt, ein ganz unbestimmter war, ermöglichte das höchste Mass von Freiheit; auch war es noch gestattet, unbekümmert um die Tradition, der christlichen Erkenntniss Ausdruck zu geben.

Wir wissen nun, dass bereits vor dem brennenden Kampfe mit dem Gnosticismus aus der Missionspraxis der Gemeinden kurze Formulirungen des Glaubens hervorgegangen sind. Die kürzeste Formulirung war die, welche den christlichen Glauben als Glauben an den Vater, Sohn und Geist bestimmte. Sie scheint um 150 überall in den Gemeinden verbreitet gewesen zu sein. Bei feierlichen kirchlichen Handlungen, also namentlich bei der Taufe, bei dem grossen Abendmahlsgebet, ferner auch bei den Dämonenbeschwörungen[2], wurden diese Formeln gebraucht. In denselben fanden auch solche Stücke Aufnahme, in welchen die wichtigsten Thatsachen aus der Geschichte Jesu ausgesagt waren[3]. Bestimmt wissen wir, dass in der römischen Gemeinde spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts ein festes Bekenntniss geschaffen worden ist, welches jeder Täufling zu dem seinigen machen musste[4], und etwas Aehnliches muss auch

[1] S. Zahn, Glaubensregel und Taufbekenntniss in der alten Kirche, in der Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1881. H. 6 S. 302 ff., namentlich S. 314 ff. Im Judasbrief ist v. 3 von der ἅπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις, v. 20 von der Erbauung auf „euerem heiligsten Glauben" die Rede; s. Polyc. ep. 3, 2 (auch 7, 2; 2, 1). In beiden Fällen könnten für πίστις die Ausdrücke κανὼν τῆς πίστεως, κανὼν τῆς ἀληθείας oder ähnliche stehen; denn der Glaube ist zunächst selbst die Richtschnur; er ist aber die Richtschnur, sofern er ein fassbarer und deutlich bestimmter ist. Hier liegt der Uebergang zu einer neuen Deutung des Begriffs der Norm in ihrem Verhältniss zum Glauben.

[2] S. darüber Justin, Index der Otto'schen Ausgabe. Dass bei den Dämonenbeschwörungen ähnliche Formeln wie bei der Taufe gebraucht wurden, ist nicht auffallend.

[3] Diese Thatsachen waren jedem Christen bekannt. Sie werden auch Lc. 1, 4 gemeint sein.

[4] Dies festgestellt und den Wortlaut des römischen Bekenntnisses bestimmt zu haben, ist das wichtigste Ergebniss der umfangreichen und exacten Studien

in Smyrna um 150 existirt haben. Vermuthen können wir, dass auch in anderen Landeskirchen Formeln von ähnlicher Anlage und ähnlichem Umfang bereits um diese Zeit existirt haben[1]; jedoch ist es weder wahrscheinlich, dass sämmtliche Gemeinden damals schon solche Bekenntnisse besessen haben, noch dass diejenigen, welche sie besassen, dieselben bereits in so streng geschlossener Form ausgeprägt hatten, wie die römische. Die Verkündigung der im A. T. geweissagten Geschichte Christi, das κήρυγμα τῆς ἀληθείας, ist auch neben der kurzen Taufformel ohne feste Formulirung hergegangen[2].

In die kurzen Bekenntnissformeln sind Worte Jesu und überhaupt Anweisungen für das christliche Leben in der Regel nicht aufgenommen worden. In der neu entdeckten Schrift Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων liegt allerdings ein ausgezeichneter Versuch vor, die auf Jesus durch Vermittelung der Apostel zurückgeführten Normen des christlichen Lebens zu fixiren und zur Grundlage des christlichen Gemeindeverbandes zu erheben; aber dieses Unternehmen, welches die Entwickelung der Christenheit in andere Bahnen hätte leiten müssen, hat sich nicht durchgesetzt. Es war unvermeidlich, dass in den Bekenntnissformeln nicht die Principien des Lebens, sondern das, worauf die Gemeinden ihren Glauben gründeten, zum Ausdruck kommen musste. Dazu kam, dass man im Grunde in Bezug auf die christliche Moral auf die allgemeine Zustimmung aller Ernstdenkenden rechnen durfte[3]. In Frage gestellt wurden nicht

Caspari's (Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen z. Gesch. des Taufsymbols u. d. Glaubensregel. 3 Bde 1866—1875. Alte u. neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. d. Glaubensregel 1879). Hiernach Hahn, Bibliothek d. Symbole u. Glaubensregeln der alten Kirche. 2. Aufl. 1877; s. auch meinen Art. „Apostol. Symbol" in Herzog's RE. 2. Aufl., sowie oben Buch 1 c. 3 § 2.

[1] Diese Vermuthung ruht auf der Beobachtung, dass einzelne Sätze des römischen Symbols, genau oder fast genau in derselben Formulirung, uns in vielen altchristlichen Schriften begegnen; s. Patr. App. Opp. I, 2 edit. 2 p. 115—142.

[2] Die Untersuchungen, welche zu diesem Ergebnisse führen, sind sehr complicirter Natur und können daher hier nicht mitgetheilt werden. Es muss die Bemerkung genügen, dass alle abendländischen Taufformeln (Bekenntnisse) sich auf das römische zurückführen lassen, und dass es ein allgemeines morgenländisches Bekenntniss, welches dem römischen parallel wäre, überhaupt nicht gegeben hat. Die Bedeutung, welche unter solchen Umständen dem römischen Symbol und der römischen Kirche für die Entwickelung des Katholicismus beizulegen ist, ist nicht zu verkennen.

[3] Hier liegt die grosse Wendung der Kirche auf das Dogmatische, die freilich Paulus schon vorbereitet hat. Die Entwickelung des Christenthums, wie sie z. B. die Διδαχή bezeugt, wurde ergänzt durch die dogmatische Tradition,

— wenigstens in erster Linie nicht — die Grundsätze der Moral (sie erschienen den Griechen nicht als Thorheit), sondern die Verehrung Christi, wie die Ueberlieferung denselben vorstellte, und die Verehrung eines Gottes, der als Weltschöpfer und als redender und erscheinender Gott mit der Welt verflochten und als der auch von den Juden verehrte Gott von dem höchsten Wesen deutlich verschieden erschien. Hier setzte der Spott der Heiden, hier die theologische Kunst der Gnostiker, hier die radicale Umbildung der Traditionen, wie sie Marcion versuchte, ein. Das Christenthum gerieth bei der Freiheit, die noch herrschte, in Gefahr, in eine bunte Menge philosophischer Speculationen aufgelöst und seinen ursprünglichen Bedingungen völlig entrückt zu werden. „Allerseits war zugestanden, dass das Christenthum seine Wurzeln in gewissen Thatsachen und Sprüchen habe; aber wenn jede beliebige Deutung dieser Thatsachen und Sprüche möglich war, wenn jedes philosophische System verkündigt werden durfte, sofern nur jene Worte in dasselbe eingeflochten werden konnten, so war offenbar, dass dann nur eine ganz lose Verbindung zwischen den Gliedern der christlichen Gemeinden zu Stande kommen konnte. Das Problem war da und verlangte gebieterisch eine Antwort — was soll die Grundlage der christlichen Vereinigung sein? Aber es war eine Zeit lang nicht zu lösen; denn es gab keinen entscheidenden Massstab und keine Appellationsinstanz.“ Wohl hat man von Anfang an, als die Differenzen in den Gemeinden den einheitlichen Bestand derselben zu bedrohen begannen, auf die Apostel-Lehre, auf die Worte des Herrn, auf die Ueberlieferung, auf die „gesunde Lehre“, auf bestimmte Thatsachen, wie die Wahrhaftigkeit der Menschennatur (des Fleisches) Christi, die Wahrhaftigkeit des Sterbens und Auferstehens, verwiesen [1]; aber was die gesunde Lehre, was der Inhalt der Ueberlieferung sei, ob das Fleisch Christi eine Realität gewesen sei u. s. w., das eben war die Frage. Unzweifelhaft hat Justin im Gegensatz zu solchen Christen, die ihm Pseudochristen sind, die Anerkennung bestimmter überlieferter Thatsachen als schlechterdings nothwendig verlangt und in Bezug auf sie die Forderung

und bald gewann diese die Oberhand. Die grosse Reaction liegt dann im Mönchthum vor. In diesem wird wieder die Sittenregel das Beherrschende, und die alte christliche Gnomenlitteratur erlangt daher im Mönchthum eine zweite Blütheperiode. Die Dogmatik bildet in ihm wieder nur den Hintergrund für die genaue Regelung des Lebens.

[1] S. die Pastoral-, die Johannes- und die Ignatiusbriefe; auch Polyc. ad Philipp. 7; 2, 1; 6, 3.

der Orthodoxie gestellt. Er hat allem Anschein nach den grossen litterarischen Kampf zur Ausscheidung des Heterodoxen begonnen (s. sein σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων); aber nach den uns von ihm erhaltenen Werken ist es höchst unwahrscheinlich, dass es ihm bereits gelungen ist, einen festen Massstab zur Bestimmung dessen, was kirchliches Christenthum sei, zu finden[1].

Von der Auffindung eines solchen Massstabes hing aber der Bestand der Gemeinden ab. Die conscientia religionis, die unitas disciplinae und das foedus spei hielten dieselben nicht mehr zusammen. Daran waren nicht nur die Gnostiker Schuld; sie zeigen uns vielmehr nur den Excess einer fortschreitenden Umbildung, der sich keine Gemeinde entziehen konnte. Die Erkenntniss, welche sich die Religion gegenüberstellt, erwachte in dem Masse, als das religiöse Leben an Wärme und Ursprünglichkeit von Generation zu Generation einbüsste. Es gab eine Zeit, da wusste die Mehrzahl der Christen, dass sie Christen waren, weil sie den „Geist" besassen und an ihm die unerschütterliche Verbürgung ihres Christenstandes hatten. Als diese Verbürgung fortfiel und als gleichzeitig im Namen des Christenthums die verschiedensten Lehren verkündet wurden, welche die Gemeinden zu spalten drohten, da musste die Fixirung der Ueber-

[1] Die Instanzen sind für Justin in den apologetischen Schriften durchaus noch das A. T., die Herrnworte und — prophetische Kundgebungen; also hat er in seinem antihäretischen Werk schwerlich andere geltend gemacht. Dagegen kann man sich nicht auf die Beobachtung berufen, dass auch Tertullian in seinen apologetischen Schriften seinen kirchlich-antihäretischen Standpunkt nicht offenbart hat; denn Tertullian ist in diesen Tractaten auf die Häretiker — eine Ausnahme abgerechnet — überhaupt nicht eingegangen. Justin hat sich dagegen mit ihnen auch in den apologetischen Schriften auseinandergesetzt, nirgendwo aber etwas geschrieben, was z. B. dem von Theophilus ad Autol. II, 14 Gesagten ähnlich wäre. Feste Formeln, vielleicht schon ein dem römischen verwandtes, wenn nicht mit ihm wesentlich identisches Taufsymbol, hat Justin gekannt und sich häufig auf sie bezogen (s. Bornemann, Das Taufsymbol Justin's in d. Ztschr. f. K.-G. Bd. III S. 1 ff.); aber eine Ausbeutung dieser Formeln im Sinne des Irenäus und Tertullian ist bei ihm nicht nachweisbar. Der Ausdruck ὀρθογνώμονες findet sich bei ihm Dial. 80 fin. Dort wird die Fleischesauferstehung und das 1000jährige Reich (in Jerusalem) zu den Stücken gerechnet, welche die ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί festhalten. Aber es ist für den Standpunkt, den Justin noch einnimmt, höchst charakteristisch, dass er zwischen den dämonischen Häretikern und den Orthodoxen eine Classe von Christen statuirt, denen er im Allgemeinen das Zeugniss ausstellt, dass sie τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς γνώμης sind, während sie doch die volle Orthognomie nicht besitzen, sofern sie eine wichtige Lehre geradezu ablehnen. Eine solche Beurtheilung wäre einem Irenäus oder Tertullian nicht mehr möglich gewesen.

lieferung die oberste Aufgabe werden. Wie immer, so wurde die Ueberlieferung auch hier erst fixirt, nachdem man sich ihr einigermassen entfremdet hatte. Gerade die Gnostiker selbst waren mit ihrer Feststellung vorangegangen — ein deutlicher Beweis, dass dieselbe stets den Rückhalt für Neubildungen abzugeben hat. Aber eben das vorbildliche Unternehmen der Gnostiker erschwerte die Aufgabe. Wo sollte man einsetzen? „Wenn grosse Fragen die Gemüther der Menschen bewegen, so wird eine Art unbewusster Logik in Vielen hervorgerufen, für welche dann ein Denker die passende Form findet[1].“ Dass es galt, das Apostolische zu fixiren, konnte nicht zweifelhaft sein; denn das Sicherste war, dass das Christenthum auf einer göttlichen Offenbarung beruhe, die durch die Apostel den Gemeinden des Erdkreises überliefert worden war. Auf die Auskunft, dass die fixirten Formen, deren sich die Gemeinden bei den solennen Handlungen bedienten, apostolisch seien, ist gewiss nicht ein Einzelner verfallen. Sie musste sich naturgemäss einstellen. Unter diesen Formen nahm aber das Bekenntniss zu dem Vater, Sohn und Geist und das Kerygma von Jesus Christus die hervorragendste Stelle ein. Man darf die besondere Betonung dieser Stücke gegenüber den gnostisch-marcionitischen Unternehmungen auch noch als das Ergebniss des „common sense“ aller derjenigen betrachten, welche den Glauben, dass der Vater Jesu Christi der Schöpfer der Welt sei, und dass der Sohn Gottes wahrhaft im Fleische erschienen sei, festhielten. Aber dies reichte nicht überall aus; denn selbst zugestanden, dass um 150—180 alle Gemeinden ein festes Bekenntniss besessen und dasselbe im strengen Sinn als apostolisch betrachtet haben — was nicht erwiesen werden kann —, so waren ja gerade die gefährlichsten gnostischen Schulen in der Lage, ihrerseits dies Bekenntniss anzuerkennen, da sie bereits die Kunst besassen, einem gegebenen Texte eine fremde Auslegung zu geben. Was man bedurfte, war ein apostolisches, bestimmt interpretirtes Bekenntniss; denn erst durch eine bestimmte Interpretation konnte das Bekenntniss den Dienst leisten, die gnostischen Speculationen und das marcionitische Verständniss des Christenthums abzuwehren. Nun hat man gewiss schon längst vor Irenäus in vielen Gemeinden sich so auf das Bekenntniss berufen, dass man ein bestimmtes Verständniss desselben als das immer festgehaltene dabei zu Grunde legte; aber erst Irenäus hat, soviel wir wissen[2], eine feste Theorie auf-

[1] Hatch, Gesellschaftsverfassung S. 93.

[2] Wir können nur vermuthen, dass in Kleinasien einige dem Irenäus gleichzeitige Lehrer, vor Allem Melito, ähnlich verfahren sind. Auch Dionysius

gestellt, indem er das bestimmt interpretirte Taufbekenntniss als apostolische regula veritatis proclamirt hat. Den Beweis für den apostolischen Charakter dieses Complexes von Sätzen gründete er darauf, dass derselbe der Inhalt des Glaubens der von den Aposteln gestifteten Gemeinden sei, und dass diese Gemeinden die apostolische Lehre stets unverändert festgehalten hätten (s. sub C).

Historisch betrachtet liegen dieser These, durch welche das Christenthum vor völligem Zerfliessen bewahrt worden ist, zwei unbewiesene Voraussetzungen zu Grunde und eine Vertauschung. Nicht bewiesen ist, dass irgend ein Bekenntniss von den Aposteln stammt, sowie dass die von den Aposteln gestifteten Gemeinden deren Lehre stets unverändert bewahrt haben; vertauscht ist das Bekenntniss selbst mit einer Explication desselben. Endlich ist der Schluss von der wesentlichen Uebereinstimmung einer Reihe von Gemeinden in der Lehre auf die Existenz einer fides catholica ein ungerechtfertigter[1]. Aber andererseits war der von Irenäus eingeschlagene Weg der einzige, auf dem das zu retten war, was man von dem ursprünglichen Christenthum noch besass, und darin liegt sein geschichtliches Recht. Man musste eine fides apostolica aufstellen, man musste von derselben behaupten, dass sie bereits fides catholica sei, und man musste alle individuellen Lehrmeinungen an ihr messen, um über Zulässigkeit oder Unzulässigkeit bestimmt zu entscheiden.

Die Ueberzeugungskraft, mit welcher Irenäus das Princip der apostolischen „Regel der Wahrheit“ oder der „Ueberlieferung“ oder schlechtweg des „Glaubens“ aufgestellt hat, ruhte für ihn selber unzweifelhaft darin, dass er ein fest formulirtes Bekenntniss bereits vor sich hatte und dass ihm über das Verständniss desselben kein Zweifel bestand[2]. Die Wahrheitsregel (auch ἡ ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας

von Corinth (Euseb., h. e. IV, 23, 2. 4) darf vielleicht genannt werden. Irenäus hat seine Theorie ausgeführt in einem grossen Werk adv. haeres., namentlich im 3. Buche. Leider ist uns seine Schrift „λόγος εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος“ — wohl die älteste Abhandlung über die Glaubensregel — nicht erhalten (Euseb., h. e. V, 26).

[1] Irenäus versichert zwar an mehreren Stellen, dass alle Kirchen — die in Germanien, Iberien, unter den Kelten, im Orient, in Aegypten, in Libyen und Italien; s. I, 10, 2; III, 3, 1; III, 4, 1 sq. — dasselbe apostolische Kerygma besitzen; aber „qui nimis probat nihil probat“. Die Ueberschwenglichkeit im Ausdruck zeigt, dass hier eine dogmatische Theorie wirksam ist. Ihr liegt jedoch die richtige Einsicht zu Grunde, dass die gnostischen Speculationen den Gemeinden fremd sind.

[2] Hier ist ferner daran zu erinnern, dass Irenäus nicht nur die Ueberlieferung der kleinasiatischen und römischen Kirche gekannt, sondern dass er zu den Füssen Polykarps gesessen und in Asien als Jüngling mit vielen „Alten“

κηρυσσομένη ἀλήθεια und τὸ τῆς ἀληθείας σωμάτιον) ist das alte, den Gemeinden bekannte Taufbekenntniss (s. I, 9, 4: οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε); weil sie dieses ist, ist sie apostolisch und fest und unerschütterlich[1].

Durch die Aufstellung der Wahrheitsregel, deren Formulirung bei Irenäus (I, 10, 1. 2) sich natürlich an die Disposition des (römischen) Bekenntnisses anschliesst, wurden mit einem Schlage die wichtigsten gnostischen Thesen beseitigt und die Gegenlehren als apostolische sichergestellt. In der apostolischen Wahrheitsregel hat Irenäus selbst bereits folgende Lehren hervorgehoben[2]: die Einheit Gottes, die

Umgang gehabt hat. Von diesen wusste er genau, dass sie die gnostischen Lehren theils nicht gebilligt hatten, theils nicht gebilligt haben würden. Diese sichere historische Erinnerung gab ihm ohne Zweifel die Zuversicht, seine antignostische Interpretation des Bekenntnisses als die apostolisch-kirchliche hinzustellen; s. seinen Brief an den Florinus bei Euseb., h. e. V, 20 und die zahlreichen Beziehungen auf die „Alten" in seinem grossen Werke (eine Zusammenstellung derselben findet man in Patr. App. Opp. I, 2 p. 105 sq.).

[1] Ueber das Verhältniss der Glaubensregel zu dem Taufbekenntniss kann nach den Untersuchungen Caspari's kein Zweifel sein. Nicht ist das Taufbekenntniss als der Niederschlag aus schwankenden Glaubensregeln entstanden, sondern diese sind das exponirte Taufbekenntniss. Auf jede Formulirung übertrug man das volle Ansehen des Bekenntnisses selbst, sofern man die Exposition als gegeben ansah. Jede momentane Formulirung hat also den vollen Werth des Bekenntnisses. So erklärt es sich, dass uns seit Irenäus verschieden formulirte Glaubensregeln begegnen — z. Th. bei demselben Schriftsteller —, und dass dennoch von jeder behauptet wird, sie sei die Glaubensregel. Zahn hat in seinem Aufsatze (s. oben) ganz recht, wenn er behauptet, die Glaubensregel sei das Taufbekenntniss; aber er hat, soviel ich zu urtheilen vermag, den Nothstand nicht eingesehen, in dem sich die altkatholischen Väter befunden haben und den zu verdecken ihnen nicht gelungen ist. Dieser Nothstand lag darin vor, dass man ein fest formulirtes und dabei bestimmt interpretirtes apostolisches Lehrbekenntniss bedurfte, während man doch nur ein fest formulirtes, aber nicht interpretirtes Taufbekenntniss und daneben eine gar nicht formulirte kirchliche Ueberlieferung, die allerdings die gröbsten gnostischen Thesen ausschloss, besass. Jenes Lehrbekenntniss in fixer Form zu schaffen, war z. Z. noch nicht möglich und ist auch von den altkatholischen Vätern nicht versucht worden. Also blieb nichts übrig, als von einem frei und immer wieder neu formulirten Complex von Sätzen zu behaupten, dass er doch ein fester Massstab sei, sofern ihm das feste Bekenntniss zu Grunde liege. Dieser Nothstand — wie die Gegner ihn beurtheilt haben, wissen wir nicht — erwies sich aber schliesslich als vortheilhaft; denn er ermöglichte es, in steigendem Masse die Glaubensregel zu bereichern und dabei fort und fort ihre Identität mit dem Taufbekenntniss zu behaupten.

[2] Neben Iren. I, 10, 1. 2 vgl. I, 9, 1—5; I, 22, 1; II, 1, 1; II, 9, 1; II,

Identität des höchsten Gottes und des Weltschöpfers, die Identität des höchsten Gottes und des Gottes des A. T., die Einheit Jesu Christi als des Sohnes des Gottes, der die Welt geschaffen, die wesenhafte Gottheit Christi, die Fleischwerdung des Sohnes Gottes, die Vorausverkündigung der gesammten Geschichte Jesu durch den h. Geist im A. T., die Realität dieser Geschichte, die ἔνσαρκος ἀνάληψις Christi in die Himmel, die sichtbare Wiederkunft Christi, die Auferweckung jeglichen Fleisches (ἀνάστασις πάσης σαρκὸς πάσης ἀνθρωπότητος), das allgemeine Gericht. Diese Glaubenssätze, den gnostischen „regulae" entgegengestellt[1], waren somit als apostolische und desshalb auch als katholische jeder Discussion entzogen.

Dem Irenäus ist Tertullian in allen Stücken gefolgt. Auch er hat das (römische) Taufbekenntniss interpretirt, mit solcher Interpretation als regula fidei vorgestellt[2] und auf diese die Qualitäten des Bekenntnisses, den apostolischen Ursprung (resp. den Ursprung von Christus) und die Festigkeit und Geschlossenheit übertragen[3]. Auch er hat — nur noch stringenter als Irenäus — den Beweis für den Satz, dass die Formel von Christus, resp. von den Aposteln stamme und unverfälscht sei, aus den angeblich unbestreitbaren Thatsachen geführt, dass dieselbe den Glauben der von den Aposteln gestifteten Gemeinden enthalte, dass in diesen eine Verfälschung undenkbar sei, weil in ihnen die Apostel nachweisbar stets Nachfolger gehabt hätten, und dass die anderen Gemeinden mit jenen Gemeinden communicirten (s. sub C). Bestimmter als Irenäus fasst Tertullian die Glaubensregel als Regel für den Glauben[4], als das dem Glauben gegebene Gesetz[5], auch als „regula doctrinae" resp. „doctrina regulae" (hier ist das Bekenntniss selbst sehr deutlich die regula), ja als „doctrina" schlechthin oder als „institutio"[6]. Was den Inhalt der

28, 1; II, 32, 3, 4; III, 1—4; III, 11, 1; III, 12, 9; III, 15, 1; III, 16, 5 sq.; III, 18, 3; III, 24, 1; IV, 1, 2; IV, 9, 2; IV, 20, 6; IV, 33, 7 sq.; V Praef.; V, 12, 5; V, 20, 1.

[1] S Iren. I, 31, 3; II Praef.; II, 19, 8.

[2] Bei Irenäus findet sich dieser Ausdruck nicht, bei Tertullian ist er sehr häufig; adv. Valent. 4: „authentica regula".

[3] S. de praescr. 13: „Haec regula a Christo instituta nullas habet apud nos quaestiones."

[4] S. l. c. 14: „Ceterum manente forma regulae in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes"; s. de virg. vel. 1.

[5] S. l. c. 14: „Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis." De virg. vel. 1.

[6] S. de praescr. 21: „Si haec ita sunt, constat perinde omnam doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati

regula betrifft, so hat Tertullian denselben an drei Stellen auseinandergelegt[1]. Er ist wesentlich derselbe wie bei Irenäus; aber Tertullian hebt bereits die Schöpfung des Universums aus Nichts[2], die Schöpfungsmittlerschaft des Logos[3], den Ursprung desselben vor allen Creaturen[4], eine bestimmte Theorie über die Menschwerdung[5], die Predigt einer nova lex und einer nova promissio regni caelorum durch Christus[6], schliesslich auch schon die trinitarische Oekonomie Gottes[7] innerhalb der regula hervor. Der Fortschritt über Irenäus hinaus ist materiell also bereits ein sehr bedeutender. Tertullian's regula ist in der That eine doctrina. Indem er die Gemeinden an diese zu binden versucht hat, hat er sie als Schulen vorgestellt[8].

deputandam . . . Superest ergo ut demonstremus an haec nostra doctrina, cuius regulam supra edidimus, de apostolorum traditione censeatur . . . Communicamus cum ecclesiis catholicis, quod nulla doctrina diversa." De praescr. 32: „Ecclesiae, quae licet nullum ex apostolis auctorem suum proferant, ut multo posteriores, tamen in eadem fide conspirantes non minus apostolicae deputantur pro consanguinitate doctrinae." Dass Tertullian das Taufbekenntniss und die regula fidei für identisch hält (in derselben Weise wie Irenäus), zeigt sich darin, dass de spectac. 4 („Cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verba profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur") das Taufbekenntniss die lex ist. Dasselbe wird von Tertullian auch „sacramentum" (Fahneneid) genannt (ad mart. 3; de idolol. 6; de corona 11; Scorp. 4); ebenso aber bezeichnet er auch das interpretirte Taufbekenntniss (de praescr. 20. 32; adv. Marc. IV, 5); denn an dieses muss an den angeführten Stellen gedacht werden. Adv. Marc. I, 21: „regula sacramenti"; ebenso V, 20, eine besonders lehrreiche Stelle dafür, dass es nur eine regula geben kann. Das Taufbekenntniss selbst hatte eine feste und kurze Form (s. de spectac. 4; de corona 3: „amplius aliquid respondentes quam dominus in evangelio determinavit"; de bapt. 2: „homo in aqua demissus et inter pauca verba tinctus"; de bapt. 6. 11; de orat. 2 etc.); man kann noch nachweisen, dass es das römische Bekenntniss gewesen ist, welches auch in Carthago damals gebraucht wurde. — De praescr. 26 gesteht Tertullian zu, dass die Apostel Einiges „inter domesticos" geredet haben, behauptet aber, dass das nicht Mittheilungen gewesen sein können, „quae aliam regulam fidei superducerent."

[1] De praescr. 13; de virg. vel. 1; adv. Prax. 2.

[2] De praescr. 13.

[3] L. c.

[4] L. c.

[5] L. c.: „id verbum filium eius appellatum, in nomine dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum etc.

[6] L. c.

[7] Adv. Prax. 2: „unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici dei sit et filius sermo ipsius etc."

[8] Tertullian kennt aber auch eine regula disciplinae (nach dem N. T.), legt derselben hohen Werth bei und zeigt damit, dass er es durchaus nicht vergessen

Aber daran kann natürlich nicht gedacht werden, dass am Anfang des 3. Jahrhunderts ein zu einer doctrina entfaltetes, also bestimmt interpretirtes Bekenntniss in fester Form bereits wirklich das Einheitsband der Gemeinden gebildet hat. Erreicht war vielmehr — das geht aus der Schrift de praescr. und aus anderen Zeugnissen hervor — so viel, dass man in den Gemeinden, die in dem Gesichtskreise des Tertullian lagen, die gegenseitige Anerkennung und den brüderlichen Verkehr von der Zustimmung zu Formeln abhängig machte, die sich wesentlich mit dem römischen Taufbekenntniss deckten. Wer solch' eine Formel als die seinige bekannte, galt als christlicher Bruder und hatte ein Anrecht auf den Friedensgruss, den Brudernamen und die Gastfreundschaft[1]. In der Einbürgerung dieser Praxis, sofern man sich auf eine Glaubensformel beschränkte, diese aber strict anwandte, stellte sich ein Fortschritt dar; die zerstreuten Gemeinden besassen nun eine „lex", die sie zusammenschloss, ebenso bestimmt, wie die Philosophenschulen an gewissen kurz formulirten Lehren ein Einheitsband realer und praktischer Art besassen[2]. Die katholische Kirche wurde auf Grund der gemeinsamen apostolischen lex der Christen eine Realität und schied sich zugleich scharf von den häretischen Parteien. Erreicht aber war noch mehr, sofern die antignostische Interpretation der Formel und somit eine „Lehre" in irgend welchem Masse allerdings zugleich mit ihr gegeben war. In welchem Masse, das hing natürlich von den einzelnen Gemeinden, resp. von den sie Leitenden ab. Nicht allen Gnostikern war mit dem Wortlaute des Bekenntnisses beizukommen, und andererseits führt jeder formulirte Glaube

hat, dass das Christenthum Sache des Lebens ist. Näher kann auf diese Regel hier nicht eingegangen werden.

[1] Man beachte hier den Gebrauch von contesserare bei Tertullian; s. de praescr. 20: „Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes prima et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio"; de praescr. 36: „Videamus, quid ecclesia Romanensis cum Africanis ecclesiis contesserarit."

[2] Ob und in welcher Weise das Vorbild der Philosphenschulen massgebend gewesen ist, soll hier nicht erörtert werden. Hingewiesen sei aber darauf, dass die Apologeten, d. h. die christlichen Philosophen, eine auf die altkatholischen Väter sehr eindrucksvolle Wirksamkeit seit der Mitte des 2. Jahrhunderts entfaltet hatten. Man darf aber auch nicht sagen, dass II Joh. 7—11 und Διδ. 11, 1 f. die Praxis als eine uralte bezeugen. Diese Stellen lehren nur, dass sie Vorstufen gehabt hat; das Entscheidende, nämlich die formulirte Zusammenfassung des Glaubens, sucht man dort vergebens.

zu einer formulirten Lehre, sobald er als kritischer Kanon aufgerichtet wird. Ueberall also musste sich in geringerem oder höherem Masse das einstellen, was wir bei Irenäus oder Tertullian beobachten, dass nämlich die Autorität der Bekenntnissformel Sätze decken musste, die in der Formel selbst gar nicht standen.

Dass die Aufrichtung eines Bekenntnisses als eines apostolischen, angeblich das ganze Wesen des Christenthums umfassenden Glaubensgesetzes[1] in den verschiedenen Landeskirchen nicht gleichzeitig erfolgt ist, lässt sich an den Werken des Clemens Alex. noch nachweisen[2]. Aus diesen geht nämlich mit Evidenz hervor, dass man in Alexandrien damals weder ein dem römischen ähnliches Taufbekenntniss besessen noch unter regula fidei und den synonymen Ausdrücken einen irgendwie fixirten, von den Aposteln stammenden Complex von Glaubenssätzen verstanden hat[3]. Clemens Alex. beruft sich in den

[1] Hierin lag die Verkümmerung, selbst wenn sich der Inhalt des Glaubensgesetzes völlig mit der ältesten Ueberlieferung gedeckt hätte. Ein Tertullian hat sich gegen die Verkümmerung in seiner Weise noch zu schützen gewusst; aber sein Verhalten ist nicht typisch.

[2] Hegesipp, der zur Zeit des Eleutherus schrieb und um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom gewesen ist (wahrscheinlich etwas früher als Irenäus), hat bereits den Massstab der apostolischen Glaubensregel geltend gemacht. Das geht aus einer Beschreibung seines Werkes bei Euseb., h. e. IV, 8, 2 (ἐν πέντε συγγράμμασιν τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ὑπομνηματισάμενος) sowie aus den Fragmenten dieses Werkes (l. c. IV, 22, 2. 3: ὁ ὀρθὸς λόγος und § 5: ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ; s. auch § 4) hervor. Die Einheit der Kirche ruht für Hegesipp bereits auf der rechten Lehre. Polykrates (bei Euseb., h. e. V, 24, 6) hat den Ausdruck „ὁ κανὼν τῆς πίστεως" in einem sehr weiten Sinn gebraucht; aber gewiss darf man ihm dieselbe Auffassung in Bezug auf die Bedeutung der Glaubensregel beilegen, wie seinem Gegner Victor. Der Antimontanist (bei Euseb., h. e. V, 16, 22) gesteht nur den kirchlichen Märtyrern zu, dass sie für die κατὰ ἀλήθειαν πίστις in den Tod gehen; dabei ist nicht an die regula fidei gedacht, die in diesem Falle nicht controvers war. Dagegen hat der Anonymus bei Euseb., h. e. V, 28, 6. 13 unter τὸ ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα resp. ὁ κανὼν τῆς ἀρχαίας πίστεως das interpretirte Taufbekenntniss verstanden, wie Irenäus und Tertullian. Mit diesen stimmt Hippolyt vollständig überein (s. Philosoph. Praef., p. 4 v. 50 sq. und X, 32—34). Ob man dem Theophilus die Theorie des Irenäus beilegen darf, steht dahin; der Kirchenbegriff ist der des Irenäus (ad Autol. II, 14): δέδωκεν ὁ θεὸς τῷ κόσμῳ κυμαινομένῳ καὶ χειμαζομένῳ ὑπὸ τῶν ἁμαρτημάτων τὰς συναγωγάς, λεγομένας δὲ ἐκκλησίας ἁγίας, ἐν αἷς καθάπερ λιμέσιν εὐόρμοις ἐν νήσοις αἱ διδασκαλίαι τῆς ἀληθείας εἰσίν . . . Καὶ ὥσπερ αὖ νῆσοί εἰσιν ἕτεραι πετρώδεις καὶ ἄνυδροι καὶ ἄκαρποι καὶ θηριώδεις καὶ ἀοίκητοι ἐπὶ βλάβῃ τῶν πλεόντων . . . οὕτως εἰσὶν αἱ διδασκαλίαι τῆς πλάνης, λέγω δὲ τῶν αἱρέσεων, αἳ ἐξαπολλύουσιν τοὺς προσιόντας αὐταῖς.

[3] Das ist von Caspari (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1886 H. 7) bestritten worden; aber seine Ausführungen haben mich nicht überzeugt.

Stromateis auf die heiligen (göttlichen) Schriften, auf die Herrnlehre [1] und auf die massgebende Ueberlieferung, die er mit sehr mannigfaltigen Ausdrücken bezeichnet, deren Inhalt er aber niemals angiebt, weil ihm das ganze Christenthum, wie es ist, als ein durch die Gnosis umzuarbeitendes gegenübersteht und somit unter die Ueberlieferung fällt [2]. So repräsentirt er im Vergleich zu Irenäus und Tertullian in einer Hinsicht gewissermassen einen älteren Standpunkt; er steht in der Mitte zwischen diesen und Justin. Von dem Letzteren unterscheidet er sich aber vor Allem dadurch, dass er neben dem A. T. heilige christliche Schriften verwendet, den wahren Gnostiker ebenso an diese wie an das A. T. bindet und die Unbefangenheit gegenüber der Ueberlieferung, d. h. dem gesammten Christenthum, die Irenäus und Tertullian noch besassen, verloren hat. Die Ueberlieferung führt auch Clemens letztlich natürlich auf die Apostel zurück; aber es ist charakteristisch, dass er dies weder so geflissentlich wie Irenäus und Tertullian thut, noch einen Beweis für die Unversehrtheit der apostolischen Ueberlieferung in den Gemeinden für nöthig hält. Wie er aber aus der Ueberlieferung einen fest umschriebenen Complex grundlegender Sätze noch nicht hervorgehoben hat, so hat er auch die Oeffentlichkeit und Katholicität derselben in ihrer Wichtigkeit nicht erkannt, vielmehr der öffentlichen eine geheime Tradition zur Seite gestellt. Obgleich, wie Irenäus und Tertullian, durchweg durch den Gegensatz gegen die Gnostiker und Marcion bestimmt, glaubt er dieselben durch die wissenschaftliche Auslegung der h. Schriften, die von dem κανὼν τῆς ἐκκλησίας, d. h. dem christlichen common sense, nur gewisse Directiven empfängt und denselben nicht verletzen darf, widerlegen zu können. Diese Haltung des Clemens wäre aber einfach undenkbar, wenn in der alexandrinischen Gemeinde zu seiner Zeit der feste Massstab, den die römische, carthaginiensische und lyoneser Gemeinde anwandten, bereits in Wirksamkeit gewesen wäre [3]. Er war nicht vorhanden

[1] Ἡ κυριακὴ διδασκαλία, z. B. VI, 15, 124; VI, 18, 165; VII, 10, 57; VII, 15, 90; VII, 18, 165 etc.

[2] Nicht einmal Anklänge an ein dem römischen verwandtes Taufbekenntniss finden sich bei Clemens; man müsste denn das „θεὸς παντοκράτωρ“ resp. „εἷς θ. π.“ zu ihnen rechnen; aber diese Bezeichnung für Gott findet sich überall und ist für das Taufbekenntniss nicht charakteristisch. — In der verlorenen Schrift über das Passa hat Clemens die ihm zugekommenen „παραδόσεις τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων“ dargelegt.

[3] Bei der Wichtigkeit der Sache ist es nothwendig, das Material in möglichst grossem Umfang vorzuführen. Strom. IV, 15, 98 findet sich der Ausdruck ὁ κανὼν τῆς πίστεως; aber der Zusammenhang lehrt, dass derselbe hier ganz allgemein

Clemens aber hat in der noch formlosen Ueberlieferung nicht unterschieden, weil er als Theologe mit keinem einzigen Stücke der-

gebraucht ist. Zu dem Satze des Paulus: „Alles was ihr thut, thut zur Ehre Gottes", bemerkt Clemens nämlich: ὅσα ὑπὸ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ποιεῖν ἐπιτέτραπται. Strom. I, 19, 96; VI, 15, 125; VI, 18, 165; VII, 7, 41; VII, 15, 90; VII, 16, 105 steht ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας (ἐκκλησιαστικός). An der ersten Stelle ist jener Kanon die Regel für die rechte Abendmahlspraxis; an den anderen bezeichnet er allerdings die rechte Lehre resp. die Regel, nach der sich der kirchliche Gnostiker zu richten hat, gegenüber den „eigenen Lüsten" der Häretiker (er steht daher auch parallel zur διδασκαλία τοῦ κυρίου); aber Clemens fühlt schlechterdings gar keine Nöthigung anzugeben, worin denn dieser kirchliche Kanon besteht. Strom. IV, 1, 3; VI, 15, 124; VI, 15, 131; VII, 16, 94 findet sich der Ausdruck ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας. An der ersten Stelle heisst es: ἡ γοῦν κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα γνωστικῆς παραδόσεως φυσιολογία, μᾶλλον δὲ ἐποπτεία, ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἤρτηται λόγου, ἐνθένδε ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος. Hier wird Niemand unter der Wahrheitsregel das verstehen können, was Tertullian darunter verstanden hat. Sehr lehrreich ist die zweite Stelle. Clemens hat es mit der richtigen und falschen Schriftauslegung zu thun. Er sagt zuerst: παρακαταθήκη ἀποδιδομένη θεῷ ἡ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου διδασκαλίαν διὰ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ τῆς θεοσεβοῦς παραδόσεως σύνεσίς τε καὶ συνάσκησις; dann fordert er, dass die Schriften κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα resp. τ. ἐκκλησ. καν. verstanden werden; dann fährt er fort (125): κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ. Also als kirchlicher Kanon ist hier die Uebereinstimmung des A. T.'s mit dem Testamente Christi bezeichnet. Von der Frage abgesehen, ob Clemens hier schon einen NTlichen Schriftkanon im Auge hat, stimmt seine Regel mit dem Zeugniss Tertullian's über die römische Kirche: „legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet", überein. Jedenfalls aber zeigt die Stelle, welch' einen weiten Gebrauch Clemens von dem Ausdruck „kirchlicher Kanon" gemacht hat. Es finden sich bei Clemens ferner folgende Ausdrücke ἡ ἀληθὴς τῆς μακαρίας διδασκαλίας παράδοσις (I, 1, 11), αἱ ἅγιαι παραδόσεις (VII, 18, 110), ἡ εὐκλεὴς καὶ σεμνὸς τῆς παραδόσεως κανών (nach diesem hat sich alle Gnosis zu richten, s. auch ἡ κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν φιλοσοφία I, 1, 15; I, 11, 52; der Ausdruck ἡ θεία παράδοσις auch VII, 16, 103), ἡ ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις (VII, 16, 95), αἱ τοῦ Χριστοῦ παραδόσεις (VII, 16, 99), ἡ τοῦ κυρίου παράδοσις (VII, 17, 106; VII, 16, 104), ἡ θεοσεβὴς παράδοσις (VI, 15, 124). Ihr Inhalt ist nicht näher bestimmt, und in der Regel ist auch dem Zusammenhang nicht mehr zu entnehmen, als was Clemens einmal (VII, 16, 97) τὸ κοινὸν τῆς πίστεως nennt. Will Clemens den Inhalt präcisiren, dann braucht er einen Zusatz; so spricht er z. B. III, 10, 66 von dem κατὰ ἀλήθειαν εὐαγγελικὸς κανών und meint damit die in den kirchlichen Evangelien enthaltene Ueberlieferung im Gegensatz zu der in anderen Evangelien aufgezeichneten (IV, 4, 15: κατὰ τὸν κανόνα τοῦ εὐαγγελίου = κατὰ τ. εὐαγγ.). In allen den genannten Formeln fehlt die Berücksichtigung der Apostel. Dass Clemens (wie Justin) auch die öffentliche Tradition von den Aposteln abgeleitet hat, ist selbstverständlich und geht aus I, 1, 11 deutlich hervor, wo er von seinen alten Lehrern berichtet (οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σώζοντες διδασκαλίας παράδοσιν εὐθὺς ἀπὸ Πέτρου τε καὶ Ἰακώβου, Ἰωάννου τε καὶ Παύλου τῶν ἁγίων ἀποστόλων,

selben ohne Umstände sich zu identificiren vermochte, und weil er dem wahren Gnostiker die Fähigkeit zuschrieb, die Wahrheit der christlichen Lehre festzustellen und zu garantiren.

Origenes, obschon auch er die Häretiker hauptsächlich durch wissenschaftliche Exegese der h. Schriften zu widerlegen versucht hat, zeigt doch eine Haltung, welche der des Irenäus und Tertullian bereits viel verwandter ist, als die von Clemens eingenommene. Seinem grossen Werke de principiis hat er in der Vorrede die kirchliche Lehre, eine ausgeführte apostolische Glaubensregel, voran-

παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενος, ἧκον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικὰ καταθησόμενοι σπέρματα). Er sagt auch einmal (VII, 16, 104), dass der rechte Gnostiker die ἀποστολικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ ὀρθοτομία τῶν δογμάτων bewahre; es ist ihm nicht zweifelhaft (VII, 17, 108): μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις; aber das Alles hätte ebenso gut schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts geschrieben werden können (über die Zurückführung der Gnosis, der Geheimtradition, auf die Apostel s. Hypotyp. bei Euseb., h. e. II, 1, 4. Strom. VI, 15, 131: αὐτίκα διδάξαντος τοῦ σωτῆρος τοὺς ἀποστόλους ἡ τῆς ἐγγράφου ἄγραφος ἤδη καὶ εἰς ἡμᾶς διαδίδοται παράδοσις. VI, 7, 61: ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ ἡ κατὰ διαδοχὰς [nur hier finde ich diesen Ausdruck] εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν, ibid. ἡ γνωστικὴ παράδοσις. VII, 10, 55: ἡ γνῶσις ἐκ παραδόσεως διαδιδομένη τοῖς ἀξίους σφᾶς αὐτοὺς τῆς διδασκαλίας παρεχομένοις οἷον παρακαταθήκη ἐγχειρίζεται. VII, 17, 106 hat Clemens die Theorien der häretischen Gnostiker in Bezug auf den apostolischen Ursprung ihrer Lehren kurz registrirt und seine Zweifel ausgedrückt). Dass die Ueberlieferung der „alten" Kirche — so nennt Clemens die grosse Kirche im Unterschied von den „menschlichen Zusammenläufen" der Häretiker der Gegenwart — durchweg von den Aposteln stamme, ist dem Clemens so gewiss und selbstverständlich, dass er es in der Regel gar nicht besonders erwähnt und kein einzelnes Stück als apostolisch hervorhebt. Die Beobachtung aber, dass er ein apostolisches Bekenntniss resp. ein festes Bekenntniss überhaupt noch nicht gekannt hat, könnte durch eine Stelle widerlegt erscheinen. Strom VII, 15, 90 heisst es: Μή τι οὖν, εἰ καὶ παραβαίη τις συνθήκας καὶ τὴν ὁμολογίαν παρέλθοι τὴν πρὸς ἡμᾶς, διὰ τὸν ψευσάμενον τὴν ὁμολογίαν ἀφεξόμεθα τῆς ἀληθείας καὶ ἡμεῖς, ἀλλ' ὡς ἀψευδεῖν χρὴ τὸν ἐπιεικῆ καὶ μηδὲν ὧν ὑπέσχηται ἀκυροῦν . . ., οὕτως καὶ ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα· καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν, οἱ δὲ παραβαίνουσι. Aber an den anderen Stellen, in denen ὁμολογία bei Clemens vorkommt, bedeutet es nirgends eine feste Bekenntnissformel, sondern stets das Bekenntniss überhaupt, welches je nach der Situation seinen Inhalt empfängt (s. Strom. IV, 4, 15; IV, 9, 71; III, 1, 4: ἐγκράτεια σώματος ὑπεροψία κατὰ τὴν πρὸς θεὸν ὁμολογίαν). An unserer Stelle bedeutet es das Bekenntniss zu den Hauptpunkten der wahren Lehre; es ist möglich, dass Clemens auf ein Bekenntniss bei der Taufe hier angespielt hat; aber auch das ist nicht sicher. Jedenfalls kann die eine Stelle nicht beweisen, dass Clemens den kirchlichen Kanon mit einem formulirten Bekenntniss identificirt hat: denn sonst müsste eine solche Identificirung häufiger bei ihm hervortreten.

gestellt[1] und bezieht sich auch sonst auf die apostolische Lehre. Man darf annehmen, dass in der Zeit des Caracalla und Elagabal auch die alexandrinische Gemeinde die Grundsätze zu adoptiren begonnen hat, welche in Rom und in anderen Gemeinden gehandhabt wurden[2]. Seit den letzten Decennien des 3. Jahrhunderts galt ohne Zweifel in der grossen Kirchenconföderation, die sich von Spanien bis zum Euphrat und von Aegypten bis jenseits der Alpen erstreckte, ein und dasselbe, wenn auch nicht im Wortlaute völlig identische, Bekenntniss[3]. Es war die Grundlage der Conföderation, daher auch Reisepass für die kirchlichen Christen, Erkennungszeichen u. s. w. In gewissen Grundzügen war die Interpretation desselben sichergestellt, d. h. die antignostische; aber auch eine bestimmte theologische Interpretation setzte sich mehr und mehr durch. Die Zahl der (abgelegenen) Gemeinden kann beim Ausgang des 3. Jahrhunderts keine bedeutende mehr gewesen sein, in welchen die Lehre von der Präexistenz Christi und von der Identität des Präexistenten mit dem göttlichen Logos nicht als Kirchenlehre anerkannt war[4].

[1] De princip. l. I praef. § 4—10. IV, 2, 2.

[2] Auch in Bezug auf den NTlichen Kanon lässt sich das zeigen. Werthvoll ist die Angabe bei Eusebius (h. e. VI, 14), dass Origenes (nach seinem eigenen Zeugniss) z. Z. des Zephyrin einen kurzen Aufenthalt in Rom genommen hat, „weil er die uralte Gemeinde der Römer kennen zu lernen wünschte". Von Hieronymus (de vir. inl. 61) erfahren wir, dass O. in Rom den Hippolyt kennen gelernt hat, der sogar in einer Predigt auf die Anwesenheit desselben in der Kirche aufmerksam gemacht hat. Dass Origenes auch später noch in Verbindung mit Rom gestanden und die dortigen Kämpfe mit reger Theilnahme verfolgt hat, können wir aus seinen Werken erschliessen (s. Döllinger, Hippolyt und Kallist S. 254 ff.). Dagegen war Clemens mit Rom ganz unbekannt. Richtig daher Bigg (a. a. O. p. 100): „The West is as unknown to Clement as it was to his favourite Homer." — Dass es um 250 in Alexandrien eine formulirte πίστις καὶ ὁμολογία gegeben hat, zeigt der Brief des Dionysius (bei Euseb., h. e. VII, 8); er sagt von Novatian: ἀνατρέπει τὴν πρὸ λούτρου πίστιν καὶ ὁμολογίαν. Schwerlich hätte Dionysius diesen römischen Vorwurf so wiedergegeben, wenn man nicht in Alexandrien eine wesentlich identische πίστις besessen hätte.

[3] Wie einfach, alterthümlich und originell dasselbe in abgelegenen Gegenden noch im Anfang des 4. Jahrhunderts war, zeigt der Schluss der ersten Homilie des Aphraates.

[4] Man vgl. die Briefe Cyprian's, besonders ep. 69. 70. Wenn Cyprian von einer und derselben lex, welche die ganze katholische Kirche hält, und von einem Symbole, mit welchem sie tauft (hier zuerst dieser Ausdruck), redet (69, 7), so will das ungleich mehr sagen, als wenn Irenäus behauptet, das von ihm exponirte Bekenntniss sei in allen Kirchen die Richtschnur; denn zu Cyprian's Zeit war der Verkehr der meisten katholischen Gemeinden unter einander geregelt, so dass man wirklich einigermassen wusste, wie es in ihnen aussah.

B. Die Prädicirung einer Auswahl kirchlicher Leseschriften als Schriften des N. T. resp. als Sammlung der apostolischen Schriften[1].

Marcion hatte seine Auffassung vom Christenthum durch einen neuen Schriftenkanon begründet[2], der in seinen Gemeinden dasselbe Ansehen genossen zu haben scheint, welches in der grossen Christenheit dem A. T. beigelegt wurde. In den gnostischen Schulen, welche ebenfalls das A. T. ganz oder theilweise verwarfen, waren bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts evangelische und paulinische Schriften als h. Texte behandelt und aus ihnen die theologischen Speculationen beglaubigt worden[3]. In der grossen Christenheit dagegen gab es um das J. 150 noch keine dem A. T. gleichgestellte Sammlung von christlichen Schriften und, abgesehen von den Apokalypsen, überhaupt keine neuen Schriften, die als solche, d. h. als h. Texte, für inspirirt und für massgebend galten[4]. Aus den

Zu vergleichen ist noch Novatian, de trinitate seu de regula fidei, ferner das Circularschreiben der antiochenischen Synode in Sachen des Metropoliten Paulus (Euseb., h. e. VII, 30, 6 . . . ἀποστὰς τοῦ κανόνος ἐπὶ κίβδηλα καὶ νόθα διδάγματα μετελήλυθεν), die Grundschrift der 6 ersten Bücher der apostolischen Constitutionen und die Homilien des Aphraates. Die Betrachtung der letzten Phase der Entwickelung der Glaubensbekenntnisse in unserer Epoche — in ihr wurde die origenistische Theologie in die apostolischen Bekenntnisse eininterpretirt — wird zweckmässig der Schlussausführung überlassen (s. Cap. 7 fin.).

[1] S. die Kanonsgeschichten von Credner, Reuss, Westcott, Hilgenfeld, Schmiedel, Holtzmann und Weiss; die beiden letzteren, die sich zum Theil gegenseitig ergänzen, sind besonders lehrreich. Weiss gebührt das Verdienst, in der Vorgeschichte des Kanons Evangelium und Apostolos scharf auseinandergehalten zu haben (s. Th. L.-Z. 1886 Nr. 24). Im Folgenden sind nur einige Gesichtspunkte gegeben, keine Entstehungsgeschichte des Kanons.

[2] Das Neue liegt erstens in der Idee an sich, zweitens in der Form ihrer Ausführung, sofern Marcion erstens ein einziges Evangelium mit Ausschluss aller übrigen hat gelten lassen und die paulinischen Briefe hinzufügte, welche mit dem Begriff der apostolischen Lehrüberlieferung der Kirche nichts zu thun hatten.

[3] Es ist begreiflich, dass man überall, wo man Kritik am A. T. trieb, die in den Gemeinden circulirenden Paulusbriefe in den Vordergrund rückte. Dasselbe hat noch im byzantinischen Zeitalter der Manichäismus gethan.

[4] Man kann sich für das Gegentheil vornehmlich auf vier Stellen berufen, nämlich auf II Pet. 3, 16, Polyc. ep. 12, 1, Barnab. 4, 14 und II Clem. 2, 4. Aber die erste kommt nicht in Betracht, da der 2. Petrusbrief eine ganz junge Schrift ist; die zweite kennen wir nur aus einer nicht zuverlässigen lateinischen Uebersetzung (s. Zahn z. d. St.: ‚verba „his scripturis“ suspecta sunt, cum interpres in c. 2, 3 ex suis inseruerit „quod dictum est“‘), und selbst wenn diese hier treu wäre, so verbietet das dem Citat aus dem Epheserbrief vorangestellte Citat aus den Psalmen eine sichere Verwerthung der Stelle. Was die dritte

Werken Justin's ist zu folgern, dass das A. T., das Herrnwort und die Kundgebungen der christlichen Propheten die Instanzen gebildet haben[1]. Die Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (= τὰ εὐαγγέλια) hatten ihre Bedeutung lediglich darin, dass in ihnen die Worte des Herrn und seine Geschichte aufgezeichnet waren und man ihnen die Er-

anlangt (μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν), so ist zu beachten, dass der Verfasser des Barnabasbriefes, obschon er reichlichen Gebrauch von der evangelischen Ueberlieferung gemacht hat, evangelische Schriften sonst nirgendwo als γραφή bezeichnet hat und auch nicht lediglich aus den kanonischen Evangelien geschöpft haben kann. Ein Räthsel liegt hier somit vor, dessen Lösung auf mancherlei Weise möglich ist. Beachtenswerth scheint es, dass es sich um ein Herrnwort handelt. Herrnworte standen aber von Anfang an (s. die paulinischen Briefe) dem A. T. im Ansehen gleich. So erklärt es sich vielleicht, dass der Verfasser — ebenso II Clem. 2, 4: ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει· ὅτι οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς — ein solches mit derselben Formel eingeführt hat, mit der man ATliche Stellen einzuführen pflegte. Den Uebergang zu dieser Ausdrucksweise würden Stellen wie II Clem. 13, 4: λέγει ὁ θεός· οὐ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπᾶτε κτλ. bezeichnen. Die Richtigkeit der hier gegebenen Erklärung wird aber durch die Wahrnehmung bestätigt, *dass Stücke aus urchristlichen Apokalypsen resp. Aussprüche urchristlicher Propheten in der ältesten Zeit auch mit den für das A. T. giltigen Citationsformeln citirt worden sind.* So liest man schon Eph. 5, 14: διὸ λέγει· ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. Dies ist jedenfalls ein *christlicher* Prophetenspruch, trotzdem ist er mit dem solennen „λέγει" eingeführt. Ebenso findet sich I Clem. 23 (der Spruch steht vollständiger auch II Clem. 11) ein *christlicher* Prophetenspruch, und zwar ist er wahrscheinlich dem später Petrusapokalypse genannten Buche entnommen (siehe Theol. Lit. Ztg. 1884 Col. 341). Trotzdem ist er angeführt (I Clem. 23) mit den Worten: ἡ γραφὴ αὕτη, ὅπου λέγει. Diese Beispiele lassen sich noch vermehren. Hiernach darf man vielleicht annehmen, dass man auch dort die in ihrem Wortsinn abgeschliffenen Citationsformeln „γραφή, γέγραπται" etc. angewendet hat, wo man sich auf schriftlich fixirte Herrn- und Prophetensprüche bezogen hat, selbst wenn die betreffenden Schriften als Ganze ein kanonisches Ansehen noch nicht genossen haben. Endlich ist noch auf Folgendes aufmerksam zu machen: der Barnabasbrief gehört nach Aegypten, und dort ist wahrscheinlich — gegen meine frühere Ansicht — auch der Verf. des sog. 2. Clemensbriefes zu suchen. Es spricht nun Manches dafür, dass in Aegypten *christliche* Schriften als heilige Texte behandelt worden sind, ohne dass sie zu einer dem A. T. gleichstehenden Sammlung zusammengefasst waren; s. darüber unten S. 320 f.

[1] Dass als gleichwerthig mit Gesetz und Propheten nicht christliche *Schriften*, sondern der Herr selbst betrachtet wurde, kann man auch aus dem Ausdruck des Hegesipp (Euseb., h. e. IV, 22, 3; Stephanus Gobarus bei Photius Bibl. 232 p. 288) folgern. Sehr lehrreich ist die Formel: αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι καὶ αἱ ἐπιστολαὶ τοῦ ὁσίου ἀποστόλου Παύλου, die in den Acta Mart. Scillit. (ed. *Usener*. Bonn 1880/81) sich findet (Zeit des Commodus) und zu Rückschlüssen auffordert.

füllung ATlicher Weissagungen entnehmen konnte. Von apostolischen Briefen als heiligen massgebenden Schriften ist überhaupt noch keine Rede[1]. Wir erfahren aber von Justin weiter, dass im Gottesdienst aus den Evangelien wie aus dem A. T. vorgelesen wurde (Apol. I, 67), und dass unsere drei ersten Evangelien bereits im Gebrauche waren; wir können ferner aus anderen Zeugnissen erschliessen, dass auch andere christliche Schriften, alte und junge, in den Versammlungen mehr oder weniger regelmässig verlesen worden sind[2]. Solche Schriften genossen natürlich ein hohes Ansehen. Wie der h. Geist und die Gemeinde zusammengehören, so stammt auch Alles, was die Gemeinde erbaut, aus dem heiligen Geist[3], der, wie immer und so auch hier, unerschöpflich reich ist. Zwei Interessen haben aber von Anfang an hier gewaltet, das der unmittelbaren geistlichen Erbauung und das der Beglaubigung und Versicherung des christlichen Kerygmas (ἡ ἀσφάλεια τῶν λόγων). Der kirchliche Kanon ist aus dem letzteren entstanden, und zwar nicht durch Sammlung — gesammelt war in einzelnen Gemeinden bereits sehr viel mehr[4] —, sondern primär durch Ausscheidung und dann auch durch Hinzufügung.

An eine kanonische Geltung der Evangelien — der vier jetzt kanonischen — um die Mitte des 2. Jahrhunderts ist schon desshalb nicht zu denken, weil man nachweisbar um diese Zeit noch sehr frei mit den Texten verfahren ist. Unsere drei ersten Evan-

[1] Es ist merkwürdig, dass auch bei Gnostikern, obgleich sie das Apostelwort (Johannes und Paulus) als Instanz citiren, doch das Herrnwort auf einer unerreichbaren Höhe gestanden hat; s. dafür die ep. Ptolem. ad Floram.

[2] Apoc. Joh. 1, 3; Herm., Vis. II, 4; Dionys. Cor. bei Euseb. IV, 23, 11.

[3] Tertullian, dieser altgläubige Christ, verräth noch an einer Stelle die alte Auffassung der Dinge, wenn er, 2. Tim. 3, 16 umkehrend, sagt (de cultu fem. I, 3): „Legimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari."

[4] Die Geschichte der Sammlung der paulinischen Briefe lässt sich bis in's erste Jahrhundert zurückverfolgen (I Clem. 47 u. a. St.). Aus dem Briefe Polykarp's folgt, dass dieser Kleinasiat alle paulinischen Briefe (aus 9 sind Citate mitgetheilt; diese 9 decken aber auch die vier fehlenden, doch muss offen bleiben, dass er die Pastoralbriefe noch nicht in der uns vorliegenden Form besass), ferner den I. Petrus-, den I. Joh.- (die Verfasser dieser Briefe hat er aber nicht genannt), den I. Clemensbrief und Evangelien zur Hand gehabt hat. Der Umfang der Leseschriften, der sich für Polykarp somit constatiren lässt, kommt bereits dem Umfang des späteren Homologumenenkanons nahe; vgl. aber auch, wie er durch Einführung mit „εἰδότες" (1, 3; 4, 1; 5, 1) Sprüche aus jenen Schriften als bekannt voraussetzt. Ignatius zeigt sich mit den später zum N. T. vereinigten Schriften viel weniger vertraut. — Aus den Schriften des Clemens ersieht man, dass in Alexandrien am Ende des 2. Jahrhunderts eine grosse Menge christlicher Schriften gesammelt war und in Gebrauch und Ansehen stand.

gelien enthalten Stücke und Correcturen, die schwerlich vor ± 150 festgestellt worden sind. Ferner zeigt das Unternehmen Tatian's, aus den vier Evangelien (bei ihm zuerst in der Kirche das Joh.-Ev. neben den Synoptikern und nur diese vier) ein neues zu schaffen, dass man sich an den Wortlaut derselben noch nicht gebunden hat[1]. Der Angriff der „Aloger" auf das Johannesevangelium lehrt, dass um 160 selbst in Kleinasien die Vierzahl unserer Evangelien noch nicht feststand. Endlich ist auf das Aegypterevangelium zu verweisen (es scheint eine harmonistische Bearbeitung zweier Evangelien, die mit unserem Mtth.- und Lucas-Evangelium wesentlich identisch waren, in asketischem Interesse gewesen zu sein). Es wurde um die Mitte des 2. Jahrhunderts viel gebraucht, nicht nur von Gnostikern (Hippol., Philos. V, 7), sondern auch von den Enkratiten (Clem., Strom. III, 9, 63; III, 13, 93; Exc. ex Theodoto 67) und vom Verfasser des sog. 2. Clemensbriefs; es ist wahrscheinlich schon von Tatian eingesehen worden und liegt möglicherweise den Citaten in der Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων zu Grunde[2].

Zwischen der grossen Christenheit und der marcionitischen Kirche (sowie den gnostischen Schulen) standen seit der Mitte des 2. Jahrhunderts die Enkratiten. Wir hören, dass einige unter ihnen neben dem A. T. die Evangelien als kanonische Schriften benutzt haben, aber von den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte noch nichts wissen wollten[3]. Aber bereits der hervorragende Apologet, der sich ihnen anschloss, Tatian, hat der Gemeinschaft einen vollständigeren Kanon gegeben, in welchem — eine wichtige Thatsache — paulinische Briefe nicht fehlten. Auch aus dieser Zeit besitzen wir jedoch noch kein Zeugniss dafür, dass man in der grossen Christenheit einen NTlichen Kanon gehabt hat; ja das Aufkommen des sog. Montanismus in Kleinasien und der extremen Gegenpartei der „Aloger" (s. Herzog's RE. 2. Aufl. Bd. X S. 183 f.), bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts, ist ein Beweis dafür, dass es dort einen NTlichen Kanon noch nicht gegeben hat; denn diese Richtungen hätten unter der Herrschaft eines solchen gar nicht mehr so hervortreten können. Fasst man alle einschlagenden Spuren und Zeugnisse zusammen, so ist man wohl darauf vorbereitet, dass sich in der Kirche demnächst eine Art von Evangelienkanon, die

[1] S. meinen Aufsatz in der Zeitschr. f. K.-Gesch. Bd. IV. S. 471 ff., anders Zahn, Tatian's Diatessaron 1881.

[2] Noch im 3. Jahrhundert haben es die Sabellianer gebraucht, ein Beweis für das hohe Ansehen des Evangeliums im christlichen Alterthum (Epiph. h. 62, 2).

[3] Euseb., h. e. IV, 29, 5.

vier Evangelien umfassend, einstellen werde [1], aber weder ist man auf formelle Gleichstellung desselben mit dem A. T., noch auf einen Bestandtheil „Apostolos“ gefasst, der sich bisher nur bei Marcion und Gnostikern findet. Ganz plötzlich, in einer immerhin noch unsicheren Andeutung des Melito von Sardes, welche uns Eusebius erhalten hat [2], in den Werken des Irenäus und Tertullian und in dem sog. Muratorischen Fragment taucht für uns der Kanon auf. Direct wird über seinen Ursprung gar nichts, aber auch indirect kaum etwas gesagt, und doch erscheint er schon als eine wesentlich fertige und abgeschlossene Grösse [3], und zwar für dasselbe kirchliche Gebiet, in dem wir auch die apostolische regula fidei zuerst nachweisen konnten. Von einer Autorität der Sammler hören wir nichts, weil wir von solchen überhaupt nichts vernehmen [4]. Und doch gilt die Sammlung bei Irenäus und Tertullian als geschlossen; den Häretikern wird es bereits zum schweren Vorwurf gemacht, dass sie dieses oder jenes

[1] In manchen Gegenden hat sich auch zunächst nur der Evangelienkanon eingestellt, und in sehr vielen anderen hat er sich aus dem Rahmen des Kanons lange Zeit hindurch herausgehoben. Noch Alexander von Alex. z. B. (Theodoret. I, 4) nennt Gott den Geber des Gesetzes, der Propheten und der Evangelien.

[2] Euseb., h. e. IV, 26, 13. Da Melito hier von der ἀκρίβεια τῶν παλαιῶν βιβλίων und von τὰ βιβλία τῆς παλαιᾶς διαθήκης spricht, so darf man annehmen, dass er τὰ βιβλία τῆς καινῆς διαθήκης gekannt hat.

[3] Von dem Schwanken in Bezug auf die Zugehörigkeit einzelner Bücher kann hier abgesehen werden. Dass die Pastoralbriefe in dem Kanon nahezu von Anfang an eine feste Stelle erhalten haben, zeigt allein schon, dass die Zeit seines Ursprungs nicht weit hinter dem J. 180 liegen kann. In dieser Hinsicht aber ist es sehr werthvoll, dass Clemens generell constatirt, die Häretiker verwürfen die Timotheusbriefe (Strom. II, 12, 52: οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς). Sie standen eben bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts gar nicht zur Frage.

[4] Doch s. die S. 285 Anm. 2 angeführte Stelle aus Tertullian; s. auch das „receptior“ de pudic. 20, die Motivirung der Ablehnung des Hermas im Muratorischen Fragment und Tert., de bapt. 17: „Quodsi quae Pauli perperam scripta sunt exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse.“ Die Hypothese, dass die Apostel selbst (resp. der Apostel Johannes) das N. T. zusammengestellt haben, ist im Alterthum von Keinem bestimmt aufgestellt worden und daher auch nicht zu discutiren. Augustin spricht (c. Faustum XXII, 79) ganz unbefangen von „sancti et docti homines“, welche das N. T. zu Stande gebracht haben. Durch eine Reihe von Zeugnissen kann man beweisen, dass der Gedanke, dass die Kirche die Schriften des N. T. zusammengestellt hat, den altkatholischen Vätern nichts Anstössiges gehabt hat. Allerdings schweigen sie in der Regel darüber. Schon Irenäus und Tertullian behandeln die Sammlung einfach als gegeben.

Buch nicht anerkennen, ihre Bibeln werden an der kirchlichen Sammlung als der älteren gemessen, und diese selbst wird bereits genau so verwerthet wie das A. T. Die Annahme der Inspiration der Bücher, die harmonistische Interpretation derselben, die Vorstellung von ihrer absoluten Sufficienz in Bezug auf jede Frage, die auftauchen kann, und in Bezug auf jedes Ereigniss, welches sie berichten, das Recht uneingeschränkter Combination von Stellen, die Annahme, dass Nichts in den Schriften gleichgiltig ist, endlich die allegorische Deutung sind das unmittelbare und sofort zu constatirende Ergebniss der Kanonisirung[1].

Nur in Kürze kann hier angedeutet werden, unter welchen Bedingungen vermuthlich — nur um Vermuthungen handelt es sich — der NTliche Kanon in der Kirche entstanden ist, und welches das Interesse gewesen, das zu ihm geführt hat und an ihm haften blieb[2].

Die auf einer Ausscheidung beruhende Zusammenfassung und Kanonisirung christlicher Schriften[3] ist ein so zu sagen unfreiwilliges

[1] Für alle diese Punkte lassen sich namentlich aus den Schriften Tertullian's zahlreiche Belege nachweisen; aber auch bereits Irenäus liefert solche. Er ist in der allegorischen Auslegung der Evangelien noch nicht so kühn wie der hierin von ihm getadelte Ptolemäus, aber seine Exegese der Bücher des N. T. ist bereits von der des Valentinianers nicht wesentlich verschieden. Man lese vor Allem Tertullian's Schrift de idololatria, um zu erkennen, wie die Autorität des N. T. schon damals die Lösung aller Fragen bestimmt hat.

[2] Auf die Streitfrage über die Stellung, welche dem Muratorischen Fragment in der Geschichte der Bildung des Kanons anzuweisen ist, auf die Interpretation desselben u. s. w., vermag ich hier nicht einzugehen; s. meine Abhandlung: „Das Muratorische Fragment und die Entstehung einer Sammlung apostolisch-katholischer Schriften“ in der Ztschr. f. K.-Gesch. III S. 358 ff. Dazu Overbeck, Zur Geschichte des Kanons 1880; Hilgenfeld, i. d. Zeitschrift f. wissensch. Theol. 1881 H. 2; Schmiedel, Art. „Kanon“ in Ersch u. Gruber's Encykl. 2. Section Bd. XXXII S. 309 ff. Ich lasse das Fragment und die von mir aus demselben gezogenen Schlüsse hier fast ganz bei Seite. Dass die Einwürfe Overbek's auf mich nicht ohne Eindruck geblieben sind, wird die folgende Skizze zeigen.

[3] Die Anwendung des Wortes „Kanon“ zur Bezeichnung der Sammlung ist mit Sicherheit erst bei Athanasius (ep. fest. v. J. 365) und im 59. Kanon der Synode von Laodicea nachweisbar. Zweifelhaft ist, ob Origenes schon den Terminus gebraucht hat. Auch das A. T. ist übrigens nicht vor dem 4. Jahrhundert „Kanon“ genannt worden. Der Name „Neues Testament“ (Bücher des N. T.) findet sich zuerst bei (Melito und) Tertullian (andere Bezeichnungen des letzteren s. bei Rönsch, Das N. T. Tertullian's S. 47 f.). Der häufigste Name ist „heilige Schriften“. Nach den Hauptbestandtheilen wird die Sammlung als τὸ εὐαγγέλιον καὶ ὁ ἀπόστολος (evangelicae et apostolicae litterae) bezeichnet; s. Tertull., de bapt. 15: „tam ex domini evangelio quam ex apostoli litteris“. Auch der Name „Herrnschriften“ findet sich sehr früh. Für die Evan-

Unternehmen der Kirche im Kampfe mit Marcion und den Gnostikern gewesen, wie die Warnung der Väter, nicht über die h. Schriften mit den Häretikern zu streiten — obschon das N. T. bereits vorhanden war —, am deutlichsten beweist. Jener Kampf hat zur Bildung einer neuen Bibel genöthigt. Die Kirche konnte sich vor sich selber und vor den Gegnern nicht damit zufrieden geben, auf Grund irgend welcher apostolischer Massstäbe und unter Beziehung auf das A. T. gewisse Personen auszuschliessen, so lange sie selbst anerkannte, dass es apostolische Schriften gäbe, und so lange jene Häretiker sich auf apostolische Schriften beriefen. Sie musste für sich Alles in Anspruch nehmen, was ein Recht auf den Namen „Apostolisch" hatte, sie musste es den Häretikern entziehen, und sie musste zeigen, dass es bei ihr in dem höchsten Ansehen stehe. Bisher hatte sie sich damit „begnügt", ihren Rechtstitel aus dem A. T. zu erweisen, und ihren wirklichen Ursprung überfliegend sich bis an den Anfang aller Dinge hinauf datirt. Marcion und die Gnostiker hatten zuerst energisch darauf aufmerksam gemacht, dass das Christenthum von Christus herstamme, dass alles Christenthum an der apostolischen Verkündigung wirklich zu erproben sei, dass die vorausgesetzte Identität des christlichen common sense mit dem apostolischen Christenthum nicht bestehe, resp. auch, dass die Apostel selbst sich widersprächen (so Marcion). Durch diesen Gegensatz war man gezwungen, auf die Fragestellung der Gegner einzugehen. Aber materiell war die Aufgabe eine schlechthin unlösbare, ja gar nicht in Angriff zu nehmende, den Nachweis der angefochtenen Identität zu erbringen. Die „unbewusste Logik", d. h. die Logik der Selbsterhaltung, konnte nur einen Ausweg vorschreiben: man musste

gelien ist er schon in einer Zeit gebraucht worden, wo es einen Kanon überhaupt noch nicht gegeben hat. Er ist dann hie und da auf alle Schriften der Sammlung übertragen worden. Nach den Verfassern wurde umgekehrt die ganze Sammlung auch als Sammlung apostolischer Schriften bezeichnet, wie ja sämmtliche ATliche Schriften Schriften der Propheten genannt worden sind. „Propheten und Apostel" (= A. u. N. T.) wurden nun als die Medien der schriftlich fixirten Offenbarung Gottes aufgefasst (s. das Muratorische Fragment bei dem Bericht über Hermas und die Bezeichnung der Evangelien als apostolische Erinnerungen schon bei Justin). Diese Zusammenstellung wurde ausserordentlich wichtig, veranlasste neue Speculationen über die einzigartige Würde der Apostel und löste die alte Zusammenfassung „Apostel und Propheten" (d. h. christliche Propheten) ab. An dieser Ablösung kann man den Umschwung der Zeiten constatiren. Endlich hiess die neue Sammlung auch „die kirchlichen Schriften" im Unterschied von den ATlichen und den häretischen. Der Ausdruck und seine Ausführungen zeigen noch, dass es die Kirche gewesen ist, welche diese Schriften ausgewählt hat.

alles Apostolische sammeln, sich für den alleinigen rechtmässigen Besitzer erklären und das Apostolische so mit dem Kanon des A. T. verschmelzen, dass dadurch die Auslegung von vornherein sicher gestellt war. Aber welche Schriften waren apostolisch? Nach der Mitte des 2. Jahrhunderts war bereits eine Menge von Schriften unter apostolischem Namen im Umlauf, und von einer und derselben Schrift gab es häufig verschiedene Recensionen [1]. Recensionen, die Doketisches und Ermahnungen zur schroffsten Askese enthielten, waren auch in den gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinden gedrungen. Somit musste vor Allem bestimmt werden, 1) welches die authentisch-apostolischen Schriften sind, 2) in welcher Form (Recension) sie für apostolisch zu gelten haben. Die Kirche, d. h. zunächst die kleinasiatische und die römische Kirche, die eine noch ungetrennte Geschichte in der Zeit Marc Aurel's und Commodus' gehabt haben, hat die Auswahl getroffen. Sie schloss sich bei derselben an die Leseschriften, welche in dem gottesdienstlichen Gebrauche waren, an und nahm nur das auf, was sie auf Grund der Ueberlieferung der Alten für authentisch-apostolisch hielt. Dabei verfuhr sie nach dem Grundsatz, Schriften mit apostolischem Namen, in welchen dem christlichen common sense d. h. der Glaubensregel Widersprechendes oder den Gott des A. T.'s und das Gebiet seiner Schöpfung principiell Missachtendes enthalten war, als gefälscht abzuweisen und ebenso solche Recensionen apostolischer Schriften zu verwerfen, welche jene Merkmale zeigten. Sie behielt also nur solche Schriften, welche apostolische Namen trugen (resp. die, namenlos überliefert, mit einem apostolischen Namen auszustatten sie sich für berechtigt hielt) [2], und deren Inhalt nicht gegen das

[1] Man denke an die verschiedenen Recensionen der Evangelien und an die Klage, die Dionysius von Corinth (bei Euseb., h. e. IV, 23, 12) geführt hat.

[2] Dass der Text derselben dabei revidirt worden ist, ist namentlich im Hinblick auf die Anfänge und Schlüsse vieler NTlicher Schriften, sowie — die Evangelien betreffend — durch eine Vergleichung der kanonischen Texte mit den Citaten aus der Zeit, als es noch keinen Kanon gab, mehr als wahrscheinlich. Viel wichtiger aber noch ist die Erkenntniss, dass im Laufe des 2. Jahrhunderts eine Reihe von Schriften apostolische Verfassernamen und demgemäss auch leichte Veränderungen erhalten haben, die ursprünglich anonym oder unter dem Namen eines unbekannten Verfassers circulirt hatten. Unter welchen Verhältnissen und zu welcher Zeit — ob dies schon im Anfang des 2. Jahrhunderts oder erst unmittelbar vor der Kanonbildung geschehen ist —, liegt für uns in den einzelnen Fällen fast überall im Dunkeln; aber die Thatsache selbst, von welcher die NTlichen Einleitungen leider noch so wenig wissen, ist m. E. unbestreitbar. Ich verweise auf folgende Beispiele, ohne freilich hier den Beweis antreten zu können (s. meine Ausgabe der Lehre der Apostel S. 106 ff.): 1) das Lucas-Ev,

kirchliche Bekenntniss verstiess, resp. dasselbe bezeugte. Bei solcher Auswahl ergab sich ihr die empfindliche Thatsache, dass man ausser den (vier) Evangelien fast nur Paulusbriefe zur Verfügung hatte, mithin keine oder fast keine Schriften, welche, von den zwölf Aposteln herrührend, die Wahrheit des kirchlichen Kerygmas unmittelbar beglaubigen konnten. Aus dieser Nothlage hat man sich durch die Einführung der obscuren Apostelgeschichte (resp. auch der Briefe des Petrus und Johannes, jedoch in Rom nicht gleich Anfangs) befreit. Diese Gruppe ist die interessanteste in der neuen Sammlung als Sammlung; sie drückt ihr den katholischen Stempel auf, verbindet die Evangelien mit dem Apostolos (Paulus), macht dessen Briefe durch die Unterordnung unter die „Acta omnium apostolorum" zu Zeugen der Tradition, die man brauchte, und benahm ihnen das Bedenkliche und Unzureichende [1].

war dem Marcion noch nicht unter dem Namen des Lucas bekannt; später erst hat es diesen Namen erhalten, 2) das kanonische Mtth.- und Mrc.-Ev. erheben nicht den Anspruch von diesen Männern herzurühren; bald nach der Mitte des 2. Jahrh. haben sie als apostolisch gegolten, 3) der sog. Barnabasbrief ist erst von der Tradition dem Apostel Barnabas beigelegt worden, 4) die Apokalypse des Hermas ist erst von der Tradition mit einem apostolischen Hermas in Beziehung gesetzt worden (Rom. 16, 14), 5) das Gleiche ist in Bezug auf den I. Clemensbrief der Fall (Philipp. 4, 3), 6) die im 1. Jahrhundert entstandene Apokalypse des Petrus ist erst seit der Mitte des 2. Jahrhunderts dem Petrus beigelegt worden, 7) die Apokalypse des Johannes hat aller Wahrscheinlichkeit nach keinen Johannes zum Verfasser; um die Mitte des 2. Jahrhunderts galt sie für johanneisch-apostolisch, nachdem der Name des Johannes in den Text eingetragen worden war, 8) der Hebräerbrief, ursprünglich ein Schreiben eines unbekannten Mannes oder des Barnabas, ist zu einem Schreiben des Apostels Paulus umgewandelt worden (Overbeck, Zur Gesch. des Kanons 1880), 9) der Jakobusbrief, ursprünglich die Kundgebung eines urchristlichen Propheten, hat erst in der Tradition den Namen des Jakobus erhalten, 10) der I. Petrusbrief, ursprünglich ein Brief eines unbekannten Pauliners, hat erst in der Tradition den Namen des Petrus erhalten, 11) Aehnliches gilt höchst wahrscheinlich von dem Judasbrief. Die Kritik der christlichen Urlitteratur hat sich unlösbare Probleme geschaffen, indem sie diese Arbeit der Tradition verkannt hat. Statt zu fragen, ob die Ueberlieferung zuverlässig, müht sie sich noch immer in dem Dilemma „echt oder gefälscht" ab und kann keines von beidem beweisen.

[1] Die Paulusbriefe aufzunehmen, war man aus inneren und äusseren Gründen (Anerkennung ihrer Apostolicität; Vorgang der Gnostiker) gezwungen. Aber ein Kanon, der die vier Evangelien und die Paulusbriefe allein umfasst hätte, wäre — katholisch betrachtet — im besten Fall ein Gebäude mit zwei Flügeln, dem der Mittelbau fehlte, also ein Monstrum, gewesen. Das wirklich Neue war, dass man kühn ein Buch in die Mitte stellte, welches bisher, wenn nicht Alles täuscht, ganz obscur gewesen war, die Apostelgeschichte, der man hier einen Brief des „Petrus" und einen des „Johannes", dort einen Brief des „Judas" und zwei Johannesbriefe oder Aehnliches zuordnete. Nun hatte man 1) Herrn-

Die Auswahl wurde der Kirche aber dadurch erleichtert, dass die urchristlichen Schriften ihrem Inhalte nach der Christenheit der

schriften, die zugleich als ἀπομνημονεύματα bestimmter Apostel galten, 2) ein Buch, welches die Acta und die Verkündigung aller Apostel enthielt, den Paulus historisch legitimirte und zugleich Directiven zur Erklärung „schwieriger" Stellen seiner Briefe gab, 3) die durch die compilirten Pastoralbriefe — Urkunden, welche „in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae erant" — vermehrten Paulusbriefe. Also ist die Apostelgeschichte der Schlüssel zum Verständniss des katholischen Kanons und zeigt zugleich seine Neuheit. An diesem Buche besass die neue Sammlung ihre Klammer, ihr katholisches Element (Apostolische Tradition) und das Steuer für die Auslegung. Dass die Apostelgeschichte faute de mieux in den Kanon gekommen ist, ergiebt sich aus der überschwänglichen, auf das Buch gar nicht passenden Prädicirung, mit der sie sofort im Kanon auftaucht. Im Muratorischen Fragment und von Irenäus und Tertullian ist sie zuerst bezeugt; dort heisst es: „acta omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt, etc."; Irenäus sagt (III, 14, 1): „Lucas non solum prosecutor sed et cooperarius fuit apostolorum, maxime autem Pauli", und braucht die Apostelgeschichte zum Erweise der Unterordnung des Paulus unter die Zwölfe; noch weiter in der Fructificirung der Apostelgeschichte als des antimarcionitischen Buches im Kanon ist Tertullian an den berühmten Stellen de praescr. 22. 23; adv. Marc. I, 20; IV, 2—5. V, 1—3 gegangen. Hier kann man lernen, wesshalb sie in den Kanon gekommen und wider Paulus als den apostolus haereticorum verwendet worden ist. Nur wer die Apostelgeschichte anerkennt, hat ein Recht, Paulus anzuerkennen; unhistorische, jedes Fundamentes bare Schwärmerei ist es, den isolirten Paulus zur Autorität zu erheben: das ist der Grundgedanke Tertullian's. Brauchte man in älterer Zeit die διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων als Instanz, so brauchte man in der neuen Zeit ein Buch, welches diese Instanz enthielt, und man fand eben nichts Anderes als das Werk des sog. Lucas. „Qui Acta Apostolorum non recipiunt, nec spiritus sancti esse possunt, qui necdum spiritum sanctum possunt agnoscere discentibus missum, sed nec ecclesiam se dicant defendere, qui quando et quibus incunabulis institutum est hoc corpus probare non habent." Aber der grössere Theil der Häretiker blieb zähe; weder Marcioniten noch Severianer noch die späteren Manichäer erkannten die Apostelgeschichte an; sie antworteten z. Th. mit der Entgegenstellung anderer Apostelgeschichten (so später eine Fraction der Ebioniten und selbst die Marcioniten). Jedoch auch die Kirche blieb fest. Es ist vielleicht die frappanteste Beobachtung in der Schöpfungsgeschichte des Kanons, dass das junge Buch von dem Moment an, wo es erscheint, seine Zugehörigkeit zum Kanon ebenso sicher behauptet, wie die vier Evangelien, wenn auch die Stelle geschwankt hat. Ursprünglich stand das Buch aber schon dort, wo es heute noch steht, nämlich gleich nach den Evv. (s. Murator. Fragm., Irenäus, u. s. w.). Viel unsicherer als die Apostelgeschichte hat die Parallelschöpfung, die Gruppe der katholischen Briefe, im Kanon eingesetzt und ist eigentlich niemals fertig geworden. Ihren Keimpunkt hat sie wahrscheinlich an zwei (resp. 1 oder 3) Johannesbriefen gehabt, die mit dem Evangelium zusammen Dignität erlangten. Diese mögen den Anstoss gegeben haben, eine Gruppe von Zwölf-Apostel-Urkunden aus namenlosen Schriften alter Apostel und Propheten und Lehrer zu schaffen; allein noch im Murator. Fragment fehlt der Petrusbrief, die Zuordnung der Gruppe zur

Gegenwart grösstentheils unverständlich waren, während das Spätere und Gefälschte sich nicht nur durch häretische Theologumena, sondern vor Allem auch durch seine profane Verständlichkeit verrieth. So entstand eine Sammlung apostolisch-kirchlicher Schriften, die sich ihrem Umfange nach nicht sehr auffällig von der Zahl der schon seit mehr als einem Menschenalter in den Gemeinden bevorzugten und am meisten gelesenen Schriften unterschieden haben mag [1]. Durch das Verbot, andere Schriften in den Kirchen, sei es zur gemeinsamen Erbauung, sei es zu theologischen Zwecken, zu gebrauchen, wurde die neue Sammlung bereits hoch erhoben. Die Ursachen und Beweggründe aber, welche dazu geführt haben, sie zu kanonisiren, d. h. dem A. T. völlig gleichzustellen, lassen sich theils der früheren Geschichte, theils der Art der Benutzung der neuen Bibel, theils dem Erfolge, den die Schöpfung derselben gehabt hat, entnehmen: 1) Herrnworte und prophetische Kundgebungen — auch die schriftlichen Aufzeichnungen derselben — hatten stets in den Gemeinden massgebendes Ansehen genossen; in der neuen Sammlung befanden sich somit Stücke, deren absolute Autorität unzweifelhaft war [2], 2) was man „Predigt der Apostel", „Lehre der Apostel" u. a. nannte, galt ebenfalls von den ältesten Zeiten her wie für völlig einstimmig so auch für massgebend; man hatte aber schlechterdings keine Veranlassung gehabt, es urkundlich zu fixiren, weil man es unverfälscht zu besitzen glaubte und frei reproducirte. In dem Moment, wo man dazu aufgefordert war, es authentisch zu fixiren — er bezeichnet

Apostelgeschichte ist dort auch noch nicht gefunden: Judasbrief, zwei Johannesbriefe Weisheit Salomonis, Joh. Apok., Petr. Apok. bilden den formlosen Schluss dieses ältesten Kanonsverzeichnisses. Allein immerhin sind hier doch schon Urkunden von Judas, Johannes und Petrus bei einander, und damit ist die zukünftige Ordnung der Dinge, die bei Irenäus anders, aber doch ähnlich einsetzt, und bei Tertullian wieder anders, vorbereitet. Die echten Paulinen erscheinen als eingerahmt von der Apostelgeschichte und den „katholischen" Briefen einerseits und den in ihrer Weise auch „katholischen" Pastoralbriefen andererseits. Das ist der Charakter des „katholischen" Neuen Testamentes, welcher durch den ältesten Gebrauch desselben (bei Irenäus und Tertullian) glänzend bestätigt wird.

[1] Hierin ist es ohne Zweifel begründet, dass man die Neuerung, wie es scheint, kaum empfunden hat. Die Verhältnisse liegen hier ähnlich wie in Bezug auf die apostolische Glaubensregel: dort schloss man sich an das Taufbekenntniss, hier an die althergebrachten Leseschriften an. Aber ein grosser Unterschied ist darin gegeben, dass man aus dem bereits fixirten Taufbekenntniss einen elastischen Massstab gewann, der wie ein fester gehandhabt wurde und daher ausserordentlich praktisch war, während umgekehrt die noch nicht abgegrenzte Gruppe von Leseschriften auf eine geschlossene Sammlung reducirt worden ist.

[2] S. oben S. 304 f. Anm. 4.

den entscheidenden Umschwung der Dinge —, sah man sich, widerwillig oder nicht, auf Schriften gewiesen. Was einst von dem Zeugniss der Apostel, solange dasselbe historisch überhaupt nicht vorgestellt wurde, gegolten hat, das musste sich nun auf die fixirte Hinterlassenschaft der Apostel übertragen, 3) Marcion war bereits mit der Bildung eines Kanons (im strengen Sinn des Worts) aus christlichen Schriften vorangegangen, 4) durch die Kanonisirung und Gleichstellung der apostolischen Schriften mit dem A. T. einerseits, durch die Unterordung unfügsamer Schriften unter die Apostelgeschichte andererseits, war die Auslegung mit einem Schlage sicher gestellt. Wenn diese Schriften für sich selber betrachtet wurden, boten sie, namentlich die paulinischen Briefe, die grössten Schwierigkeiten. Man kann noch aus Irenäus und Tertullian erkennen, dass die Pflicht, sich mit diesen Briefen in Einklang zu setzen, der Kirche von Marcion und den Häretikern aufgezwungen worden ist, und dass sie sich selbst ohne diesen Zwang schwerlich in die Lage gebracht hätte, über ihr Verhältniss zu jenen Briefen und zu ihrem Verfasser Rechenschaft zu geben [1]. Hier zeigt sich am klarsten, dass die Sammlung der Schriften nicht aus dem Bestreben der Kirche abgeleitet werden darf, sich ein wirksames Kampfesmittel zu schaffen. Aber was die Sammlung an Schwierigkeiten bot, so lange sie blosse Sammlung war, das verschwand in dem Momente, wo sie als heilige Sammlung angeschaut wurde. Denn nun war der Grundsatz: μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις, auf alle widerstrebenden und anstössigen Details anzuwenden [2]; nun war es geboten, die eine Schrift aus der anderen — also die paulinischen Briefe aus den Pastoralbriefen und der Apostelgeschichte [3] — zu erklären; nun war jene „Mischung“ — wie Tertullian sich ausdrückt [4] — des A. und N. T.'s gefordert, aus welcher sich als erstes Gesetz für die Auslegung der zweiten

[1] Irenäus hat in seinem grossen Werke zur Genüge dargethan, welche Anstösse ihm viele Stellen in den paulinischen Briefen, die bisher fast lediglich von Männern wie Marcion, Tatian und von den Theologen aus Valentin's Schule als Lehrschriften ausgebeutet worden waren, bereitet haben. Die Schwierigkeiten sind natürlich auch noch in der Folgezeit fort und fort empfunden worden, s. z. B. Method., Conviv., Orat. III, 1. 2.

[2] Schon Apollinaris von Hierapolis hält es für unmöglich, dass die (4) Evangelien sich widersprechen (s. Routh, Reliq. S. I p. 150).

[3] S. Overbeck, Ueber die Auffassung des Streites des Paulus mit Petrus in Antiochien bei den Kirchenvätern 1877 S. 8.

[4] S. auch Clemens. Strom. IV, 21, 134; VI, 15, 125, häufig bei Orig., z. B. de princ. praef. 4.

Bibel die volle Anerkennung der an der alten Bibel festgestellten Erkenntnisse ergab. Die Kanonisirung der neuen Sammlung war somit eine Nothwendigkeit, die sich sofort aufdrängen musste, wenn nicht Zweifel aller Art Raum finden sollten. Solche waren in grosser Fülle durch die Exegese der Häretiker angeregt: durch die Kanonisirung der Urkunden entzog man sich ihnen; 5) im Laufe des 2. Jahrhunderts nahm der urchristliche Enthusiasmus immer mehr ab; nicht nur starben die Apostel, Propheten und Lehrer aus, sondern die religiöse Stimmung der Mehrzahl der Christen änderte sich. An die Stelle unmittelbarer religiöser Begeisterung, die das Bewusstsein, selbst den Geist zu besitzen, zur Folge gehabt hatte[1], trat eine reflectirte Frömmigkeit. Eine solche verlangt Normen; zugleich aber ist ihr die Einsicht eigenthümlich, dass sie selbst activ nicht das ist, was sie sein sollte, dass sie aber ihre Legitimität indirect erweisen müsse. Der Bruch mit der Ueberlieferung, die Abweichung von dem Ursprünglichen, wird gefühlt und erkannt. Man verdeckt sie aber vor sich selber, indem man die Repräsentanten der Vergangenheit auf eine unerreichbare Höhe stellt und ihre Qualitäten so bemisst, dass es dem Geschlechte der Gegenwart zu eigener Beruhigung unmöglich gemacht und verboten wird, sich mit ihnen zu vergleichen. Sobald es so weit gekommen ist, werden diejenigen in hohem Masse verdächtig, welche die religiöse Selbständigkeit festhaltend die alten Massstäbe anwenden wollen. Einerseits erscheinen sie als anmassend und hochmüthig, andererseits als Störer der nothwendigen Neuordnung, die ihr Recht daran hat, dass sie unvermeidlich ist. Diese Entwickelung der Dinge ist auch für die Geschichte des Kanons von höchster Bedeutung gewesen. Die Aufstellung desselben hatte sehr rasch das Urtheil zur Folge, dass die Zeit der göttlichen Offenbarungen abgelaufen sei, und dass dieselben sich in den Aposteln, resp. in deren Hinterlassenschaft, erschöpft haben. Man kann nicht sicher nachweisen, dass der Kanon aufgestellt worden ist, um dies Urtheil zu begründen; aber man kann nachweisen, dass er sehr rasch seine Spitze gegen solche Christen gekehrt hat, welche Propheten sein wollten oder sich auf die fortgehende Prophetie beriefen. Die Wirkung, welche der Kanon hier gehabt hat, ist die entscheidendste und bedeutendste. Was Tertullian als Montanist von einem seiner Gegner behauptet: „prophetiam expulit, paracletum fugavit“, das

[1] Die römische Gemeinde bezeichnet in ihrem Schreiben an die korinthische ihre eigenen Worte als Gottesworte (I Clem. 59, 1) und fordert desshalb auf, gehorsam zu werden „τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος“ (63, 2).

gilt vielmehr von dem N. T., welches derselbe Tertullian als Katholiker anerkannt hat. Das N. T. hat, wenn auch nicht mit einem Schlage, dem Zustande ein Ende gemacht, dass ein beliebiger Christ, vom Geiste inspirirt, massgebende Aufschlüsse und Anordnungen geben, und dass seine Phantasie die Geschichte der Vergangenheit in glaubwürdiger Weise bereichern, die Ereignisse der Zukunft in ebenso glaubwürdiger Weise voraussagen konnte. Wie die Aufstellung des Kanons die Production heiliger Thatsachen begrenzt hat, so hat er jeden Anspruch der christlichen Prophetie auf öffentliche Geltung abgethan. Durch ihn ist es zur Anerkennung gekommen, dass alles nachapostolische Christenthum nur vermitteltes und particulares Christenthum ist und daher selbst niemals Massstab sein kann: nur die Apostel haben den Geist Gottes vollständig und ohne Mass besessen; sie allein sind daher Medien der Offenbarung, und an ihrem Worte allein, welches als Wort des Geistes gleichwerthig neben das Wort Christi tritt ist, Alles, was Christenthum ist, zu messen [1].

Der h. Geist und die Apostel wurden zu Correlatbegriffen (Tert., de pudic. 21); da aber die Apostel — und das war doch ein Fortschritt gegenüber dem früheren Zustande, denn was wusste man von den Aposteln? — immer mehr hinter die NTlichen Schriften zurücktraten, so wurde der h. Geist und die Apostel als Verfasser der NTlichen Schriften zu Correlatbegriffen. Die Annahme der Inspiration der apostolischen Schriften — Inspiration in dem vollen und allein verständlichen Sinn, den das Alterthum damit verbunden hat — war die Folge [2]. Durch diese Annahme wurden die Apostel

[1] Tertull. de exhort. 4: „Spiritum quidem dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles apostoli . . . Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum documentisque linguarum, non ex parte, quod ceteri." Clem. Alex., Strom. IV, 21, 135: Ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἀπὸ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως, οἱ ἀπόστολοι δὲ ἐν πᾶσι πεπληρωμένοι. Serapion bei Euseb., h. e. VI, 12, 3: ἡμεῖς καὶ τὸν Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν. Der angedeutete Erfolg des Kanons ist unzweifelhaft segensreich gewesen; denn der Enthusiasmus bedrohte das Christenthum mit vollständiger Verwilderung und unter seinem Schutze konnte sich das Fremdeste ansiedeln. Dieser Gefahr, welche der Kanon einigermassen abgewehrt hat, stehen allerdings grosse Nachtheile gegenüber, die sich daraus ergaben, dass man die Gläubigen in gesetzlicher Weise an ein neues Buch verwies, und dass man die in dem Buche befassten Schriften durch die Annahme, sie seien inspirirt, sowie durch die Forderung der „expositio legitima" zunächst völlig verdunkelte.

[2] S. Tertull. de virg. vel. 4; de resurr. 24; de ieiun. 15; de pudic. 12. Zum Begriff des Inspirirten gehört vor Allem die Sufficienz (s. z. B. Tertull.,

den Verfassern der ATlichen Schriften als Propheten völlig gleichgestellt[1]. Aber Irenäus und Tertullian hielten bei aller Gleichsetzung den Unterschied zwischen Beiden fest, indem sie die ganze Geltung des N. T.'s vom Begriff des Apostolischen ableiteten, welcher noch ein bedeutendes Plus über das Prophetische hinaus einschliesst: weil jene Männer Apostel, d. h. die von Christus selbst erwählten und mit der Verkündigung des Evangeliums betrauten Personen sind, darum haben sie den Geist erhalten und sind ihre Schriften geisterfüllt. Für das Bewusstsein der Abendländer[2] ist das Apostolische unzweifelhaft das Primäre an der Sammlung; mit diesem ist auch die Inspiration gesetzt, weil die Apostel nicht hinter den ATlichen Schriftstellern zurückstehen können. Eben desshalb konnten sie von der neuen Sammlung in viel radicalerer Weise Alles ausschliessen, was nicht apostolisch war. Sie haben selbst Schriften, die in ihrer Form deutlich auf den Charakter inspirirter Schriften Anspruch machten, nicht aufgenommen, offenbar weil sie ihnen das Mass von Autorität nicht beilegten, welches für sie allein an dem Apostolischen haftete[3]. Der neue Schriftenkanon, welchen Irenäus und Tertullian vertreten, will zunächst nichts anderes sein als eine Sammlung apostolischer Schriften, die als solche auf absolute Autorität Anspruch macht[4]. Sie steht neben der apostolischen Glaubensregel, und an

de monog. 4: „Negat scriptura quod non notat") und die gleich hohe Bedeutung aller Theile (s. Iren. IV, 28, 3: „Nihil vacuum neque sine signo apud deum").

[1] Die directe Bezeichnung „Propheten" ist jedoch in der Regel vermieden worden. Der Kampf mit dem Montanismus machte es rathsam, von ihr abzusehen; doch s. Tert. adv. Marc. IV, 24: „Tam apostolus Moyses, quam et apostoli prophetae".

[2] Man vgl. auch, was der Verfasser des Muratorischen Fragments dort bemerkt hat, wo er über den Hirten des Hermas redet.

[3] Hier erfolgte der stärkste Bruch mit der Ueberlieferung, und es musste zunächst fraglich bleiben, wie man die Apokalypsen zu beurtheilen habe. Ihr Schicksal ist im Abendlande lange nicht entschieden worden; aber sehr rasch ist entschieden worden, dass sie auf öffentliche kirchliche Geltung keinen Anspruch haben, weil ihre Verfasser die Fülle des Geistes nicht besessen haben, die allein den Aposteln zukommt.

[4] Die Streitfrage, ob man Alles, was zuverlässig als apostolisch galt, für kanonisch gehalten hat, ist in Bezug auf Irenäus und Tertullian, denen auch umgekehrt lediglich das Apostolische kanonisch gewesen ist, zu bejahen. Dagegen scheint mir aus dem Muratorischen Fragment eine sichere Ansicht hierüber nicht hervorzugehen. Darin aber stimmen die drei genannten Zeugen überein (s. auch App. Const. VI, 16), dass im Grunde die apostolische regula fidei die letzte Instanz ist, sofern nach ihr zu entscheiden ist, ob eine Schrift wirklich apostolisch ist oder nicht, und sofern — nach Tertullian — desshalb der Kirche allein die apostolischen Schriften zukommen, weil sie allein die apo-

diesem treu bewahrten Besitze erweist sich die über die Welt zerstreute Kirche als die apostolische Kirche.

Aber für die Zeit um 200 lässt sich eine solche strenggeschlossene apostolische Schriftensammlung längst noch nicht überall in der Kirche nachweisen. Es wird zwar noch immer behauptet, dass die antiochenische und alexandrinische Kirche damals ein N. T. besassen, welches sich nach Umfang und Ansehen ganz wesentlich mit dem der römischen Kirche gedeckt habe; allein ein solches Urtheil ist nicht begründet. Was zunächst die antiochenische Kirche betrifft, so geht aus dem Brief des Bischofs Serapion (± 190 bis ± 209), den Eusebius (VI, 12) mitgetheilt hat, hervor, dass man in Cilicien — und wahrscheinlich auch in Antiochien selbst — ein festgeschlossenes N. T. noch nicht gehabt hat. Offenbar vertritt Serapion bereits den katholischen Grundsatz, dass alles Apostelwort für die Kirche denselben Werth habe wie das Herrnwort; aber eine festgeschlossene Sammlung des Apostolischen hat ihm noch nicht zu Gebote gestanden[1]. Dann aber wird es höchst unwahrscheinlich, dass der Bischof Theophilus von Antiochien, der bereits unter Commodus gestorben ist, eine solche vorausgesetzt hat. In der That führen nun auch die Angaben in der Schrift ad Autolycum nicht weiter als zu der Annahme, dass Theophilus neben den „heiligen Schriften" (dem A. T.) eine ihrem Umfange nach nicht näher zu bestimmende Gruppe von Schriften christlicher „Geistesträger" citirt und dieser Gruppe, in welcher sich die Evangelien und paulinische Briefe befanden, dasselbe Ansehen beigelegt hat, wie dem A. T. Das ist freilich ein gewaltiger Fortschritt über Justin hinaus; aber dieser Fortschritt liegt in derselben Linie, die Justin innegehalten hat, und ist noch von der Haltung, welche Irenäus und Tertullian eingenommen haben, weit entfernt. Durch Nichts ist nämlich angedeutet, dass für Theophilus der Werth der Schriften, welche er dem A. T. zugeordnet hat, darin bestand, dass sie apostolische waren, vielmehr

stolische regula besitzt (de praescr. 37 ff.); aber die regula legitimirt natürlich nicht jene Schriften, sondern beweist nur, dass sie authentisch sind und die Häretiker nichts angehen. Auch darin stimmen jene Zeugen überein, dass die prophetische Form einer christlichen Schrift ihr noch kein Anrecht auf Aufnahme in den Kanon giebt. Für die Apostel ergab sich, genau besehen, im Sinne der alten Kirche im Gegensatz zum Montanismus das Paradoxon, dass sie Propheten, d. h. Geistesträger seien, ohne doch Propheten im strengen Sinne zu sein.

[1] Das von Eusebius mitgetheilte Bruchstück aus dem Brief des Serapion ist desshalb so interessant, weil es zeigt, sowohl wie weit, als wie weit noch nicht damals die Kanonbildung in Antiochien vorgeschritten gewesen ist.

macht er lediglich ihre Inspiration geltend. Neben das A. T. treten ihm die πνευματοφόροι πάντες, ἐξ ὧν Ἰωάννης. So ist auch ferner die Annahme keineswegs nahe gelegt, dass die Schriften aller dieser Geistesträger als eine zweite Bibel dem Theophilus neben der alten Bibel gestanden haben; höchstens könnte man von den Evangelien vermuthen, dass sie als geschlossener Complex eine solche Stellung bereits erhalten hatten. Doch ist auch dies zweifelhaft[1].

Es könnte nun allerdings gewagt erscheinen, auf Grund des so dürftigen Materiales, welches Theophilus liefert (dessen eigenthümliche Prädicirung ausserdem noch durch den Zweck des Apologeten bestimmt gewesen sein kann), den Schluss zu ziehen, dass die Bildung eines NTlichen Kanon nicht überall von demselben Interesse bestimmt gewesen und daher auch nicht überall gleichartig verlaufen ist. Es könnte gewagt erscheinen, anzunehmen, dass man zwar in Kleinasien und Rom mit der Sammlung apostolischer Schriften zu einem festgeschlossenen Kanon begonnen habe, dem dann nothwendig das Prädicat der Inspiration ertheilt worden sei, während man anderswo die Vorstellung der Inspiration auf eine grosse, nicht fest bestimmte Anzahl ehrwürdiger und alter Schriften übertragen, resp. bei ihnen belassen habe und erst später eine Auswahl nach strengerem historischem Gesichtspunkt zu Stande gekommen sei. Allein nicht nur entspricht die letztere Entwickelung dem Ansatze, der sich bei Justin findet, sondern sie lässt sich auch m. E. aus den reichhaltigen Angaben des Clemens Alexandrinus belegen[2].

[1] Die wichtigsten Stellen sind ad Autol. II, 9; II, 22: ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει κτλ. (folgt Joh. 1, 1); III, 12: καὶ περὶ δικαιοσύνης, ἧς ὁ νόμος εἴρηκεν, ἀκόλουθα εὑρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι; III, 13: ὁ ἅγιος λόγος — ἡ εὐαγγέλιος φωνή; III, 14: Ἡσαΐας — τὸ δὲ εὐαγγέλιον — ὁ θεῖος λόγος (mit der letzteren Formel sind paulinische Briefe citirt). Sehr beachtenswerth ist, dass die aus Syrien stammende und der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts angehörige Grundschrift der 6 Bücher apost. Constitutionen noch kein N. T. kennt; ihre Instanz ist neben dem A. T. lediglich das „Evangelium".

[2] Ueber das N. T. des Clemens giebt es noch keine genügende Untersuchung; denn was Volkmar bei Credner, Gesch. des NTlichen Kanon S. 382 ff., bietet, reicht nicht aus. Der diesem Lehrbuch zugemessene Raum verbietet es mir, die Ergebnisse meiner Studien hier zu begründen: verwiesen sei wenigstens auf einige wichtige Stellen, die ich gesammelt habe: Strom. I § 28. 100; II § 22. 28. 29; III § 11. 66. 70. 71. 76. 93. 108; IV § 2. 91. 97. 105. 130. 133. 134. 138. 159; V § 3. 17. 27. 28. 30. 31. 38. 80. 85. 86; VI § 42. 44. 54. 59. 61. 66—68. 88. 91. 106. 107. 119. 124. 125. 127. 128. 133. 161. 164; VII § 1. 14. 34. 76. 82. 84. 88. 94. 95. 97. 100. 101. 103. 104. 106. 107.

1) Clemens unterscheidet in der gesammten Litteratur der Griechen und Barbaren zwischen profanen und göttlichen d. h. inspirirten Schriften; da er überzeugt ist, dass alle Wahrheitserkenntniss auf Inspiration beruht, so sind ihm alle Schriften, resp. alle Theile, Abschnitte oder Sätze von Schriften, welche religiös-sittliche Wahrheiten enthalten, inspirirt[1]; dieses Urtheil schliesst eine Unterscheidung unter diesen Schriften aber nicht aus, sondern fordert dieselbe, 2) das A. T., eine festgeschlossene Sammlung von Büchern, gilt dem Clemens als Ganzes und in allen seinen Theilen als das göttliche, d. h. inspirirte Buch κατ' ἐξοχήν, 3) wie Clemens von dem alten Bund einen neuen in thesi unterscheidet, so unterscheidet er auch von den Büchern des alten Bundes Bücher des neuen Bundes, 4) diese Bücher, die er mit der Formel τὸ εὐαγγέλιον und οἱ ἀπόστολοι bezeichnet hat, gelten ihm ebenfalls als inspirirt, aber sie bilden für ihn keine festgeschlossene Sammlung, 5) streng genommen sind es, wenn nicht alles trügt, die vier Evangelien allein, die er als dem A. T. völlig gleichwerthig angesehen und behandelt hat (die Formel: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὸ εὐαγγέλιον findet sich nicht selten, und an diesem Complexe wird alles Uebrige, auch das Apostolische, gemessen); bereits die paulinischen Briefe sind ihm nicht in derselben Weise Instanz wie die Evv., obschon er sie gelegentlich als γραφαί bezeichnet[2]; eine Stufe unter den paulinischen Briefen steht noch eine weitere Klasse von Schriften, nämlich die Briefe des Clemens und Barnabas, der Hirte des Hermas u. a.; es wäre irrthümlich diese Gruppe im Sinne des Clemens als einen Appendix zum N. T. oder gar als Antilegomena zu bezeichnen; denn eine solche Bezeichnung würde voraussetzen, dass Clemens eine festgeschlossene Sammlung, deren Theile ihm gleichwerthig waren, vorausgesetzt hat, was nicht nachgewiesen werden kann[3], 6) betreffs einiger Bücher, wie der Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, des κήρυγμα Πέτρου u. a. bleibt es ganz zweifelhaft, welche Autorität Clemens ihnen beigelegt hat; die Διδαχή hat

Ueber die Schätzung der Briefe des Barnabas und des Clemens Rom., sowie des Hirten bei Clemens s. die Prolegg. zu meiner Ausgabe der Opp. Patr. Apost.

[1] Nach Strom. V, 14, 138 hat sogar der Epikureer Metrodorus einen gewissen Ausspruch „ἐνθέως“ gethan.

[2] Sehr interessant ist auch, dass Clemens den parabolischen Charakter der h. Schriften fast nirgendwo an der Brieflitteratur darthut, sondern an dem A. T. und dem Ev., wie er auch Stellen aus anderen Schriften fast niemals allegorisirt hat.

[3] Sehr bemerkenswerth ist, dass Clemens Paedag. II, 10, 83; Strom. II, 15, 67 sq. eine Interpretation, welche der Verf. des Barnabasbriefes gegeben hat, kritisirt hat, obgleich er den Barnabas Apostel nennt.

er als γραφή citirt, 7) in der Bestimmung und Werthschätzung der h. Bücher des N. T. ist Clemens offenbar von einer kirchlichen Tradition bestimmt (er erkennt nur vier Evangelien — nicht mehr — an, weil nur so viele überliefert sind); diese Tradition hatte bereits die meisten der als γραφαί zu schätzenden christlichen Schriften als apostolische bezeichnet, aber sie hatte dem Begriff des Apostolischen einen Umfang gegeben, der den Umfang, in welchen Irenäus und Tertullian den Begriff fassten, weit übertraf[1], und sie hatte trotzdem nicht alle neuen Schriften, die man für heilig hielt, unter denselben zwingen können (Hermas). Zur Zeit als Clemens schrieb, kann in der alexandrinischen Kirche weder der Grundsatz gegolten haben, dass alles Apostolische kirchliche Leseschrift und massgebende Instanz wie das A. T. sein müsse, noch der andere, dass nur das Apostolische — das Wort auch im weiteren Sinne genommen — Anspruch auf kirchliche Geltung habe. Bei aller Anerkennung des hohen Masses von Freiheit und Eigenthümlichkeit, welches dem Clemens zukommt und unter voller Berücksichtigung der grossen Schwierigkeiten, die dem Versuche entgegenstehen, aus den Schriften des Clemens das kirchlich Giltige zu ermitteln, wird man doch als sicher annehmen dürfen, dass zu der Zeit, als er schrieb, in Alexandrien die Bildung des NTlichen Kanons — vielmehr richtiger: die kirchliche Reception und strenge Prädicirung desselben — noch im Flusse gewesen ist. Der damalige Zustand der alexandrinischen Kirche darf vielleicht also vorgestellt werden: kirchliche Gewohnheit hatte einer sehr grossen Zahl urchristlicher Schriften eine Autorität beigelegt, ohne dass diese Autorität näher definirt oder der des A. T. gleichgesetzt worden wäre; was sich als inspirirt oder als apostolisch oder als alterthümlich und erbaulich gab, galt als vom Geist gewirkt und darum als Gottes Wort. Das Ansehen dieser Schriften wuchs in dem Masse, als man selbst unfähiger wurde, Aehnliches zu produciren. Nicht lange vor der Zeit, in welcher Clemens schrieb, hatte aber auch in Alexandrien eine systematische Ordnung der schriftlich fixirten urchristlichen Ueberlieferung stattgefunden. Aber während der Kanon in den Gebieten,

[1] Die „70 Jünger" galten auch als Apostel, und in diesen Kreis wurden die Verfasser von Schriften eingerechnet, deren Namen sonst die Gewähr einer Autorität nicht boten, resp. man legte für werthvoll erachteten Schriften, die man aus irgend welchem Grunde nicht zu apostolischen (im engsten Sinn) stempeln konnte, Namen von Verfassern bei, die man für Apostel (im weiteren Sinn) auszugeben nicht gehindert war. Dieser weitere Gebrauch des Begriffs „apostolisch" ist übrigens keine Neuerung, s. meine Ausgabe der Διδαχή S. 111—118.

für welche Irenäus und Tertullian einstehen, so zu sagen mit einem Schlage entstanden und recipirt worden sein muss, hat in Alexandrien ein langsamer Process zu ihm geführt. Das Princip der Apostolicität scheint auch hier für die Sammler und Redactoren von hoher Wichtigkeit gewesen zu sein; aber man wandte es anders an als in Rom. Man verfuhr conservativ, indem man den Bestand der für inspirirt geltenden Schriften des christlichen Alterthums möglichst bewahren wollte, d. h. man suchte möglichst alle diese Schriften als apostolisch zu prädiciren, indem man der Bezeichnung einen weiteren Spielraum gab und einen apostolischen Ursprung für viele Schriften künstlich erzeugte. So erklärt sich das Urtheil über den Hebräerbrief, so die Bezeichnung des Barnabas und Clemens als Apostel[1]. Hätte sich dies Unternehmen in der Kirche durchgesetzt, so wäre ein bedeutend umfangreicherer Kanon zu Stande gekommen als im Abendland. Allein es ist mehr als fraglich, ob es überhaupt die Absicht jener ersten alexandrinischen Sammler gewesen ist, die grosse Sammlung, die so entstand, als ein N. T. dem A. T. an die Seite zu setzen, resp. ob ihr Unternehmen in diesem Sinne von der Kirche sofort gewürdigt worden ist. Man darf in Hinblick auf die verschiedene Haltung, die Clemens zu den verschiedenen Gruppen innerhalb dieser Sammlung von γραφαί eingenommen hat, behaupten, dass man in der alexandrinischen Kirche damals zwar Evangelium und Apostel mit Gesetz und Propheten zusammengestellt hat, dass aber alles das, was man (sei es noch als inspirirt, sei es schon als apostolisch) schätzte, dem A. T. im Ansehen nicht gleichgestellt war, und dies desshalb nicht, weil jene grosse Sammlung der urchristlichen, inspirirten und als apostolisch-prädicirten Litteratur schwerlich ebenso im öffentlichen, kirchlichen Gebrauche stand wie das A. T. und die Evv.

Aber wie dem auch sein mag — wenn man unter dem N. T. eine festgeschlossene und in allen ihren Theilen gleichwerthige Sammlung aller für echt gehaltenen Schriften der Apostel, d. h. der Ur-

[1] Ohne Zusammenhang mit der Kanonbildung in Kleinasien und Rom kann auch die in Alexandrien nicht gewesen sein; das beweist nicht nur die Vierzahl der Evangelien, sondern in noch höherem Masse die Aufnahme von 13 paulinischen Briefen. Klarer würden wir hier sehen, wenn sich für die Reihenfolge der heiligen Schriften den Werken des Clemens, einschliesslich der Hypotyposen, etwas Sicheres entnehmen liesse; aber das Unternehmen, diese Reihenfolge festzustellen, ist an sich bedenklich, weil Clemens' „Kanon des N. T." noch nicht fest abgegrenzt gewesen ist. Derselbe kann mit einer halbfertigen Statue verglichen werden, deren Oberkörper bereits fertig ausgemeisselt ist, während die unteren Theile noch im Steine stecken.

apostel und des Paulus, versteht, so hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Clemens ein N. T. noch nicht besessen; aber sie befand sich auf dem Wege zu einem solchen. Zur Zeit des Origenes ist sie diesem Ziele bereits sehr viel näher gekommen. Damals sind in Alexandrien die Schriften, welche im Abendlande das N. T. bildeten, sämmtlich einander gleich geachtet worden; auch standen sie in jeder Hinsicht dem A. T. gleich. Das Princip der Apostolocität ist strenger gefasst und sicherer angewendet worden. Demgemäss ist zur Zeit des Origenes auch der Umfang der „heiligen Schriften" bereits eingeschränkt. Aber die Ausscheidung, gemessen an dem Kanon der abendländischen Kirche, der an ihr nicht unbetheiligt gewesen sein kann, war keine vollständige. Gelehrte Ueberlegung erfand die Bezeichnung „Antilegomena" für eine Gruppe von Schriften im alexandrinischen Kanon. An der folgenden Entwickelung, in welcher der Kanon überall erst zu einem Abschluss gekommen ist — soweit er überhaupt einen solchen erhalten hat —, kann die dogmengeschichtliche Betrachtung ein erhebliches Interesse nicht mehr nehmen; denn die Differenzen in dem Umfange des Kanons, die noch bestanden, sind wesentlich ohne Einfluss auf den Gebrauch und das Ansehen desselben geblieben, und die fortgesetzten Bemühungen, einen einheitlichen, streng abgeschlossenen Kanon herzustellen, sind in der Folgezeit allein von der Rücksicht auf die Tradition bestimmt worden. Die Ergebnisse sind allerdings kirchengeschichtlich von hoher Wichtigkeit, weil sie das wechselnde Ansehen der grossen Kirchen des Abend- und Morgenlandes und ihrer Gelehrten in der Christenheit bezeugen.

Zusatz. Die Erfolge der Kanonisirung eines Theiles der urchristlichen Schriften — bei allen Nöthigungen, die hier gewaltet haben, doch eine Grossthat der Kirche! — lassen sich in einer Reihe von Antithesen zusammenfassen: 1) Das N. T. hat einen Theil, und zwar unstreitig den werthvollsten, der Urlitteratur vor dem Untergang geschützt; aber es hat zugleich alles Uebrige aus dieser Litteratur in steigendem Masse der Missachtung und somit dem Untergange preisgegeben[1]. 2) Das N. T. hat, wenn auch nicht mit einem Schlage, der Abfassung von Schriften, die mit dem Anspruch auf Autorität für die Christenheit auftraten, ein Ende bereitet; aber es hat das Aufkommen einer kirchlich-profanen Litteratur erst ermöglicht und die acuten Gefahren, die eine solche Litteratur mit

[1] Die Geschichte der in das N. T. definitiv nicht aufgenommenen urchristlichen Schriften in der Kirche belehrt hierüber. Die Schicksale einiger derselben sind geradezu tragisch zu nennen.

sich brachte, neutralisirt. Indem es aller Schriftstellerei Raum gab, welche sich nicht in Conflict zu ihm setzte, hat es der Kirche die Möglichkeit gewährt, alle Bildungselemente der Griechen für sich zu verwerthen; aber es hat zugleich den so entstandenen neuen christlichen Productionen einen kirchlichen Stempel aufgedrückt[1]. 3) Das N. T. hat den historischen Sinn und den geschichtlichen Ursprung der in ihm enthaltenen Schriften, namentlich der Paulusbriefe, verdunkelt; aber es hat zugleich die Bedingungen für ein eingehendes Studium jener Schriften geschaffen; wenn auch die exegetisch-theologische Wissenschaft zunächst das Meiste für die historische Neutralisirung der NTlichen Schriften gethan hat, so hat sie doch andererseits sofort auch mit einer kritischen Wiederherstellung des ursprünglichen Sinnes der Schriften begonnen; aber auch abgesehen von der theologischen Wissenschaft erhielt das ursprüngliche Christenthum durch Vermittelung des N. T. im Einzelnen und allmählich leisen Einfluss auf die Lehrentwickelung der Kirche, ohne freilich das traditionelle Gefüge in seiner natürlichen Weiterentwickelung durchgreifend bestimmen zu können. Da man die immer bestimmter explicirte apostolische regula fidei zum Massstabe der Erklärung der h. Schriften nahm, und da jene regula auch in ihrer antignostischen und philosophisch-theologischen Deutung als die apostolische galt, so wurde die Auffassung des Christenthums, wie sie sich in der Kirche gebildet hatte, in das N. T. hineininterpretirt. Nur in gewissen Unterströmungen und in einzelnen Erkenntnissen konnte sich somit zunächst der Geist des N. T. geltend machen; aber die Gefahr einer totalen Säcularisirung des Christenthums hat nicht zum mindesten das N. T. abgewehrt. 4) Das N. T. hat der enthusiastischen Production von „Thatsachen" einen Damm entgegengesetzt; aber es hat zugleich durch die Grundsätze der Auslegung, die es als eine Sammlung von inspirirten Schriften selbst vorschrieb[2] (Grundsatz der Einstimmigkeit, der unbeschränkten Combination, der absoluten Deutlichkeit und Sufficienz — Allegorismus), die gelehrte theologische Production neuer Thatsachen zur nothwendigen Folge gehabt.

[1] S. hierüber Overbeck's Abhandlung über die Anfänge der patristischen Litteratur, a. a. O. S. 469 f. Immerhin war Anfangs, auch nach der Schöpfung des NTlichen Kanons, die theologische Schriftstellerei ein Unternehmen, dessen Gefährlichkeit man sehr empfand; s. den Antimontanisten bei Euseb. h. e. V, 16, 3: δεδιὼς καὶ ἐξευλαβούμενος, μή πη δόξω τισὶν ἐπισυγγράφειν ἢ ἐπιδιατάσσεσθαι τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ. Aehnliches bei anderen altkatholischen Vätern.

[2] Aber wie verschieden waren die Auslegungen; man vergleiche die Exegese des Origenes und etwa Tertull., Scorp. 11.

5) Das N. T. hat eine Zeit der göttlichen Offenbarung abgegrenzt und es jedem Christen verwehrt, sich den Jüngern Jesu zu vergleichen; es hat damit der Herabsetzung der christlichen Ideale und Forderungen geradezu Vorschub geleistet und dieselbe in gewisser Weise legitimirt; aber es hat zugleich die Kenntniss dieser Ideale und Forderungen in Kraft erhalten, ist zum Stachel für das Gewissen der Christenheit geworden und hat die Gefahr einer enthusiastischen Verwilderung des Christenthums abgewehrt. 6) Durch die Schöpfung des N. T. und den Anspruch, dass es der Kirche allein gehöre, hat die Kirche den nicht katholischen Gemeinschaften jede apostolische Grundlage ebenso entzogen, wie sie dem Judenthum durch Beschlagnahme des A. T. jeden Rechtstitel genommen hat; aber sie hat, indem sie das N. T. zur Norm erhob, damit die Rüstkammer geschaffen, welcher in der Folgezeit die schärfsten Waffen gegen sie selbst entnommen worden sind[1]. 7) Das N. T. hat, indem es gleichwerthig neben das A. T. gestellt wurde, das kanonische Ansehen des letzteren, welches im 2. Jahrhundert so vielfach angetastet worden war, auf das wirksamste geschützt; aber es hat zugleich Anlass geboten, das Verhältniss von A. und N. T. — damit aber auch das Verhältniss von Christenthum und vorchristlicher Offenbarung — zu untersuchen. Die nächste Folge dieser Untersuchung ist nicht nur die exegetisch-theologische Behandlung des A. T. gewesen, sondern auch eine Betrachtung, kraft welcher aus der Gleichordnung der beiden Testamente eine Unterordnung des A. T. unter das N. T. wurde. Dieses Ergebniss, welches man sofort bei Irenäus, Tertullian und Origenes constatiren kann, ist ein überaus wichtiges und folgenreiches gewesen. Es eröffnete in etwas den Blick für bisher vollständig unverständliche Ausführungen in gewissen NTlichen Schriften, und es veranlasste die Kirche über eine Frage nachzudenken, die bisher nur die Häretiker aufgeworfen hatten, was denn das Eigenthümliche des Christenthums im Unterschied von der ATlichen Religion sei. Eine historische Betrachtung stellte sich in leisen Anfängen ein; aber die alte Auffassung von der Inspiration des A. T. bannte dieselbe in die engsten Grenzen und verbot sie eigentlich immer wieder; denn wie früher berief man sich fort und fort auf das A. T. als auf ein christliches, alle Wahrheiten der Religion in vollkommener

[1] Von der Gefährlichkeit der h. Schriften d. N. T. hat man von Anfang an in der katholischen Kirche ein sehr deutliches Bewusstsein gehabt, ja aus der Noth eine Tugend gemacht, sofern man die Nothwendigkeit dieser Gefährlichkeit durch eine Theorie nachwies; s. Tertull., de praescr. vv. 11. und de resurr. 63.

Gestalt enthaltendes Buch. Immerhin aber wurde die Auffassung des A. T. hier und dort eine widerspruchsvolle [1]. 8) Nicht erst durch die Schöpfung des N. T. ist eine gewisse Identificirung von Herrnwort und Apostelwort herbeigeführt worden; aber sie erhielt durch diese Schöpfung einen neuen Umfang und Inhalt und eine neue Bedeutung. An die Stelle des Evangeliums trat ein Buch, welches einen sehr mannigfaltigen Inhalt einschloss, der nun in thesi dieselbe Autorität erlangte wie das Evangelium. Dennoch ist die katholische Kirche niemals eine Religion „des Buches" geworden, weil man sich in ihr durch die allegorische Methode von jedem unbequemen Buchstaben zu befreien verstand, und weil man das Buch nicht als die unmittelbare Vorlage für die Regelung des Glaubens benutzte. In praxi bestand die Regel, dass das N. T. im apologetischen und antihäretischen Kampfe zurückzustehen habe [2]. Dagegen galt es 1) als der unmittelbar giltige Codex für die Gestaltung des christlichen Lebens [3] und 2) als die entscheidende Instanz in allen den Kämpfen, die sich auf dem Boden der Glaubensregel erhoben. Schon in dem 2. Stadium des montanistischen Kampfes, noch mehr

[1] Das lässt sich bei allen altkatholischen Vätern nachweisen, am deutlichsten vielleicht an der Theologie des Origenes. Uebrigens ist die Unterordnung der alttestamentlichen Offenbarung unter die christliche nicht lediglich ein Erfolg der Schöpfung des N. T., sondern sie ist auch aus anderen Ursachen zu erklären, s. cap. 5. — Wäre das N. T. nicht geschaffen worden, so hätte die Kirche vielleicht ein christlich stark interpolirtes — dazu fehlten Ansätze nicht, s. oben S. 100 f. — und im Umfang durch die Aufnahme der Apokalypsen erweitertes A. T. erhalten. Die Schöpfung des N. T. hat die Reinheit des A. T. geschützt; denn nun waren gewaltsame Christianisirungen des ATlichen Textes nicht mehr nöthig.

[2] Aber nicht auf bewusstes Misstrauen darf man das zurückführen — gegen eine solche Auffassung legen schon Irenäus und Tertullian ein sehr entschiedenes Zeugniss ab —, sondern auf die Erkenntniss der Unmöglichkeit einer eindrucksvollen Bestreitung der gebildeten Nichtchristen und der Häretiker aus den Schriften des N. T., welche jenen nicht imponiren konnten und welche diese z. Th. nicht anerkannten oder nach andern Regeln auslegten. Auch das Erbieten mehrerer Väter, die Marcioniten aus ihrem eigenen Kanon zu widerlegen, darf keineswegs aus einer Unsicherheit der Väter in Bezug auf die Autorität des kirchlichen Schriftenkanons abgeleitet werden. Nur das Eine lässt sich noch zeigen, dass die ausserordentlichen Schwierigkeiten, welche es ursprünglich gehabt haben muss, sich z. B. die paulinischen Briefe als der Genesis oder den Propheten gleichartig und gleichwerthig vorzustellen, noch im 3. Jahrhundert in der Terminologie hie und da hervortreten, sofern die Bezeichnung „göttliche Schriften" noch stärker an dem A. T. als an gewissen Theilen des N. T. haftete.

[3] Tertullian lässt de corona 3 seinen katholischen Gegner sagen: „Etiam in traditionis obtentu exigenda est auctoritas scripta."

aber in den Streitigkeiten über die Christologie (in dem Kampfe gegen den Monarchianismus) ist es reichlich verwendet worden. Der Kirche allein gehören die apostolischen Schriften, weil sie allein die apostolische Lehre (regula) bewahrt hat: dies erklärte man den Häretikern und lehnte damit jeden Streit um die Schrift resp. um den Sinn von Schriftstellen im Principe ab; aber im eigenen Hause galt die h. Schrift als die inappellable und völlig selbständige Instanz, gegen welche auch eine alte Tradition nicht angerufen werden durfte, und es galt in allen Stücken: πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον. In dieser Formel, an deren Stelle sehr selten die andere κατὰ τ. καινὴν διαθήκην tritt, zeigt sich übrigens, dass für das Leben fort und fort die Herrnworte — wie in der ältesten Zeit — den obersten Massstab gebildet haben[1].

C. Die Umprägung des bischöflichen Amtes in der Kirche zu dem apostolischen Amt. Die Geschichte der Umbildung des Begriffes der Kirche.

1. Der Nachweis, dass die Glaubensregel der Kirche apostolischen Ursprungs sei, resp. dass die Apostel eine Glaubensregel aufgestellt haben, genügte nicht; es musste gezeigt werden, dass dieselbe in der Kirche stets unverändert bis auf die Gegenwart erhalten worden sei. Diese Beweisführung war um so nöthiger, als auch die Häretiker sich für ihre regulae auf apostolischen Ursprung beriefen und auf verschiedene Weise den Nachweis zu liefern versuchten, dass gerade bei ihnen die Gewähr der Unversehrtheit des apostolischen Erbes gegeben sei[2]. Von den ältesten altkatholischen Vätern ist zuerst eine historische Beweisführung versucht worden. Man verwies auf die Gemeinden, deren apostolischer Ursprung unzweifelhaft war, und glaubte die Anerkennung fordern zu dürfen, dass sich dort das apostolische Christenthum rein und unverfälscht erhalten haben müsse; sofern die anderen Gemeinden mit diesen Gemeinden in der

[1] S. Credner, Gesch. d. NTlichen Kanons 1866. Westcott, Hist. of the Canon of the N. T. 5. edit. 1881. Dazu die Einleitungen in das N. T.

[2] Marcion allein hat auf den Beweis seines Christenthums aus der Tradition verzichtet, indem er dasselbe vielmehr der Tradition entgegenstellte. Dieser Verzicht Marcion's ist mit seinem Verzicht auf den apologetischen Beweis zusammenzustellen, während umgekehrt in der Kirche der apologetische Beweis und der den Häretikern entgegengestellte Beweis aus der Tradition grosse Verwandtschaft haben. Dort wird die Wahrheit des Christenthums durch den Nachweis, dass es die älteste Religion sei, bewiesen; hier wird die Wahrheit des kirchlichen Christenthums aus der These festgestellt, dass es das älteste, d. h. das apostolische Christenthum sei.

Lehre zusammenstimmten, war der Beweis erbracht, dass die Kirche das apostolische Christenthum stets festgehalten habe [1]. Allein Irenäus sowohl als Tertullian fühlten, dass es eines besonderen Beweises dafür bedürfe, dass die von den Aposteln gestifteten Gemeinden die Lehre wirklich stets treu bewahrt haben. Allgemeine Erwägungen wie die, dass das Christenthum anderenfalls zeitweilig untergegangen wäre, oder „nullus inter multos eventus unus est . . . quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum", und ähnliche, welche Tertullian nicht unterlässt, reichten nicht aus. Die dogmatische Vorstellung aber, dass die ecclesiae (resp. die ecclesia) die Stätte des h. Geistes seien [2], vermochte auf die Häretiker keinen Eindruck zu machen; denn um das Recht dieser Vorstellung handelte es sich eben. Desshalb haben Irenäus und Tertullian ihren Beweis näher dahin präcisirt, dass die Gemeinden die Unversehrtheit des apostolischen Erbes garantiren, weil sich in ihnen eine Kette der „Alten", resp. ein „ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens" finde, der die Gewähr biete, dass nichts Falsches eingemischt worden sei [3]. Diese These schillert ebenso, wie der Begriff

[1] S. Tertull., de praescr. 20. 21. 32.

[2] Diese Vorstellung steht dem Irenäus und Tertullian fest — sie ist so alt wie die Zuordnung der ἁγία ἐκκλησία zum πνεῦμα ἅγιον —; eben darum ist auch ihre Unterscheidung von solchen Gemeinden, welche die Apostel gestiftet haben, und von solchen, die später entstanden sind — dieselbe ist übrigens nur bei Tertullian scharf ausgeprägt —, für sie selbst hauptsächlich innerhalb des den Häretikern gegenüber geführten Beweises von Werth. Hier gilt es z. B., dass die Kirche von Carthago ihre „auctoritas" an der von Rom hat (de praescr. 36).

[3] Tertull., de praescr. 32 (s. oben S. 288). Iren. III, 2, 2: „Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos etc." III, 3, 1: „Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successiones eorum usque ad nos . . . valde enim perfectos in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes . . . traditio Romanae ecclesiae, quam habet ab apostolis et annuntiata hominibus fides per successiones episcoporum proveniens usque ad nos." III, 3, 4; III, 4, 1: „Si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias?" IV, 33, 8: „Character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus apostoli eam quae in unoquoque loco est ecclesiam tradiderunt, quae pervenit usque ad nos etc." V, 20, 1: „Omnes enim ii valde posteriores sunt quam episcopi, quibus apostoli tradiderunt ecclesias." IV, 26, 2: „Quapropter eis, qui in ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis; qui cum episcopatus

der „Alten“ (= Apostelschüler, Schüler von Apostelschülern und = Bischöfe); sie hat theils noch historischen theils schon dogmatischen Charakter. Der erstere tritt hervor, sofern auf die von Aposteln gestifteten Gemeinden recurrirt wird, und sofern darauf verwiesen wird, dass die Nachfolger treue Schüler ihrer Vorgänger, also letztlich der Apostel selbst, gewesen seien. Allein keine geschichtliche Betrachtung, keine Berufung auf die „Alten“, vermochte die Sicherheit zu gewähren, um die es sich handelte. So ist denn schon bei Irenäus deutlich die historische Betrachtung in eine dogmatische umgeschlagen, die übrigens keineswegs ein blosses Ergebniss der Auseinandersetzung mit den Häretikern gewesen ist, sondern ebensosehr eine Folge der veränderten Verfassung der Kirche und des Ansehens, welches die Bischöfe factisch erlangt hatten: die Alten, d. h. die Bischöfe, haben „cum episcopatus successione certum veritatis charisma“ erhalten, also zugleich mit ihrem Amte haben sie das apostolische Erbe der Wahrheit empfangen, welches mithin an dem Amte in objectiver Weise als ein Charisma haftet. Diese Auffassung von der Uebertragbarkeit des Charisma der Wahrheit hat sich an das bischöfliche Amt angeschlossen, nachdem dasselbe zu einem monarchischen, alle Verhältnisse der Gemeinden beherrschenden Amte geworden war [1], und nachdem sich die Bischöfe als die

successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt.“ IV, 26, 5: „Ubi igitur charismata domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio“. Den Spruch Lc. 10, 16 hat schon Irenäus (III praef.) auf die Nachfolger der Apostel bezogen.

[1] Genaueres s. hierüber in meiner Ausgabe der Διδαχή, Proleg. S. 140 f. Wie die regula fidei an dem Taufbekenntniss, das N. T. an den Sammlungen kirchlicher Leseschriften ihre Vorstufen haben, so hat die Auffassung, dass die Bischöfe das apostolische Erbe der Wahrheit empfangen und garantiren, ihre Vorstufe an der alten Auffassung, dass Gott der Kirche Apostel, Propheten und Lehrer geschenkt habe, welche das Wort Gottes stets rein bezeugen. Die Functionen dieser Personen kamen durch eine geschichtliche Entwickelung an die Bischöfe; gleichzeitig aber bürgerte sich mehr und mehr die Ueberzeugung ein, dass sich Niemand in der Gegenwart mit den Aposteln vergleichen könne. Das Christenthum war aber nur das wahre, sofern es das apostolische war, und sofern es sich als apostolisch darzuthun vermochte. Die natürliche Folge des Problems, welches so entstand, war die Auffassung der dinglichen Uebertragung des charisma veritatis von den Aposteln auf die Bischöfe. Diese Auffassung wahrte nämlich die einzigartige persönliche Bedeutung der Apostel, garantirte die Apostolicität d. h. die Wahrheit des kirchlichen Glaubens und begründete dogmatisch das Ansehen, welches die Bischöfe bereits erreicht hatten. Immer mehr wurde die alte Vorstellung, dass Gott der Kirche den Geist verleihe — darum die heilige Kirche —, in die neue umgesetzt, dass

stärksten Stützen der Gemeinden gegenüber den Anläufen der Weltmacht und der Häresie erwiesen hatten[1]. Indessen finden sich bei Irenäus und Tertullian nur erst die Anfänge der neuen Betrachtung. Die alte Auffassung, nach welcher die Gemeinden das apostolische Erbe in ihrer Mitte haben, sofern sie den h. Geist besitzen, wirkte bei ihnen noch stark nach, und die neue dogmatische Betrachtung wird noch — wenigstens den Häretikern gegenüber — mit einer historischen verbunden. Auch hat Irenäus ebensowenig wie Tertullian in seinen älteren Schriften behauptet[2], dass die Bischöfe in Folge der Uebertragung des charisma veritatis nun wirklich das apostolische Amt in vollem Sinne überkommen hätten: sie haben nach Irenäus allerdings den „locum magisterii apostolorum", jedoch nicht mehr erhalten. Aber aus den letzten Schriften Tertullian's, die aus der Zeit Caracalla's und Elagabal's stammen, geht hervor, dass der römische Bischof — und andere werden ihm hierin gefolgt sein — für sein Amt die volle Autorität des apostolischen Amtes in Anspruch genommen hat. Calixt sowohl als sein Gegenbischof Hippolyt haben sich selbst als Nachfolger der Apostel in dem vollen Sinne des Wortes bezeichnet und als solche sich viel mehr, als nur die Verbürgung der Unversehrtheit des Christenthums vindicirt. Die letztere Competenz der Bischöfe hat auch Tertullian nicht in Zweifel gezogen[3]. Cyprian hat die Theorie bereits vorgefunden, aber erst

die Bischöfe diesen Geist empfangen, und dass er in ihrer Amtsgewalt sich darstellt.

[1] In der römischen Kirche muss diese Auffassung bereits vor der Zeit, in welcher Irenäus geschrieben hat, in Geltung gewesen sein; denn die römische Bischofsliste, welche Irenäus aus Rom bezogen hat und mittheilt — sie ist natürlich in ihrer ersten grösseren Hälfte construirt, da es monarchische Bischöfe im 1. Jahrhundert nicht gegeben hat —, muss selbst als eine Folge jener dogmatischen Theorie betrachtet werden. Dass man so früh bereits auch anderswo in den Apostelkirchen solche Listen aufgestellt hat, wissen wir nicht; Beweise, dass es geschehen, haben wir erst seit dem Anfange des 3. Jahrhunderts, während man in Rom schon z. Z. des Victor eine Liste mit Angabe der Antritts- und Todesjahre der Bischöfe besessen hat. Auch lassen sich die Versuche, für Gemeinden, die keinen Anspruch auf apostolische Stiftung hatten, eine solche zu erfinden, erst im 3. Jahrhundert nachweisen.

[2] In der Schrift de praescr. Tertullian's findet man diese Behauptung noch nicht.

[3] Besonders wichtig ist Tertullian's Schrift de pudicitia, die für die Kenntniss der Entwickelung des Episcopats und der damaligen Ansprüche des römischen Bischofs nicht genügend ausgebeutet worden ist. Aus ihr geht hervor, dass Calixt als Bischof die Gewalten und Rechte der Apostel in vollem Umfang für sich in Anspruch genommen hat, und dass Tertullian ihm die „doctrina apostolorum" als dem Amte inhärent nicht bestritten hat, sondern lediglich die

scharf und bestimmt ausgeführt und jeden Rest einer historischen Begründung derselben ausgetilgt. Der Begriff der Kirche erlitt dadurch eine weitere Umgestaltung.

„potestas apostolorum". Sehr bezeichnend ist es, dass Tertullian ihn höhnend (c. 21) „apostolice" anredet, und dass er ihn daran erinnert: „ecclesia spiritus, non ecclesia numerus episcoporum." Welche Rechte bereits Calixt aus dem apostolischen Amte abgeleitet hat, lernt man aus Hippol., Philos. IX, 11. 12. Aber das Proömium der Philosophumena beweist, dass Hippolyt selbst darin mit seinem Gegner einig war, dass die Bischöfe als Nachfolger der Apostel die apostolischen Qualitäten erhalten haben: Τὰς αἱρέσεις ἕτερος οὐκ ἐλέγξει, ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν · ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι οὐκ ὀφθαλμῷ νυστάζομεν, οὐδὲ λόγον ὀρθὸν σιωπῶμεν, κτλ. In diesen Worten liegt ein ungeheuerer Fortschritt über die Auffassung des Irenäus hinaus. Dieser Fortschritt ist natürlich zuerst in der Praxis gemacht worden, und die entsprechende Theorie ist ihr gefolgt. Wie sich das Ansehen und die Gewalt der Bischöfe in dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts gesteigert hat, kann man aus dem Edict des Maximinus Thrax im Vergleich mit den früheren Edicten ersehen (Euseb., h. e. VI, 28). Man hat aber die Theorie, dass die Bischöfe Nachfolger der Apostel seien, resp. das apostolische Amt besässen, als eine abendländische zu betrachten, die sehr langsam und allmählich im Orient adoptirt worden ist. Noch in der gegen Ende des 3. Jahrhunderts verfassten Grundschrift der 6 ersten Bücher der apostolischen Constitutionen (II, 26), in welcher der Bischof doch als der Mittler, König und Lehrer der Gemeinde vorgestellt wird, gilt das bischöfliche Amt nicht als das apostolische, vielmehr werden die Presbyter wie bei Ignatius mit den Aposteln zusammengestellt. Sehr wichtig ist es, dass dem Clemens Alex. die ganze Theorie von der Bedeutung der Bischöfe für die Constatirung der Wahrheit des kirchlichen Christenthums noch völlig fremd gewesen ist. Wie bei ihm noch jede Spur eines hierarchischen, antihäretisch ausgeprägten Kirchenbegriffs fehlt, so hat er in seinen Werken auch die kirchlichen Amtsträger sehr selten erwähnt (am seltensten die Bischöfe), die in seinen Kirchenbegriff überhaupt nicht — oder doch nur als Abbilder der englischen Rangstufen — hineingehören (m. vgl. Paed. III, 12, 97: Presbyter, Bischöfe, Diakonen; Strom. VII, 1, 3; III, 12, 90; VI, 13, 106: Presbyter, Diakonen; Strom. VI, 13, 107: Bischöfe, Presbyter, Diakonen). Dagegen hat nach Clemens der wahre Gnostiker ein apostelgleiches Amt; s. Strom. VI, 13, 106. 107: ἔξεστιν οὖν καὶ νῦν ταῖς κυριακαῖς ἐνασκήσαντας ἐντολαῖς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελείως βιώσαντας καὶ γνωστικῶς εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφῆναι. οὗτος πρεσβύτερός ἐστι τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας καὶ διάκονος ἀληθὴς τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως (hier sieht man deutlich, dass die Diener der irdischen Kirchen als solche mit der wahren Kirche und der himmlischen Hierarchie nichts zu thun haben); Strom. VII, 9, 52: der wahre Gnostiker ist der Mittler gegenüber Gott; Strom. VI, 14, 108; VII, 12, 77: ὁ γνωστικὸς οὗτος συνελόντι εἰπεῖν τὴν ἀποστολικὴν ἀπουσίαν ἀνταναπληροῖ κτλ. So hätte sich Clemens nicht ausdrücken können, wenn damals in der alexandrinischen Kirche, deren Presbyter er war, das Bischofsamt bereits so geschätzt worden wäre, wie zu Rom und in anderen Kirchen des Abendlandes (s. Bigg, a. a. O. p. 101). Noch Origenes hat im

2. Die Umgestaltung des Begriffs der Kirche durch Cyprian ist der Abschluss tiefgreifender Wandelungen, die sich seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts allmählich vollzogen hatten [1]. Um sie zu verstehen, ist es nöthig zurückzugreifen. Die Vorstellungen von der Kirche sind nur langsam und zögernd den factischen Veränderungen in der Geschichte der Kirche gefolgt. Man kann sagen, dass der Kirchenbegriff stets um eine Stufe hinter dem in praxi erreichten Zustande zurückgeblieben ist. In dem ganzen Verlaufe der Dogmengeschichte bis heute ist das zu beobachten.

In der ersten Periode war die Grundlage der Christenheit ein neues heiliges Leben und eine sichere Hoffnung, beides ruhend auf der Busse zu Gott und dem Glauben an Jesus Christus und bewirkt durch den h. Geist. Christus und die Kirche, resp. heiliger Geist und heilige Kirche, gehörten zusammen; die Kirche, d. h. die Versammlung aller Gläubigen, empfängt ihre Einheit durch den

Grunde dieselbe Anschauung vertreten wie sein Vorgänger; aber aus zahlreichen Stellen in seinen Werken und vor Allem aus seiner eigenen Geschichte geht hervor, dass zu seiner Zeit auch in Alexandrien der Episcopat erstarkt ist und dieselben Qualitäten und Rechte in Anspruch zu nehmen begonnen hat wie im Abendlande (s. übrigens auch de princ. praef. 2: „servetur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione“ — so nach Rufin und IV, 2, 2: τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τ. ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας). Die Dinge liegen also hier genau so, wie in Betreff der apostolischen regula fidei und des apostolischen Schriftenkanons: Clemens repräsentirt noch eine ältere Stufe, während sich zur Zeit des Origenes der Umschwung vollzogen hat. Wo sich dieser Umschwung vollzogen hat, da war selbstverständlich die Auffassung gegeben, dass der monarchische Episcopat auf apostolischer Einsetzung beruhe. Diese Auffassung führte, wenn auch nicht überall sofort, zu der Annahme, dass sich im Episcopat der Apostolat und desshalb die Gewalt Jesu Christi selbst fortsetze: „Manifesta est sententia Jesu Christi apostolos suos mittentis et ipsis solis potestatem a patre sibi datam permittentis, quibus nos successimus eadem potestate ecclesiam domini gubernantes et credentium fidem baptizantes (Hartel, Opp. Cypr. I, 459).

[1] S. Rothe, Die Anfänge der christl. K. und ihrer Verfassung 1837. Köstlin, „Die katholische Auffassung v. d. K. in ihrer ersten Ausbildung“ in der „deutschen Ztschr. f. christl. Wissensch. und christl. Leben“ 1855. Ritschl, Entstehung der altkathol. K. 2. Aufl. 1857. Ziegler, Des Irenäus Lehre v. d. Autorität d. Schrift, d. Tradition u. d. Kirche 1868. Hackenschmidt, Die Anfänge des kathol. Kirchenbegriffs 1874. Hatch-Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirche im Alterthum 1883. Seeberg, Zur Gesch. des Begriffs d. K. Dorpat 1884. Söder, Der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens 1881. O. Ritschl, Cyprian v. C. und die Verfassung d. K. 1885 (dort die Speciallitteratur, Cyprian's Kirchenbegriff betreffend).

h. Geist; in der Bruderliebe und in der gemeinsamen Beziehung auf ein gemeinsames Ideal und eine gemeinsame Hoffnung stellte sich die Einheit dar[1]. Die Versammlung aller Christen realisirt sich im Reiche Gottes, im Himmel; auf Erden sind die Christen und die Gemeinden in der Zerstreuung und in der Fremde; darum ist die Kirche selbst recht eigentlich eine himmlische Gemeinschaft, unzertrennlich von dem himmlischen Christus; die Christen glauben es, dass sie einer realen, überirdischen Gemeinschaft angehören, in deren Natur es liegt, dass sie auf Erden nicht sichtbar verwirklicht werden kann. Das himmlische Ziel ist von dem Begriff der Kirche noch nicht getrennt: es giebt eine heilige Kirche auf Erden nur, sofern dieselbe für den Himmel bestimmt ist[2]. Jede einzelne Gemeinde soll ein Abbild der himmlischen Kirche sein[3]. Wohl reflectirte man auf den Abstand der empirischen Gemeinde von der himmlischen Kirche, deren irdische Ausgestaltung sie sein soll (Hermas), aber für den Begriff der Kirche hat das keine Folge gehabt. Zur Kirche gehören nur die Heiligen Gottes, deren Seligkeit gewiss ist; denn nicht der Christenname entscheidet, sondern das Christsein. Eine empirische allgemeine Kirche, die einen äusseren, von dem persönlichen Christenthum der einzelnen Christen so zu sagen ablösbaren Rechtstitel besitzt, gab es noch nicht[4]. Alle die erhabenen Bezeichnungen, die von Paulus, den sog. apostolischen Vätern und Justin aus dem A. T. erhoben und der Kirche gegeben

[1] S. Hatch, a. a. O. S. 191. 253.

[2] S. oben S. 125 f. Namentlich die Ausführungen im Hirten, im 2. Clemensbrief und in der Διδαχή sind zu beachten.

[3] Diese Vorstellung liegt den Ermahnungen des Ignatius zu Grunde. Von einer empirischen Einheit der Gemeinden zu einer Kirche, verbürgt durch irgend eine lex oder ein Amt, weiss Ignatius noch nichts. Der Bischof hat nur für die Einzelgemeinde Bedeutung, nicht für das Wesen der Kirche, und auch für Ignatius giebt es keine andere Verbindung zwischen den getrennten Gemeinden als die durch den Glauben, die Liebe und die Hoffnung gesetzte. Christus, der unsichtbare Bischof, und die Kirche gehören zusammen (ad Ephes. 5, 1; ebenso II Clem. 14), und das ist schliesslich derselbe Gedanke, der in der Zusammenstellung von πνεῦμα und ἐκκλησία ausgedrückt ist.

[4] Der Ausdruck „katholische Kirche" kommt zuerst bei Ignatius vor (ad Smyrn. 8, 2): ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Aber er ist hier noch nicht Bezeichnung eines neuen Begriffs der Kirche, in welchem sie als empirische Gemeinschaft vorgestellt wäre. Empirisch gegeben sind nur die einzelnen irdischen Gemeinden, und diesen steht die allgemeine d. h. die ganze Kirche hier ebenso gegenüber, wie die Bischöfe der einzelnen Gemeinden dem Herrn. In dem Epitheton „καθολικός" liegt ja an sich keine Verweltlichung des Begriffs der Kirche.

worden sind, beziehen sich auf die heilige Gemeinde, die ihren Ursprung im Himmel hat und dorthin zurückkehrt [1].

Aber in Folge der Einbürgerung des Christenthums in der Welt und der Abwehr der Häresie wurde ein formulirtes Glaubensbekenntniss der Kirche zu Grunde gelegt und in diesem auch, und in gewisser Hinsicht vornehmlich, die Basis der Einheit und die Gewähr der Wahrheit der Kirche erkannt. Durch diese Auffassung hat die Christenheit — freilich für einen hohen Preis — sich selbst geschützt. Für Irenäus und Tertullian ruht die Kirche ganz und gar auf dem apostolischen, überlieferten Glauben, welcher sie legitimirt [2]; aber dieser Glaube selbst stellte sich als ein Gesetz und als eine Summe von Lehren dar, von denen jede die gleiche fundamentale Bedeutung hat und deren praktische Abzweckung demgemäss unsicher wurde und zu verschwinden drohte („fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis"). Die Kirche selbst aber wurde zu einer auf der wahren Lehre ruhenden und an ihr sichtbaren Vereinigung, welche zugleich in der apostolischen Hinterlassenschaft, dem Lehrbekenntniss und den apostolischen Schriften, ein Mittel besass, um eine wirkliche äusserliche Einheit zu realisiren. Die Verengung und Veräusserlichung des Begriffs der Kirche wurde verdeckt durch die Thatsache, dass sich im Gegensatz zum Staat und zur „Häresie" die Gemeinden allerorts in der Welt seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts wirklich zusammenschlossen und an dem Bewusstsein, einen ökumenischen, internationalen Verband zu bilden, sich für den beginnenden Ausfall der ursprünglichen hohen Gedanken und praktischen Verpflichtungen entschädigten. Der Anspruch, dass sich in diesem die Welt umfassenden Verbande desselben Glaubens die wahre Kirche darstelle, kam in der Bezeichnung „katholische Kirche" zum Ausdruck [3]. Dieser Ausdruck entspricht

[1] Der Ausdruck „unsichtbare Kirche" ist hier desshalb missverständlich, weil man bei ihm an eine blosse Idee denken kann, was durchaus nicht im Sinne der ältesten Zeit wäre.

[2] So hat es schon Hegesipp angesehen, bei dem sich zuerst der Ausdruck „ἡ ἕνωσις τῆς ἐκκλησίας" findet, die ihm auf dem von den Aposteln überlieferten ὀρθὸς λόγος beruht. Das Neue liegt nicht in der Betonung des Glaubens — denn die Einheit des Glaubens war immer in dem Besitze des einen Geistes und derselben Hoffnung vorausgesetzt —, sondern in der Aufstellung eines formulirten Glaubens und in der dadurch vollzogenen Lockerung des Zusammenhangs von Glauben und Leben. Der Uebergang zu dem neuen Kirchenbegriff ist auch demgemäss ein allmählicher gewesen; angebahnt ist derselbe sehr deutlich I Tim. 3, 15: οἶκος θεοῦ ἐκκλησία, στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας.

[3] Das älteste Prädicat, welches der Kirche gegeben worden ist und stets an ihr haftete, ist das der Heiligkeit; s. das N. T.; Barn. 14, 6; Hermas,

der Machtstellung, welche die grosse Kirche (Celsus) oder die alte Kirche (Clemens Alex.) gegenüber der marcionitischen Kirche, den Schulsecten, den christlichen Genossenschaften aller Art und den ungebundenen Christen beim Ausgang des 2. Jahrhunderts erlangt hatte. Von dieser Kirche aber wurde behauptet, dass sie die apostolische sei, d. h. dass sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt die Stiftung Christi per apostolos sei. Durch diesen Gedanken, dem die alte enthusiastische Vorstellung, dass die Apostel bereits das Evangelium in aller Welt verkündet hätten, zu Gute kam, wurde das

Vis. I, 3, 4; I, 1, 6; das römische Symbol; Dial. 119; Ignat. ad Trall. inscr.; Theophil. ad Autol. II, 14 (hier sogar der Plural: „heilige Kirchen"); Apollon. bei Euseb., h. e. V, 18, 5; Tertull., adv. Marc. IV, 13; V, 4; de pudicit. 1; Mart. Polyc. inscr.; Alexander Hieros. bei Euseb., h. e. VI, 11, 5; Clemens Alex.; Cornelius bei Euseb. VI, 43, 6; Cyprian. Aber die Heiligkeit (Reinheit) der Kirche ist schon von Hegesipp (Euseb. h. e. IV, 22, 4) auf die reine Lehre gedeutet worden: ἐκάλουν τ. ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις. Die Einheit der Kirche ist nach Hegesipp im Murat. Fragment besonders betont (Z. 55), s. auch Hermas, Justin, Irenäus, Tertull., de praescr. 20. Clem. Alex., Strom. VII, 17, 107. Die Betonung der Allgemeinheit der Kirche diente schon vor Irenäus und Tertullian einem apologetischen Zweck; sofern die Allgemeinheit ein Beweis der Wahrheit ist, wird allgemein = rechtgläubig. Diese Bedeutung tritt besonders deutlich hervor in Ausdrücken wie: ἡ ἐν Σμύρνῃ καθολικὴ ἐκκλησία (Mart. Polyc. 16, 2). Nach Iren. III, 15, 2 muss man schliessen, dass die Valentinianer ihre kirchlichen Gegner „Katholiken" genannt haben. Bei Irenäus selbst fehlt das Wort noch; er hat aber die Sache (s. I, 10, 2; II, 9, 1 etc.; Serapion bei Euseb., h. e. V, 19: πᾶσα ἡ ἐν κόσμῳ ἀδελφότης). Als Bezeichnung der rechtgläubigen, sichtbaren Kirche findet sich καθολικός Mart. Polyc. inscr.: αἱ κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας κ. καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαι. 19, 2; 16, 2 (an allen diesen Stellen ist es indessen wahrscheinlich interpolirt, wie ich in der Zeitschr. „Expositor" 1885 Dec. p. 410 f. nachgewiesen habe); im Murat. Fragment 61. 66. 69; Anonym. bei Euseb. h. e. V, 16, 9; Tertull. häufig, z. B. de praescr. 26. 30; adv. Marc. III, 22. IV, 4; Clem. Alex., Strom. VII, 17, 106. 107; Hippol. Philos. IX, 12; Mart. Pionii 2. 9. 13. 19; Cornelius bei Cypr., epp. 49, 2; Cyprian. Der Ausdruck „catholica traditio" bei Tertull., de monog. 2, „fides catholica" bei Cyprian, ep. 25, „κανὼν καθολικός" im Mart. Polyc. rec. Mosq. fin. u. Cypr. ep. 70, 1, „catholica fides et religio" im Mart. Pionii 18. In verschiedenen Verbindungen kommt das Wort καθολικός in der älteren christlichen Litteratur an folgenden Stellen vor: in Fragmenten der Peraten (Philos. V, 16) und bei Herakleon z. B. bei Clemens, Strom. IV, 9, 71; Justin, Dial. 81, 102; Athenag. 27; Theophil. I, 13; Pseudojust., de monarch. 1 (καθολ. δόξα); Iren. III, 11, 8; Apollon. bei Euseb., h. e. V, 18, 5; Tertull., de fuga 3; adv. Marc. II, 17. IV, 9; Clemens, Strom. IV, 15, 97. VI, 6, 47; 7, 57; 8, 67. In die Symbole des Abendlandes ist der Zusatz „catholicam" erst verhältnissmässig spät gedrungen. Die älteren Ausdrücke für die ganze Christenheit sind πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι, ἐκκλησίαι κατὰ πᾶσαν πόλιν, ἐκκλησίαι αἱ ἐν κόσμῳ, αἱ ὑφ' οὐρανοῦ, etc.

Gedächtniss an die Art der Wirksamkeit Christi und der Apostel völlig ausgetilgt und ein empirischer Kirchenbegriff geschaffen, für welchen die Idee eines heiligen Lebens im Geist nicht mehr die oberste sein konnte. Christus, so lehrte man, hat ein Glaubensgesetz von Gott empfangen; er hat dasselbe als neuer Gesetzgeber den Aposteln übergeben, und diese haben durch Ueberlieferung des Wahrheitsdepositum die eine katholische Kirche begründet (Iren. III, 4, 1), welche, indem sie das apostolische Erbe bewahrt, des Besitzes des Geistes sicher sein kann, während alle anderen Gemeinschaften ausser ihr, da sie jenes Depositum nicht erhalten haben, nothwendig des Geistes ermangeln und somit von Christus und dem Heile getrennt sind[1]. Man muss also Mitglied dieser Kirche sein, um des Heiles theilhaftig zu werden, weil nur hier das Bekenntniss gegeben ist, dessen Anerkennung Bedingung der Seligkeit ist[2]. Die katholische Kirche als eine empirische Grösse schob sich somit in dem Masse, als der Glaube zur Glaubenslehre wurde, zwischen die Einzelnen und das Heil; sie wurde zu einer Bedingung des Heils; aber demgemäss hörte sie auf, sichere Gemeinschaft des Heils und der Heiligen zu sein (s. darüber das folgende Capitel). Es war ganz consequent, wenn um das J. 220 ein römischer Bischof — Calixt — den Satz aufstellte, dass Waizen und Unkraut in der katholischen Kirche sein müsse, und dass die Arche Noah mit ihren reinen und unreinen Thieren das Vorbild der Kirche sei[3]. In diesem Satze erscheint der Abfall von dem alten Kirchenbegriff vollendet. Allein es ist nicht zu übersehen, dass 1) der neue Kirchenbegriff noch kein hierarchischer gewesen ist, dass 2) der Gedanke der Verbindung und Einheit aller Gläubigen hier einen grossartigen Ausdruck gewonnen hat, dass 3) sich in der Entwickelung der Gemeinden zu der einen geschlossenen Kirche auch die schöpferische Kraft des christlichen Geistes darstellt, dass 4) in der auf der

[1] Sehr bezeichnend ist der Ausdruck Tertullian's (adv. Val. 4): „Valentinus de ecclesia authenticae regulae abrupit."

[2] Tertullian hat die Kirche Mutter genannt (Gal. 4, 26 heisst das himmlische Jerusalem die Mutter), s. de orat. 2: „ne mater quidem ecclesia praeteritur"; de monog. 7; adv. Marc. V, 4 (vor ihm schon der Verf. des Briefes bei Euseb., h. e. V, 2, 7; 1, 45). In der africanischen Kirche wurde bald nach Tertullian's Zeit das Symbol also redigirt: „credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam" (s. Hahn, Bibliothek der Symbole 2. Aufl. S. 29 ff.). Dagegen hat Clemens Alex. (Strom. VI, 16, 146) die Bezeichnung „Mutter" für die Kirche abgelehnt: μήτηρ δὲ οὐχ, ὥς τινες ἐκδεδώκασιν, ἡ ἐκκλησία, ἀλλ' ἡ θεία γνῶσις καὶ ἡ σοφία (anders Paed. I, 5, 21).

[3] Hippol., Philos. IX, 12 p. 460.

Glaubensregel consolidirten Kirche der christliche Glaube vor enthusiastischer Verwilderung und willkürlicher Umdeutung einigermassen geschützt worden ist, dass 5) die specifische Bedeutung der Erlösung durch Christus im Unterschied von der ATlichen und von der natürlichen Religion in Folge der Werthschätzung der auf der Glaubenslehre ruhenden Kirche den Gläubigen nicht mehr verloren gehen konnte, und dass 6) die Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden nicht nur am Ende des 2., sondern auch noch im 3. Jahrhundert einen weiten Spielraum gehabt hat[1]. Somit ist der Umschwung, der zu der katholischen Kirche geführt hat, so sehr derselbe eine Folge der Lage der Gemeinden in der Welt im Allgemeinen und des Kampfes mit den Gnostikern und mit Marcion im Speciellen gewesen ist, und so verhängnissvoll die Illusion war, die sich in der Identificirung von apostolischer und katholischer Kirche darstellte, doch nicht ohne eine Erhebung und Selbstbesinnung des christlichen Geistes zu Stande gekommen.

Aber es hat keinen Moment in der Geschichte gegeben, in welchem der Gedanke, dass die Kirche die sichtbare Gemeinschaft der richtigen apostolischen Lehre und nichts anderes sei, rein erfasst und zu ausschliesslicher Geltung gebracht worden wäre. Vielmehr wirkte bei Irenäus und Tertullian einerseits die alte Auffassung von der Kirche sehr bedeutend noch nach, andererseits kündigt sich bereits der hierarchische Kirchenbegriff bei ihnen an. Was das Erste betrifft, so ist die Anschauung, dass der Geist und die Kirche d. h. die Gemeinde zusammen gehören, dass der Geist in der Kirche noch immer in mancherlei Weise alles das wirkt, was ihr nöthig ist, dass die Kirche die Gesammtheit der wahrhaft Gläubigen ist, dass alle Gläubigen priesterlichen Rang haben, dass ausserhalb der h. Gemeinde kein Heil ist u. s. w., dem Irenäus ganz geläufig, ja er lebt und webt in diesen Glaubensvorstellungen; aber da die Kirche auch als die sichtbare, die Wahrheit in objectiver Weise bewahrende und vermittelnde Anstalt galt, und sich für Irenäus der Begriff derselben nothwendig gegenüber der Häresie hierin erschöpfen musste, so konnten die alten Vorstellungen nicht corrigirend wirken, sondern dienten schliesslich nur dazu, die irdische, katholische Kirche zu glorificiren[2].

[1] Hier ist der Sprachgebrauch des Irenäus sehr lehrreich; Irenäus spricht in der Regel noch von Kirchen (Pl.), wenn er die empirische Kirche meint; bei Tertullian ist das schon anders, doch wirkt auch bei ihm noch die alte Gewohnheit nach.

[2] S. als wichtigste Stellen II, 31, 3; III, 24, 1 (s. den ganzen Abschnitt, namentlich aber: „in ecclesia posuit deus universam operationem spiritus; cujus

Der Satz, dass nur in der Kirche Wahrheit sei, und dass der h. Geist und die Kirche unzertrennlich seien, ist doch bei Irenäus bereits von der katholischen Kirche im Gegensatz zu allem Anderen, was sich christlich nennt, zu verstehen[1]. Was das Zweite betrifft, so ist nicht zu verkennen, dass Irenäus zwar daran festhalten will, dass für den Begriff der Kirche lediglich das depositorium veritatis constitutiv ist, dass er aber bereits nicht mehr im Stande gewesen ist, sich auf dasselbe zu beschränken (s. oben). Die successio episcoporum, die Uebertragung des Magisteriums der Apostel auf dieselben, ist ihm allerdings nicht für den Begriff der Kirche direct von Wichtigkeit gewesen, wohl aber für die Erhaltung der Wahrheit und somit indirect auch für den Begriff der Kirche. Es ist für Irenäus jene Theorie noch lediglich eine Hilfslinie gewesen; aber Hilfslinien sind in Wahrheit Stützen und müssen daher auch bald den Werth von Fundamenten erhalten[2]. Tertullian's Kirchenbegriff ist wesentlich derselbe wie der des Irenäus gewesen; aber bei ihm hat zu allen Zeiten die Idee, dass die Kirche Erscheinung des Geistes und daher Gemeinschaft der Geistlichen sei, noch stärker nachgewirkt als bei Irenäus. In der letzten Periode seines Lebens hat er diesen Begriff der Kirche so energisch in den Vordergrund geschoben, dass der antignostische, nach welchem die Kirche auf der „traditio unius sacramenti“ sich gründet, zurückgetreten ist. Demgemäss ist bei Tertullian der hierarchische Kirchenbegriff lediglich erst angedeutet; Tertullian sah sich aber gegen Ende seines Lebens bereits einem ausgeprägten hierarchischen Kirchenbegriff gegenübergestellt: er hat denselben auf das entschiedenste abgelehnt und ist bei solcher

non sunt participes omnes qui non concurrunt ad ecclesiam . . . ubi enim ecclesia, ibi et spiritus dei, et ubi spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia“); III, 11, 8: στύλος καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς; IV, 8, 1: „semen Abrahae ecclesia“; IV, 8, 3: „omnes iusti sacerdotalem habent ordinem“; IV, 36, 2: „ubique praeclara est ecclesia; ubique enim sunt qui suscipiunt spiritum“; IV, 33, 7: ἐκκλησία μέγα καὶ ἔνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ; IV, 26, 1 sq.; V, 20, 1; V, 32; V, 34, 3: „Levitae et sacerdotes sunt discipuli omnes domini“.

[1] Daher die Verwerfung aller derer, welche sich von der katholischen Kirche trennen (III, 11, 9; 24, 1; IV, 26, 2; 33, 7).

[2] Zu IV, 33, 7 s. Seeberg, a. a. O. S. 20 f., der die Stelle richtig interpungirt hat, aber das Gewicht derselben abschwächt. Dass Irenäus hier neben der apostolischen Lehre als zweites selbständiges Stück den „antiquus ecclesiae status in universo mundo et character corporis Christi secundum successiones episcoporum etc.“ hat anführen können, ist immerhin ein Beweis dafür, dass der Uebergang vom Begriff der Kirche als Bekenntnissgemeinschaft zu dem der hierarchischen Anstalt sich bei ihm ankündigt.

Ablehnung zu einer Auffassung von dem kirchlichen ordo und somit auch von dem Episcopat vorgeschritten, die ihn deutlich in einen Widerspruch zu der doch auch von ihm nie preisgegebenen Theorie verwickelt hat, dass der Episcopat als der Stand, welcher die regula fidei überliefert, apostolische Einrichtung und der Kirche nothwendig sei[1].

Wie kräftig die alte Auffassung von der Kirche als der himmlischen Gemeinschaft der Erwählten und Gläubigen um das J. 200 noch gewesen ist, zeigen die Ausführungen des Clemens Alex., die nach dem, was oben über Glaubensregel, N. T. und Episcopat bei Clemens ausgeführt worden ist, nicht befremden werden. Dass er den ursprünglichen Vorstellungen im Zusammenhang seiner Religionsphilosophie einen neuen Sinn untergeschoben hat, ist ersichtlich; aber jene lassen sich aus seinen Werken doch leichter abstrahiren als aus denen des Irenäus[2]. Bis zum 15. Cap. des 7. Buches der Stromateis hat Clemens in diesem grossen Werke und im Pädagog von der Kirche lediglich im Sinne des Epheserbriefs und des Hirten geredet: sie ist ein himmlisches Gebilde, welches sich in der auf Erden erscheinenden Kirche als ihrem Abbilde fortsetzt. Nicht zwei Kirchen

[1] Die Kirche als Gemeinschaft desselben Glaubens, resp. derselben Lehre: de praescr. 20; de virg. vel. 2; dagegen die ideale, geistliche Auffassung: de bapt. 6: „ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est"; 8: „columba s. spiritus advolat, pacem dei adferens, emissa de caelis, ubi ecclesia est arca figurata"; 15: „unus deus et unum baptismum et una ecclesia in caelis"; de paenit. 10: „in uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus"; de orat. 28: „nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus"; Apolog. 39; de exhort. 7: „differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici" (dasselbe, nur noch nicht so bestimmt, schon de bapt. 17); de monog. 7: „nos autem Jesus summus sacerdos sacerdotes deo patri suo fecit vivit unicus pater noster deus et mater ecclesia ... certe sacerdotes sumus a Christo vocati"; 12; de pudic. 21: „nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum"; de anima 11. 21. Widersprüche im Einzelnen dürfen bei Tertullian nicht befremden, da seine Gesammthaltung als Katholik und als Montanist widerspruchsvoll ist.

[2] Auch hat den Clemens die Vorstellung, dass die wahren Gnostiker noch die Apostel erreichen können, davor geschützt, die ideale Auffassung von der Kirche in den Hintergrund zu schieben.

hat Clemens unterschieden, sondern eine Kirche, das Product des auf die Seligkeit der Menschen gerichteten Willens Gottes, die da auf Erden sein soll, wie sie im Himmel ist, und die durch den Glauben subjectiv, durch den Logos objectiv zusammengehalten wird. Aber von Strom. VII, 15 an (s. namentlich 17), wo er durch den Gegensatz gegen die Häretiker bestimmt ist, identificirt auch er plötzlich jene Kirche mit der einen, alten, katholischen, d. h. mit der sichtbar erscheinenden „Kirche", im Gegensatz zu den häretischen Gemeinschaften. Die empirische Fassung des Kirchenbegriffs, kraft welcher die Kirche das Institut der rechten Lehre ist, ist also auch von Clemens vollzogen; aber sie ist von Clemens lediglich in der Polemik, noch nicht in den thetischen Ausführungen verwerthet worden. Den Widerspruch in den Sätzen, dass die Kirche Versammlung der Erwählten und zugleich die empirische allgemeine Kirche sein soll, hat Clemens weder ausgeglichen noch, wie es scheint, empfunden. Jedenfalls ist aber bei ihm die katholische Kirche noch nicht zu unbeschränkter Geltung gekommen, weil er noch in der Lage war, der Gnosis einen, wenn auch beschränkten, selbständigen Werth beizulegen [1]. In Ansehung des Kirchenbegriffs hat mithin die mystische Gnosis dieselbe Wirkung wie der alte religiöse Enthusiasmus, von welchem sie sonst so verschieden ist, ausgeübt [2]. Die Hierarchie hat dem Clemens für den Kirchenbegriff noch keine Bedeutung [3].

[1] Es finden sich bei Clemens sehr bedeutende Ausführungen über die Kirche, welche Object des Glaubens ist; s. Paed. I, 5, 18. 21; I, 6, 27: ὡς γὰρ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἔργον ἐστὶ καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται, οὕτω καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία, καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται — hier ist ein Gedanke, der dem Hermas vorgeschwebt hat (s. oben S. 150 n. 5), prägnant und vorzüglich ausgedrückt —; Strom. II, 12, 55; IV, 8, 66: εἰκὼν τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος, διόπερ εὐχόμεθα καὶ ἐπὶ γῆς γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ; IV, 26, 172: ἡ ἐκκλησία ὑπὸ λόγου ἀπολιόρκητος ἀτυράννητος πόλις ἐπὶ γῆς, θέλημα θεῖον ἐπὶ γῆς, ὡς ἐν οὐρανῷ; VI, 13, 106. 107; VI, 14, 108: ἡ ἀνωτάτω ἐκκλησία, καθ' ἣν οἱ φιλόσοφοι συνάγονται τοῦ θεοῦ; VII, 5, 29: πῶς οὐ κυρίως τὴν εἰς τιμὴν τ. θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἁγίαν γενομένην ἐκκλησίαν ἱερὸν ἂν εἴποιμεν θεοῦ τὸ πολλοῦ ἄξιον . . . οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ; VII, 6, 32; VII, 11, 68: ἡ πνευματικὴ ἐκκλησία. Der empirische Kirchenbegriff ist am deutlichsten VII, 17, 107 formulirt; hervorgehoben seien folgende Sätze: φανερὸν οἶμαι γεγενῆσθαι μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν, εἰς ἣν οἱ κατὰ πρόθεσιν δίκαιοι ἐγκαταλέγονται, ἑνὸς γὰρ ὄντος τοῦ θεοῦ καὶ ἑνὸς τοῦ κυρίου . . . τῇ γοῦν τοῦ ἑνὸς φύσει συγκληροῦται ἐκκλησία ἡ μία, ἣν εἰς πολλὰς κατατέμνειν βιάζονται αἱρέσεις.

[2] Doch ist wohl zu bemerken, dass die alte eschatologische Abzweckung im Begriff der Kirche bei Clemens zurückgetreten ist.

[3] Angedeutet ist eine solche in der Vorstellung, dass die Rangstufen in der irdischen Kirche Rangstufen in der himmlischen entsprechen; aber diese

Origenes stimmt mit Clemens in Bezug auf den Kirchenbegriff zunächst in Allem überein. Auch er geht von dem Wesen der Kirche als einer himmlischen Gemeinschaft und einer heiligen Gemeinschaft der Gläubigen aus und hält sich diesen Begriff allezeit gegenwärtig [1]; auch er kann nicht umhin, wie Clemens, gegenüber den Häretikern die katholische Kirche als die Kirche der rechten Lehre mit jener Kirche zu identificiren, hält sich aber ebenfalls von allem Hierarchischen dabei fern [2]. Allein für Origenes sind weiter bereits zwei Erwägungen massgebend, die bei Clemens kaum angedeutet sind, Erwägungen, die durch den Fortschritt der realen Verhältnisse hervorgerufen waren und eine Weiterentwickelung des Begriffs der Kirche bedeuteten. Einmal nämlich hat Origenes sich bereits genöthigt gesehen, den Unterschied des Wesens und der Erscheinung der Kirche bestimmt in's Auge zu fassen, und ist hierbei zu Ergebnissen gelangt, welche die Identificirung der heiligen Kirche mit der empirischen katholischen Kirche wiederum in Frage stellten (s. darüber das folgende Capitel). Sodann hat Origenes in Folge der ausserordentlichen Verbreitung und Machtstellung, welche die katholische Kirche z. Z. des Philippus Arabs gewonnen hatte, eine uralte christliche Vorstellung umdeutend und eine platonische benutzend [3], bereits die

Idee, die nachmals im Morgenland so wichtig geworden ist, ist von Clemens nicht weiter ausgebeutet worden. Die Gnostiker sind ihm die oberste Stufe in der Kirche, s. Bigg, a. a. O. p. 100.

[1] De princip. IV, 2, 2: ἡ οὐράνιος ἐκκλησία; Hom. 9 in Exod. c. 3: „ecclesia credentium plebs"; Hom. 11 in Lev. c. 5; Hom. 6 in Lev. c. 5; ibid. Hom. 9: „omni ecclesiae dei et credentium populo sacerdotium datum"; T. XIV in Mt. c. 17: c. Cels. VI, 48; VI, 79. Hom. 7 in Lc. und de orat. 31 wird eine doppelte Kirche unterschieden (ὥστε εἶναι ἐπὶ τῶν ἁγίων συναθροιζομένων διπλῆν ἐκκλησίαν τὴν μὲν ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἀγγέλων); aber Origenes nimmt desshalb doch nicht zwei Kirchen an, sondern, wie Clemens, eine Kirche, die theilweise schon im Vollendungszustande, theilweise noch auf Erden ist; bemerkenswerth aber ist es, dass die Vorstellungen von der himmlischen Hierarchie bei Origenes bereits weiter ausgebildet sind (de princip. I, 7). Die alten Speculation über den Ursprung der Kirche (s. Papias, fragm. 6; II Clem. 14) hat Origenes aufgenommen. Socrates (h. e. III, 7) berichtet, dass Origenes in dem 9. Band seiner Commentare in Genesim Christus mit Adam, Eva mit der Kirche verglichen habe, und bemerkt, dass in der Apologie des Pamphilus pro Origene stehe, dass diese Allegorie nicht neu sei: οὐ πρῶτον Ὠριγένην ἐπὶ ταύτην τὴν πραγματείαν ἐλθεῖν φασίν, ἀλλὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικὴν ἑρμηνεῦσαι παράδοσιν. Diese Speculationen sind überhaupt im 3. Jahrhundert noch vielfach zu finden; s. z. B. Acta Petri et Pauli 29.

[2] De princip. IV, 2, 2; Hom. 3 in Jesu N. 5: „nemo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat: extra ecclesiam nemo salvatur." Gemeint ist die katholische Kirche, die O. auch als τὸ ὅλον σῶμα τῶν συναγωγῶν τῆς ἐκκλησίας bezeichnet.

[3] Hermas hat von der „Stadt Gottes" (Sim. I) gesprochen; aber sie ist für

Idee concipirt, dass die katholische Kirche der irdische Staat Gottes sei, bestimmt in die Welt einzugehen, das römische Reich, ja die Menschheit, in sich aufzunehmen und die Staaten zu verbinden und zu ersetzen [1]. Dieser grossartige Gedanke — die Kirche als κόσμος τοῦ κόσμου [2] — bezeichnet freilich einen vollständigen Abfall von dem ursprünglichen, eschatologisch orientirten Begriff der Kirche, aber man darf hier nicht vergessen, dass Origenes noch eine wirklich heilige Kirche und eine neue πολιτεία gefordert hat. Bei ihm finden sich somit, da er auch verschiedene Grade der Zugehörigkeit zur Kirche unterscheidet [3], bereits alle Elemente, die in der Folgezeit für den Begriff der Kirche wesentlich geworden sind, beisammen mit Ausnahme des klerikalen [4].

3. Der Widerspruch, in welchen bei Irenäus und Clemens und in noch höherem Masse bei Tertullian und Origenes die Vorstellungen von der Kirche für uns auslaufen, kann nicht befremden, sobald man scharf im Auge behält, dass keiner dieser Väter die Kirche zum Object einer theologischen Theorie gemacht hat [5]. Daher blieb immer noch unbeanstandet der alte Satz bestehen: „ich glaube eine heilige Kirche." Daneben aber drängten die Thatsachen zunächst nicht einen anderen Glauben, sondern ein anderes Wissen um die Kirche auf; denn die Kirche war factisch zu einem auf einem bestimmten Lehrgesetz ruhenden Verband geworden, der alles Unfügsame von sich ausschloss. Die Identificirung dieses Verbandes mit jener Kirche war selbstverständlich [6], ebenso selbstverständlich

ihn jenseitig und der reine Gegensatz zur Welt. Zu denken ist betreffs Plato's natürlich an seine Republik.

[1] S. c. Cels. VIII, 68—75.

[2] Comment. in Joh. VI, 38.

[3] Demgemäss spricht er sich über den ὄχλος τῆς ἐκκλησίας (über die Idioten) nicht selten abschätzig aus, ohne ihn der Unchristlichkeit zu zeihen (sehr häufig in den Büchern c. Cels., aber auch sonst).

[4] Origenes, der auch sonst dem Augustin ebenbürtig ist und viele der von Augustin erwogenen Probleme anticipirt hat, hat in prophetischer Conception (c. Cels. VIII, 68 f.) Augustin's Anschauung vom Staate Gottes — natürlich als Hoffnung — vorweggenommen. Die Kirche als τὸ κατὰ θεὸν πολίτευμα auch bei Euseb., h. e. V Praefat. § 4, und früher schon bei Clemens.

[5] Auch Origenes nicht, der in seinem grossen Werke de principiis keinen der Kirche gewidmeten Abschnitt bietet.

[6] Es wird häufig von protestantischer Seite so dargestellt, als läge in der Identificirung das Fehlerhafte, während dasselbe, diese Kritik einmal zugestanden, doch vielmehr in der Entwickelung selbst liegt, welche die Kirche genommen hat d. h. in ihrer Verweltlichung. Auf die verzweifelte Idee einer unsichtbaren Kirche ist man nicht verfallen; diese Idee hätte voraussichtlich auch den Ver-

aber, dass man zunächst dogmatisch von dieser Identificirung nur dort Notiz nahm, wo man sie nöthig hatte, d. h. in der Polemik. In der Polemik wurde die Einheit des Glaubens und der Hoffnung zur Einheit der Glaubenslehre, und in der Polemik legitimirte man die Kirche an der apostolischen Tradition statt an der Verwirklichung dieser Tradition im Gemüthe und im Leben. Es lag aber in der Consequenz des Principes, welches man aufgestellt hatte, dass die Instanz der apostolischen Hinterlassenschaft, auf die man die Legitimität und Wahrheit begründete, so lange eine unvollkommene bleiben musste, bis lebendige Autoritäten in ihr nachgewiesen werden konnten und bis unter ihrem Titel Alles fixirt war, was Anlass zu Streit und Zertrennung werden konnte. Eine empirische Gemeinschaft kann nicht durch ein überliefertes und geschriebenes Wort, sondern nur durch Personen regiert werden; denn der Buchstabe wird immer trennen und spalten. Hat sie aber jene Personen, so kann sie ein grosses Mass individueller Verschiedenheiten in ihrer Mitte vertragen, vorausgesetzt, dass ihre Leiter das Gesammtinteresse dem eigenen Ehrgeize unterordnen. Wir sahen, wie schon Irenäus und Tertullian, die doch alles Ernstes das Verhältniss von fides catholica und ecclesia catholica als ein ausschliessliches vorgestellt haben[1], auf die Bischöfe als auf die die apostolische Lehre Garantirenden ausblicken mussten. Die Kämpfe auf dem Boden der Glaubensregel, die Kämpfe mit dem sog. Montanismus, endlich aber vor Allem die Situation, in welcher sich die Kirche im 3. Jahrhundert gegenüber der Welt in ihrer Mitte befand, drängten den Schwerpunkt der Kirche auf das Gebiet der Organisation. Tertullian und Origenes haben sich bereits bischöflichen Ansprüchen gegenüber befunden, die sie in hohem Masse missbilligten und in ihrer Weise zu bekämpfen suchten. Es ist wieder der römische

fall der Christlichkeit in der Kirche noch ungleich schneller herbeigeführt als die Idee der heiligen, katholischen Kirche.

[1] Beide haben wiederholt und sehr bestimmt erklärt, dass für die Einheit der Gemeinden die Einheit des Glaubens (der Glaubensregel) genüge und im übrigen Freiheit walten müsse (s. vor Allem Tertull., de orat., de baptis. und die montanistischen Schriften). Um so bemerkenswerther ist es, dass wiederum zuerst ein römischer Bischof — und zwar noch im 2. Jahrhundert — in einer Frage, in welcher die landesüblichen Verschiedenheiten allerdings ausserordentlich störend waren, die aber zweifellos keine Frage des Glaubens war, die Nachachtung der römischen Praxis zu einer Bedingung der Kircheneinheit gemacht und die Unfolgsamen als Andersgläubige behandelt hat (Victor; s. Euseb., h. e. V, 24; dagegen Irenäus: ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησι).

Bischof[1], der zuerst aus dem Satze, dass die Bischöfe per successionem auf die Apostel zurückgehen und den locus magisterii derselben verwalten, eine Theorie abgeleitet hat, kraft welcher alle apostolischen Gewalten auf die Bischöfe übergegangen sind, die desshalb auch ganz besondere Standesrechte und -pflichten haben[2]. Die entsprechende Theorie von der Kirche hat Cyprian dazu geliefert; indess an einem entscheidenden Punkte ist er hinter der Legitimirung der Weltlichkeit der Kirche zurückgeblieben, welche der römische Bischof im Interesse der Katholicität, aber auch der Existenz der Kirche vollzogen hatte (s. das folgende Capitel). In der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts genügte es — von abgelegenen Gemeinden abgesehen — nirgends mehr, den katholischen Glauben zu bewahren: man musste den Bischöfen gehorchen. Die Idee der einen, bischöflich verfassten Kirche wurde die oberste und schob die Bedeutung der Glaubenslehre als des Einheitsbandes zurück: die auf den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, den Stellvertretern Gottes, ruhende Kirche ist um dieses ihres Fundamentes willen selbst die apostolische Hinterlassenschaft. Im Orient ist niemals eine straffe Theorie aus dieser Idee gemacht worden — desshalb war die Wirklichkeit, der sie entsprach, keine unsicherere —: man begann nur mit der Phantasie, dass die irdische Hierarchie das Abbild der himmlischen sei, wirklich Ernst zu machen; im Occident dagegen nöthigten die Verhältnisse den carthaginiensischen Bischof zur Aufstellung einer geschlossenen Theorie[3]. Nach Cyprian ist die katholische Kirche, welcher

[1] S. über Calixt Hippolyt., Philos. IX, 12 und Tertull., de pudic.

[2] S. dagegen Tertull., de monog., aber auch Hippol., l. c.

[3] Cyprian's Kirchenbegriff — die Nachbildung des politischen Reichsgedankens: ein grosser, aristokratisch regierter Staat mit einem idealen Haupte — ist das Ergebniss der Kämpfe, die er durchgemacht hat. Abgeschlossen liegt er daher erst in der Schrift „de unitate ecclesiae" und vor Allem in den späteren Briefen (epp. 43 sq. ed. Hartel) vor. Die Stellen, in welchen Cyprian die Kirche als „constituta in episcopo et in clero et in omnibus credentibus" definirt, stammen aus einer früheren Zeit, in welcher er selbst wesentlich den alten Kirchenbegriff festgehalten hat. Als gleichartig und gleichwerthig hat er übrigens jene Elemente niemals gefasst. Die Einschränkung der Kirche auf die von den Bischöfen geleitete Gemeinschaft war das Ergebniss der novatianischen Krisis. Die Nothwendigkeit, in die man sich gesetzt sah, rechtgläubige Christen von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschliessen, resp. die Thatsache, dass solche rechtgläubige Christen selbst sich von der von den Bischöfen geleiteten Majorität getrennt hatten, führten zur Aufstellung des neuen Kirchenbegriffs, der mithin ebenso die Folge eines Nothstandes gewesen ist wie der antignostische Kirchenbegriff des Irenäus.

alle die hohen biblischen Weissagungen und Prädicate gelten (s. Hartel's Index sub ecclesia), die eine Heilsanstalt, ausser welcher es kein Heil giebt (ep. 73, 21), und zwar ist sie das nicht nur als Gemeinschaft des rechten apostolischen Glaubens, so dass diese Definition ihren Begriff erschöpfte, sondern sie ist es als einheitlich organisirte Conföderation[1]. Diese Kirche ruht daher ganz und gar auf dem Episcopat, der als die Fortsetzung des apostolischen Amtes, ausgerüstet mit allen Gewalten der Apostel[2], dieselbe trägt[3]. Die Verbindung der Einzelnen mit der Kirche, und somit mit Christus, kommt hiernach nur durch gehorsamen Anschluss an den Bischof zu Stande, resp. durch solchen Anschluss allein ist man Glied der Kirche. Es stellt sich aber das Attribut der Einheit der Kirche, welches gleichbedeutend ist mit dem der Wahrheit, weil die Einheit nur durch die Liebe zu Stande kommt[4], primär in der Einheit des Episcopats dar; denn dieser ist nach Cyprian von seinem Ursprunge

[1] Die Anführung einer Stelle genügt hier — doch s. auch ep. 69, 3. 7 sq.; 70, 2; 73, 8 — ep. 55, 24: „Quod vero ad Novatiani personam pertinet, scias nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat, cum foris doceat; quisquis ille est et qualiscunque est, christianus non est, qui in Christi ecclesia non est." In dem berühmten Satze (ep. 74, 7; de unit. 6): „habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem" ist die durch das sacramentum unitatis d. h. durch ihre Verfassung zusammengehaltene Kirche zu verstehen. Mit Vorliebe weist C. auf die Rotte Korah hin, die doch auch denselben Glauben wie Moses gehabt habe.

[2] Die Bischöfe sind nach Cyprian die sacerdotes κατεξοχήν und die iudices vice Christi, s. ep. 59, 5; 66, 3, dazu c. 4: „Christus dicit ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos, qui apostolis vicaria ordinatione succedunt: qui audit vos, me audit." Ep. 3, 3: „dominus apostolos i. e. episcopos elegit"; ep. 75, 16.

[3] Ep. 4, 4; 33, 1: „ecclesia super episcopos constituta"; 43, 5; 45, 3: „unitatem a domino et per apostolos nobis successoribus traditam"; 46, 1; 66, 8: „scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse"; de unit. 4.

[4] Das ist ein Grundgedanke, ja die Spitze der Schrift de unitate: den Häretikern und Schismatikern fehlt die Liebe, während die Einheit der Kirche das Product der Liebe, die Liebe aber die christliche Grundtugend ist. Es ist dies der ideale Gedanke, den Cyprian seiner Theorie untergeschoben hat (s. auch ep. 45, 1; 55, 24; 69, 1 u. sonst), nicht ganz mit Unrecht, sofern er sammeln und erhalten, nicht zerstreuen wollte. (Man erinnere sich auch der urchristlichen Vorstellung, nach welcher die Christenheit ein durch die Liebe regierter Bund von Brüdern sein sollte). Aber diese Liebe hat an den der Autorität des Bischofs Unfolgsamen und an den ernster gesinnten Christen ihre Grenze; der Appell an die Liebe, welchen der Katholicismus bis heute zur Rechtfertigung seiner verweltlichten und tyrannischen Kirche ergehen lässt, wird im Munde hierarchischer Politiker zur Heuchelei, von der man einen Mann wie Cyprian gern frei sprechen möchte.

her ein einheitlicher und ist in der Kirche ein einheitlicher geblieben, sofern die Bischöfe von Gott eingesetzt und geleitet werden und in brüderlichem Verkehr und Austausch stehen[1]. Hieraus ergiebt sich, dass die einzelnen Bischöfe in erster Linie nicht mehr als Leiter ihrer besonderen Gemeinden, sondern als die Fundamente der einen Kirche in Betracht kommen; dem einzelnen Bischof bleibt aber das Recht gewahrt, sofern er sich nur in dem Verbande der Bischöfe hält, die Verhältnisse seines Sprengels selbständig zu ordnen[2]. Es

[1] Ep. 43, 5; 55, 24: „episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus"; de unit. 5: „episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur." Eine Theorie im strengen Sinne des Wortes darüber, dass die Bischöfe vom h. Geist regiert werden, hat Cyprian nicht aufgestellt; aber indem er Apostel und Bischöfe identificirt und die göttliche Einsetzung derselben behauptet hat, hat er die besondere Begabung der Bischöfe mit dem h. Geiste vorausgesetzt. Er selbst hat sich zudem häufig auf besondere Kundgebungen des Geistes, die ihm für seine Amtsthätigkeit zu Theil geworden seien, berufen.

[2] An einer uniformen Kirchenpraxis hat es Cyprian noch nicht gelegen: soweit die concordia episcoporum auch bei abweichender Praxis bestehen kann, soweit lässt er Verschiedenheiten voll gelten. Jeder Bischof, der an der Conföderation festhält, hat selbst in Fragen der Kirchenzucht die grösste Freiheit; s. ep. 59, 14: „Singulis pastoribus portio gregis est adscripta, quam regit unusquisque et gubernat rationem sui actus domino redditurus"; 55, 21: „Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacis moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt, non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem ruperunt, ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de ecclesia separaretur." Nach ep. 57, 5 werden katholische Bischöfe, die an der strengen Busspraxis festhalten, sich aber von der Einheit der Kirche nicht scheiden, Gottes Censur überlassen (anders steht es in dem Falle ep. 68: Marcian hatte sich dem Novatian förmlich angeschlossen). Selbst in der Frage des Ketzertaufstreites (ep. 72, 3) erklärt Cyprian dem Stephanus (s. 69, 17; 73, 26; Sententiae episc., praefat.): „qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui domino redditurus." Worin die Einheit des Episcopats und der Kirchen materiell besteht, ist demnach deutlich; man wird sagen dürfen: in der regula, in dem festen Willen, die Einheit trotz aller Differenzen nicht preiszugeben, und — in dem Grundsatz, alle Verhältnisse in der Kirche „ad originem dominicam et ad evangelicam adque apostolicam traditionem" (ep. 74, 10) zu regeln. Gemeint ist das N. T., welches Cyprian sehr nachdrücklich für die Kirche in Wirksamkeit gesetzt hat. Nach ihm hat man sich zu richten, „si in aliquo in ecclesia nutaverit et vacillaverit veritas"; nach ihm sind auch alle falschen Gewohnheiten zu corrigiren. Im Ketzertaufstreit hat Cyprian die Veränderung der kirchlichen Praxis in Carthago und Africa — denn um eine solche handelte es sich; während in Asien die Ketzertaufe schon seit viel längerer Zeit für ungiltig erklärt war, s. ep. 75, 19, war sie dies in Carthago erst seit einigen Jahren — durch Berufung auf die veritas im Gegensatz zur consuetudo sine veritate gerechtfertigt;

ergiebt sich aber ferner, dass von Bischöfen solcher Gemeinden, die von den Aposteln selbst gestiftet worden sind, ein Anspruch auf besondere Dignität nicht erhoben werden kann, da die Einheit des Episcopats als Fortsetzung des Apostolats die Gleichheit aller Bischöfe involvirt [1]. Indessen kommt dem römischen Stuhle desshalb eine besondere Bedeutung zu, weil er der Stuhl des Apostels ist, dem Christus die apostolischen Gewalten zuerst ertheilt hat, um so die Einheit dieser Gewalten und damit die Einheit der auf denselben ruhenden Kirche unmissverständlich deutlich zu zeigen, ferner aber auch desshalb, weil dem geschichtlichen Ursprung gemäss die Kirche dieses Stuhls die Mutter und Wurzel der auf Erden sich ausbreitenden katholischen Kirche geworden ist. In einer schweren Krisis, die Cyprian in seiner eigenen Gemeinde zu bestehen hatte, hat er sich auf die römische Kirche (den römischen Bischof) so berufen, als sei die Gemeinschaft mit dieser Kirche an sich die Gewähr der Wahrheit; allein in dem Streite mit dem römischen Bischof Stephanus über die Ketzertaufe hat er die Ansprüche auf besondere Rechte dieses Bischofs über die Kirche, die aus der petrinischen Succession folgen sollten, bestimmt in Abrede gestellt [2]. Endlich,

s. ep. 71, 2. 3; 73, 13. 23; 74, 2 sq. 9 (die Formulirung stammt von Tertullian, s. de virg. vel. 1—3). Die veritas ist aber dem Evangelium und dem Apostelwort zu entnehmen: „lex evangelii", „praecepta dominica" und synonyme Ausdrücke sind bei Cyprian sehr häufig, häufiger als die Verweisung auf die regula, resp. auf das Symbol. Es gab eben noch keine Kirchendogmatik, sondern es gab nur Grundsätze des christlichen Glaubens und Lebens; diese aber wurden den h. Schriften und der regula entnommen.

[1] Eine Unterscheidung zwischen Gemeinden, die von den Aposteln gestiftet waren, und später gestifteten (resp. zwischen ihren Bischöfen) macht Cyprian nicht mehr.

[2] Den Satz, dass die Kirche „super Petrum fundata" sei, hat Cyprian sehr häufig ausgesprochen (vorher schon Tertullian de monog.); s. de habitu virg. 10; ep. 59, 7; 66, 8; 71, 3; 74, 11; 73, 7; aber er ist auf Grund von Mt. 16 noch weiter gegangen, s. ep. 43, 5: „deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum domini voce fundata"; ep. 48, 3 (ad Cornel.): „communicatio tua, id est catholicae ecclesiae unitas pariter et caritas"; de unit. 4: „super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoriate disposuit"; ep. 70, 3: „una ecclesia a Christo domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata" („rücksichtlich des Ursprungs und der Verfassung der Einheit" ist in den „Stimmen aus Maria Laach" 1877 H. 8 S. 355 übersetzt, aber „ratio" kann das nicht heissen); ep. 73, 7: „Petro primum dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit." Die stärksten Stellen sind ep. 48, 3, wo die römische Kirche „matrix

obgleich Cyprian die Einheit der Verfassung der Kirche der Einheit der Glaubenslehre übergeordnet hat, ist das Moment der Christlichkeit insofern von ihm gewahrt worden, als er überall voraussetzt, dass die Bischöfe durch sittlich-christliches Verhalten ihrem Amte entsprechen, widrigenfalls sie ipso facto desselben verlustig sind [1]. Einen character indelebilis verleiht also nach Cyprian das bischöfliche Amt nicht, während doch schon Calixt und nach ihm andere römische Bischöfe einen solchen Charakter vorausgesetzt haben (das Nähere hierüber sowie über den Widerspruch, der in Cyprian's Auffassung von der Kirche ungelöst bleibt, s. im folgenden Cap.,

et radix ecclesiae catholicae" genannt ist (sie ist wohl auch unter der „radix et mater" ep. 45, 1 zu verstehen) und ep. 59, 14: „navigare audent et ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, ab schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides apostolo praedicante laudata est (s. ep. 30, 2. 3; 60, 2), ad quos perfidia habere non possit accessum." Welche Rechte der Bischof von Rom factisch ausübte, erkennt man am deutlichsten aus ep. 67, 5 und 68. Aber derselbe Cyprian sagt ganz unbefangen selbst in der Zeit, wo er die römische Cathedra so hoch erhob (ep. 52, 2): „quoniam pro magnitudine sua debeat Carthaginem Roma praecedere." Im Ketzertaufstreite hat Stephanus sich auf Grund der successio Petri und unter Hinweis auf Mt. 16, wie Calixt (Tertull., de pudic. 1), so bezeichnet, dass man entnehmen konnte, er wolle als „episcopus episcorum" gelten (Sentent. episc. bei Hartel I p. 436); er hat sich einen Primat ausdrücklich beigelegt, Gehorsam von den „ecclesiae novellae et posterae" verlangt (ep. 71, 3), wie Victor die römische Praxis „tyrannico terrore" durchzusetzen versucht und die Behauptung aufgestellt, dass die unitas ecclesiae die Nachachtung der römischen Kirchenpraxis in allen Gemeinden erfordere. Cyprian ist ihm aber auf das bestimmteste entgegengetreten und hat den Grundsatz, dass jeder Bischof als Glied der bischöflichen Conföderation auf dem Grunde der regula und der heiligen Schriften für seine Praxis Gott allein verantwortlich sei, in einer Weise geltend gemacht, dass daneben eine besondere Autorität des römischen Stuhles überhaupt keinen Spielraum haben konnte. Er hat ausserdem die aus der zugestandenen geschichtlichen Stellung des römischen Stuhls von Stephanus gezogenen Folgerungen ausdrücklich zurückgewiesen (ep. 71, 3): „Petrus non sibi vindicavit aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se principatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere." (Noch viel weiter ist Firmilian ep. 75 gegangen, der die von Stephanus behauptete successio Petri indirect für belanglos erklärt [c. 17] und der römischen Kirche eine besonders treue Bewahrung der apostolischen Tradition rund abgesprochen hat). S. Otto Ritschl, a. a. O. S. 92 ff. S. 110—141. Cyprian hat sich unzweifelhaft bei seinem Conflict mit Stephanus in Widerspruch zu seinen früheren Ansichten über die Bedeutung des römischen Stuhles für die Kirche gesetzt, Ansichten, die er freilich in einer kritischen Zeit vorgetragen hatte, in welcher er mit dem römischen Bischof Schulter an Schulter gestanden hat.

[1] S. namentlich ep. 65. 67. 68.

in welchem die letzten Interessen, die dem neuen Kirchenbegriff zu Grunde liegen, hervortreten werden).

Zusatz 1. Die grosse Conföderation der Kirchen, welche Cyprian voraussetzt und als die Kirche prädicirt, ist in Wahrheit nicht vollständig gewesen; denn es lässt sich weder nachweisen, dass sie irgendwo über den Bereich des römischen Reiches hinausgegriffen, noch dass sie auch nur alle rechtgläubigen und bischöflich verfassten Gemeinden innerhalb des römischen Reiches begriffen hat[1]. Ferner aber sind, wenigstens bis in's 4. Jahrhundert hinein, die Bedingungen für die Conföderation niemals bestimmt formulirt worden, die erst seit den Tagen Constantin's eine empirische im vollen Sinn zu werden begann[2]. Demnach ist die Idee der einen, auf den Bischöfen ruhenden, alle Christen umfassenden, festgeschlossenen Kirche in Wahrheit stets eine blosse Idee gewesen; sofern hier aber im Sinne Cyprian's nicht die Idee, sondern ihre Verwirklichung allein von Bedeutung ist, erscheint die dogmatische Auffassung Cyprian's durch die thatsächlichen Verhältnisse widerlegt[3].

Zusatz 2. Nach dem Begriff der Kirche bestimmt sich stets der Begriff der Häresie. Die Bezeichnung: αἵρεσις, drückt das Urtheil aus, dass hier im Gegensatz zur Anerkennung eines objectiv Ueberlieferten etwas Selbsterwähltes festgehalten wird, und dass eben darin der Abfall besteht. Für Hegesipp, Irenäus, Tertullian, Clemens

[1] Hatch, a. a. O. S. 189 f.

[2] Das Zusammenwachsen der Provincialkirchen zu einer Kirche lässt sich in sehr schöner Weise an den kirchlichen Fasten (Diptychen, Martyrologien, Kalender u. s. w.) studiren; doch sind für solche Studien erst die Anfänge geschaffen; s. De Rossi, Roma Sotter, die Bollandisten im 12. Bande des October, Stevenson, Studi in Italia (1879) p. 439. 458, die Arbeiten von Nilles, Egli, Altchristl. Studien 1887 (Theol. Lit.-Ztg. 1887 Nr. 13), Duchesne, Les sources du Martyrol. Hieron. Rome. 1885. Auch die Geschichte der Uniformirung der Liturgien seit dem 4. Jahrh. ist zu beachten.

[3] Es gab nachweisbar in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts Gemeinden, die nicht in der Conföderation waren, obgleich sie im Glauben mit derselben völlig übereinstimmten (s. den interessanten Fall Euseb., h. e. VII, 24, 6), während umgekehrt Gemeinden in der Conföderation waren, deren Glaube nicht in allen Stücken der catholica regula, wie sie bereits explicirt war, entsprochen hat. Aber dass letztlich noch nicht die Dogmatik, sondern die Verfassung und die Grundsätze der kirchlichen Praxis auf dem Grunde eines immerhin noch elastischen Bekenntnisses ausschlaggebend waren, war unzweifelhaft ein grosser Gewinn; denn die Dogmatik vermag nur zu trennen. Selbstverständlich aber war es, dass man sich dabei jede Differenz im Glauben verdeckte; denn die Forderung des Apelles: μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ᾽ ἕκαστον, ὡς πεπίστευκε, διαμένειν· σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας κτλ., galt natürlich als verwerflich.

und Origenes sind somit Häretiker alle diejenigen, welche sich Christen nennen und doch an der apostolischen Glaubensüberlieferung nicht festhalten, sondern sich nichtigen und leeren Lehren hingeben. Der Ursprung dieser Lehren wird in der Regel beim Teufel, d. h. in den nichtchristlichen Religionen und Speculationen oder in der eigenwilligen Bosheit, gesucht. Mit jeder anderen Deutung derselben — dem Origenes ist eine solche innerhalb einer Linie seiner Betrachtungen nicht ganz fremd[1] — hätte man dem Gegner sofort ein Recht concedirt[2]. Ganz consequent entwerthete man nun auch alle Sacramente[3] und alle die Leistungen der Häretiker, die man im eigenen Lager schätzte[4]; hier kam der Satz zur Anwendung, dass sich der Teufel in einen Engel des Lichts verwandeln könne[5].

Aber die genannten Väter identificirten die Kirche noch nicht vollständig mit einem einheitlich organisirten Institut; eben desshalb gestehen sie Allen die Christlichkeit zu, welche sich auf dem Boden der Glaubensregel halten, auch wenn sie — aus verschiedenen Gründen — eine Sonderstellung einnehmen. Darf man auch keines-

[1] S. oben S. 188 Anm. 1.

[2] Es ist daher nicht zu verwundern, dass zusammen mit dem Begriff der Häresie auch sofort eine Beurtheilung derselben in der Kirche entstanden ist, die an Ungerechtigkeit und Härte in der Folgezeit zu überbieten unmöglich war. Die beste Definition bei Tertull., de praescr. 6: „Nobis nihil ex nostro arbitrio indulgere licet, sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit. Apostolos domini habemus auctores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt".

[3] So schon Tertullian, s. de bapt. 15: „Haeretici nullum habent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. Non debeo in illis cognoscere, quod mihi est praeceptum, quia non idem deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est idem, ideoque nec baptismus unus, quia non idem; quem cum rite non habeant, sine dubio non habent, nec capit numerari, quod non habetur; ita nec possunt accipere, quia non habent." Dieselbe Beurtheilung hat Cyprian auf alle Schismatiker, selbst auf die Novatianer, angewandt und, wie Tertullian, die Ungiltigkeit der Ketzertaufe behauptet. Die Frage über diese hat die Kirche schon am Ende des 2. Jahrhunderts bewegt; schon damals hat Tertullian in griechischer Sprache wider dieselbe geschrieben.

[4] Soweit es irgend möglich, bezeichnete man die christlichen Tugenden der Häretiker als Heuchelei resp. als Prahlsucht (so z. B. schon Rhodon bei Euseb., h. e. V, 13, 2 u. Andere im 2. Jahrhundert). Ging das nicht an, so erklärte man einfach alle Sittlichkeit und allen Heroismus bei Häretikern für werthlos; s. den Anonymus bei Euseb., h. e. V, 16, 21. 22; Clem. Strom. VII, 16, 95; Orig., Comm. ad Rom. l. X. c. 5; Cypr., de unit. 14. 15; ep. 73, 21 etc.

[5] Tertull., de praescr. 3—6.

wegs sagen, dass sie rechtgläubige Schismatiker legitimirt haben, so haben sie doch noch nicht gewagt, ihnen rund die Christlichkeit abzusprechen [1]. Wollte man sie los werden, so suchte man ihnen eine Abweichung von der Glaubensregel zu imputiren. Unter diesem Titel hat sich die Kirche von den Montanisten und von den Monarchianern befreit [2]. Erst Cyprian hat die Identität von Häretikern und Schismatikern proclamirt, indem er die Christlichkeit von der Zugehörigkeit zur grossen bischöflichen Kirchenconföderation abhängig machte [3]. Aber er ist mit dieser Theorie, im Occident wie im Orient, nur sehr allmählich, ja genau genommen überhaupt nicht durchgedrungen. Die Unterscheidung von Häretikern und Schismatikern erhielt sich, weil man bei ihr die alten Grundsätze nicht offenkundig verleugnete, weil die schonende Behandlung gewisser schismatischer Gemeinschaften aus politischen Gründen sich

[1] Irenäus unterscheidet bestimmt zwischen Häretikern und Schismatikern (III, 11, 9; IV, 26, 2; IV, 33, 7), tadelt aber auch die Letzteren sehr hart, „qui gloriosum corpus Christi, quantum in ipsis est, interficiunt, non habentes dei dilectionem suamque utilitatem potius considerantes quam unitatem ecclesiae“ — man beachte die Parallele mit Cyprian. Dennoch rechnet er sie nicht zu denen, „qui sunt extra veritatem, i. e. extra ecclesiam“, obgleich er ihnen die härtesten Strafen ankündigt. Tertullian vollends ist durch seinen Montanismus vor der Identificirung von Häretikern und Schismatikern bewahrt geblieben; doch scheint er in den letzten Lebensjahren den Katholiken die Christlichkeit abgesprochen zu haben (?).

[2] Man lese einerseits die Antimontanisten bei Eusebius und die späteren Bestreiter des Montanismus, andererseits Tertull., adv. Prax.; Hippol., c. Noët.; Novat., de trinitate. Auch hinsichtlich der Novatianer suchte und fand man Häresien (s. schon Dionys. Alex. bei Euseb., h. e. VII, 8 — Entstellungen und böswillige Missdeutungen der novatianischen Lehren — und viele spätere Bestreiter); ja selbst Cyprian hat es doch nicht verschmäht, solche aufzuspüren (s. ep. 69, 7; 70, 2). Die Montanisten sind zu Rom von Hippolyt in den Ketzerkatalog gestellt worden (s. das Syntagma und die Philosoph.); Origenes hat noch geschwankt, ob er sie unter die Schismatiker oder die Häretiker rechnen solle (s. in Tit. Opp. IV. p. 696).

[3] Cyprian (ep. 3, 3) behauptet rund: „haec sunt initia haereticorum et ortus adque conatus schismaticorum, ut praepositum superbo tumore contemnant“ (die Vorgeschichte dieser Auffassung, der unzweifelhaft Richtiges zu Grunde liegt, s. in Clem., ep. ad Cor. I, 44; Ignat.; Hegesipp bei Euseb., h. e. IV, 22, 5; Tertull., adv. Valent. 4; de bapt. 17; Anonym. bei Euseb., h. e. V, 16, 7; Hippolyt. ap. Epiphan., h. 42, 1; Anonym. bei Euseb., h. e. V, 28, 12; nach Cyprian ist sie geradezu die vulgäre); s. ferner ep. 59, 5: „neque enim aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata, quam quando sacerdoti dei non obtemperatur“; ep. 66, 5; 69, 1: „item b. apostolus Johannes nec ipse ullam haeresin aut schisma discrevit aut aliquos speciatim separes posuit“; 52, 1; 73, 2; 74, 11. Immer sind Schisma und Häresie identisch.

empfahl, und weil man ja im Nothfall stets in der Lage war, den Schismatikern eine Häresie nachzuweisen[1].

Zusatz 3. In dem Momente, wo als das Fundament der christlichen Religion die empirische, von den Bischöfen geleitete Kirche proclamirt war, war die grundlegende Prämisse für die Auffassung gegeben, dass Alles, was die Kirche fortschreitend in Beschlag nahm, alle ihre Functionen, ihre Institute, kurz ihre gesammte, sich fortwährend ändernde Ausstattung heilig und apostolisch sei. Allein die Kühnheit, hier alle Consequenzen zu ziehen, war doch durch den Thatbestand gehemmt, dass man gewisse Stücke, wie den NTlichen Schriftenkanon und die apostolische Lehre ein für alle Mal auf eine unerreichbare Höhe geschraubt hatte. Daher haben sich die Consequenzen des Kirchenbegriffs auf den übrigen Linien nur langsam und unsicher durchsetzen können und blieben immer mit einer gewissen Unsicherheit behaftet. Die Idee der παράδοσις ἄγραφος, d. h. dass jedes noch so junge Gewohnheitsrecht so heilig und apostolisch sei wie die Bibel und der „Glaube“, hat sich nie rein durchsetzen können; es kam hier zu complicirten, unsicheren und undeutlichen Annahmen (s. Bd. II c. 3).

Drittes Capitel. Fortsetzung: Das alte Christenthum und die neue Kirche.

1. Die rechtlichen und politischen Formen, durch welche sich die Gemeinden gegenüber der Welt und der Häresie sicher stellten, noch mehr die Herabsetzung der Ansprüche an das sittliche Leben der Gemeindeglieder, welche durch die Einbürgerung des Christenthums in der Welt bedingt war, riefen bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts — zuerst in Kleinasien, dann auch in anderen Gebieten der Christenheit — eine Reaction hervor, welche die alten Stimmungen und Zustände zu bewahren, resp. wieder heraufzuführen

[1] Weder Optatus noch Augustin gehen bei ihren Ausführungen von Cyprian's Theorie aus, sondern sie halten im Princip an dem Unterschied von Häretikern und Schismatikern fest. Cyprian ist durch die besonderen Verhältnisse zur Identificirung gezwungen worden; verbunden aber ist sie bei ihm mit der grössten Weitherzigkeit in Bezug auf die Bedingungen der kirchlichen Einheit. Cyprian hat nicht einen einzigen neuen Artikel zum articulus stantis et cadentis ecclesiae gestempelt; hat er doch — das mag ihm Ueberwindung genug gekostet haben — letztlich selbst die Frage nach der Giltigkeit der Ketzertaufe nicht für eine Frage de fide erklärt.

und die Christenheit vor Verweltlichung zu schützen suchte. Ergebniss dieser Krisis (der sog. montanistischen) und der ihr verwandten folgenden war aber, dass sich die Kirche nur um so strenger als eine Rechtsgemeinschaft fasste, die ihre Wahrheit an ihren historischen und objectiven Grundlagen habe, dass sie demgemäss dem in Anspruch genommenen Attribut der Heiligkeit eine neue Deutung gab, dass sie einen doppelten Stand (einen geistlichen und einen weltlichen) und eine doppelte Sittlichkeit in ihrer Mitte ausdrücklich legitimirte, und dass sie ihren Charakter als Gemeinschaft des sicheren Heils mit dem anderen, unumgängliche Bedingung für den Heilsempfang und Erziehungsanstalt zu sein, vertauschte. Die kataphrygischen Schwärmer und die Anhänger der neuen Prophetie hat sie nach einem heissen Kampf, in welchem das N. T. den Bischöfen die besten Dienste geleistet hat, gezwungen auszuscheiden (zwischen c. 180 u. 220); ebenso hat sie im Lauf des 3. Jahrhunderts den Austritt aller der Christen veranlasst, welche die Wahrheit der Kirche von einer strengeren Handhabung der Sittenzucht abhängig machten. Die Folge war, dass es — von den häretischen und montanistischen Gemeinden abgesehen — seit der Mitte des 3. Jahrhunderts zwei grosse, aber numerisch ungleiche Kirchenconföderationen auf dem Grunde derselben Glaubensregel im Reiche gab, die den Titel „ecclesia catholica“ in Anspruch nahmen, nämlich diejenige Conföderation, welche nachmals Constantin zu seiner Stütze erwählt hat, und die novatianisch-katharische. Die Anfänge des grossen Schismas reichen aber in Rom bis auf die Zeit des Hippolyt und Calixt zurück; doch darf das Schisma des Novatian nicht als eine unmittelbare Fortsetzung des Schismas des Hippolyt betrachtet werden.

2. Die sogenannte montanistische Reaction[1] hat nach Massgabe

[1] S. Ritschl, a. a. O. Schwegler, Der Montanismus 1841. Gottwald, De Montanismo Tertulliani 1862. Réville, Tertull. et le Montanisme, in: Rev. des deux mondes 1864, 1. Nov. Stroehlin, Essai sur le M. 1870. De Soyres, Montanism and the Primitive Church 1878. Cunningham, The Churches of Asia 1880. Renan, Les Crises du Catholicisme Naissant, in: Rev. des deux mondes 1881, 15. Febr. Renan, Marc Aurèle 1882 p. 208 ff. Bonwetsch, Geschichte des M. 1881. Harnack, D. Mönchthum, seine Ideale u. s. Gesch. 3. Aufl. 1886. Belck, Gesch. des M. 1883. Ferner die Artikel Montanismus von Möller (Herzog's RE.), Salmon (Diction of Christ. Biogr.) und dem Verf. (Encyclop. Britann.). Weizsäcker in d. Theol. Lit.-Ztg. 1882 Nr. 4. Bonwetsch, Die Prophetie im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, in: Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1884 H. 8. 9. M. v. Engelhardt, Die ersten Versuche zur Aufrichtung des wahren Christenthums in einer Gemeinde von Heiligen. Riga 1881.

der fortschreitenden kirchlichen Entwickelung der Christenheit selbst eine solche durchgemacht. Ursprünglich war sie das gewaltsame Unternehmen eines christlichen Propheten, des Montanus, der, unterstützt durch Prophetinnen, die verheissungsvollen Ausblicke des 4. Evangeliums in der Christenheit zu verwirklichen den Beruf fühlte. Er deutete dieselben nach der Apokalypse, und er verkündete, dass in ihm selber der Paraklet gekommen sei, den Christus verheissen habe, jener Paraklet, in welchem Jesus Christus selbst, ja sogar der allmächtige Vater Gott, zu den Seinen komme, um sie in alle Wahrheit zu leiten, die Zerstreuten zu sammeln und sie zu einer Heerde zusammenzuführen. Demgemäss war es Montanus' oberstes Bestreben, die Christen aus den localen und bürgerlichen Verhältnissen, in welchen sie, als Gemeinden organisirt, standen, herauszuführen, sie zu sammeln und ein neues, einheitliches christliches Gemeinwesen zu schaffen, welches, von der Welt abgeschieden, sich auf das Herabfahren des oberen Jerusalems bereiten sollte[1].

Der natürliche Widerstand, den die neuen Propheten mit dieser exorbitanten Botschaft namentlich bei den Gemeindeleitern fanden, und die Verfolgungen, welche über die Kirchen bald (unter Marc Aurel) hereinbrachen, hatten eine Schärfung der eschatologischen Erwartungen zur Folge, die unzweifelhaft von Anfang an in den Kreisen der Montanisten besonders lebhaft gewesen waren: sollte

[1] Die Auffassung von dem ursprünglichen Wesen des Montanismus und seiner Geschichte, wie sie im Folgenden skizzirt ist, entspricht dem herkömmlich Giltigen an entscheidenden Punkten nicht. Sie ausführlich zu begründen, würde zu weit führen. Bemerkt sei, dass die Irrthümer in der Beurtheilung des ursprünglichen Wesens des Montanismus auf einer oberflächlichen Kenntnissnahme der uns erhaltenen Orakel und auf der unzulässigen Deutung derselben nach Massgabe ihrer späteren Verwendung in den Kreisen der abendländischen Montanisten beruhen. Eine völlig neue Organisation der Christenheit, zunächst der asiatischen, nämlich die Loslösung derselben von den Gemeindeverbänden und die Sammlung in eine Gegend, war als Erfüllung der johanneischen Verheissungen im Interesse der Entweltlichung Montanus' Hauptbestreben. Das geht aus Euseb., V, 16 ff., aber auch noch aus der späteren Geschichte des Montanismus in seinem Heimathlande (s. Hieron. ep. 41. Epiphan. h. 49, 2. etc.) deutlich hervor. An sich ist übrigens — von der besonderen Begründung bei Montanus abgesehen — das Unternehmen, die Christen aus den localen Gemeindeverbänden zu lösen, so wenig frappirend, dass man sich vielmehr nur wundern kann, dass wir in der ältesten Kirchengeschichte keine Parallelen nachweisen können. Der religiöse Enthusiasmus hat, wo er kräftig war, zu allen Zeiten gefühlt, dass Nichts seine Wirksamkeit stärker hemmt als die Familie und der heimathliche Verband. Aber eben aus dem Fehlen gleichartiger Unternehmungen im ältesten Christenthum darf man schliessen, dass die Stärke enthusiastischer Erhebung nicht der Massstab ist für die Stärke des christlichen Glaubens.

doch das obere Jerusalem demnächst sichtbar vom Himmel herabfahren und sich an der Stätte niederlassen, die auf Weisung des Geistes in Phrygien für die Christenheit erwählt war [1]. Was die Bewegung an Eigenthümlichkeit einbüsste, sofern die Verwirklichung des Ideals einer Sammlung aller Christen sich nicht oder doch nur in engen Grenzen als durchführbar erwies, das gewann sie in den letzten Decennien des 2. Jahrhunderts reichlich wieder, sofern die Kunde von ihr fortschreitend in der Christenheit den ernster Gesinnten Kraft und Muth verlieh, sich zusammenzuschliessen und der stets zunehmenden Verweltlichung und Politisirung der Kirche Widerstand zu leisten. In Asien und Phrygien erkannten viele Gemeinden in corpore die göttliche Sendung der Propheten an; in den Gemeinden anderer Provinzen bildeten sich Conventikel, in welchen die colportirten Weissagungen derselben wie ein Evangelium betrachtet, zugleich aber auch abgestumpft wurden. In Lyon sprachen die Confessoren unverhohlen ihre volle Sympathie mit der Bewegung in Asien aus. Der römische Bischof war nahe daran, den montanistischen Gemeinden die kirchliche Gemeinschaft zu bezeugen. Es handelte sich in diesen selbst aber nicht mehr, wie im Anfang, um eine neue Organisation im strengen Sinn des Worts und um eine radicale Neubildung der christlichen Gesellschaft [2]; vielmehr, wo der Montanismus für uns in das helle Licht der Geschichte tritt, da zeigt er sich bereits als eine gedämpfte, wenn auch noch sehr wirksame religiöse Bewegung. Montanus und seine Prophetinnen hatten ihrem Enthusiasmus keine Schranken gesetzt; auch waren in der Christenheit noch keine festen Schranken vorhanden, die sie hätten hemmen können [3]: der Geist,

[1] Orakel der Prisca bei Epiph., h. 49. 1.

[2] Auch in seinem Heimathlande selbst muss sich der Montanismus verhältnissmässig früh accommodirt haben, was nichts weniger als auffallend ist. Die montanistischen Gemeinden in Asien und Phrygien, an welche der römische Bischof bereits litterae pacis ausgefertigt hatte, waren von dem ursprünglichen Anhang der Propheten gewiss schon sehr verschieden (Tertull., adv. Prax. 1). Wenn Tertullian weiter erzählt, dass Praxeas die Anerkennung derselben im letzten Momente beim römischen Bischof noch hintertrieben habe „falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando", so mag „das Falsche betreffs der Gemeinden" eben in dem Bericht über die ursprünglichen Tendenzen der montanistischen Gemeindebildung bestanden haben. Die ganz eigenartige Geschichte, welche der Montanismus trotzdem in seinem Heimathlande unzweifelhaft erlebt hat, erklärt sich aber daraus, dass es dort Striche gab, wo Alles, was christlich war, auch montanistisch war (Epiph. h. 51, 33; vgl. auch die spätere Geschichte des Novatianismus). In der eigenartigen Gemeindeorganisation (Patriarchen, Oekonomen, Bischöfe) bewahrten diese Kirchen ein Denkmal ihrer Herkunft.

[3] Hierauf ist besonders Gewicht zu legen; die Thatsache, dass ganze

der Sohn, ja der Vater selbst war in ihnen erschienen und redete durch sie[1]; die Phantasie stellte der Prisca Christus leibhaftig in weiblicher Gestalt vor die Augen[2]; die excessivsten Verheissungen wurden gegeben[3]; diese Propheten sprachen in einem höheren Tone als je irgend ein Apostel; sogar apostolische Anordnungen durften sie umstossen[4]; sie stellten neue Gebote auf für das christliche Leben, unbekümmert um jegliche Tradition[5]; sie schalten auf die

Gemeinden den neuen Propheten, die sich doch an keine alte Ordnung banden, zufielen, muss vor Allem erwogen werden.

[1] S. Orakel Nr. 1. 3. 4. 5. 10. 12. 17. 18. 21 bei Bonwetsch, a. a. O. S. 197 f. Dass christliche Propheten so gesprochen haben, wie Montanus (Nr. 3—5): ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ oder ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον oder ἐγώ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος, ist schwerlich das Gewöhnliche gewesen; indessen hat es doch seine Analogie an der Form der alttestamentlichen Prophetie. Maximilla sagt ein Mal (Nr. 11): ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς συνθήκης καὶ τῆς ἐπαγγελίας αἱρετιστήν, das andere Mal (Nr. 12): διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων· οὐκ εἰμὶ λύκος· ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις. Beide Aussagen schliessen sich nicht aus, sondern ein (vgl. auch Nr. 10: ἐμοῦ μὴ ἀκούσητε ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε). Wie christliche Gemeindepropheten für gewöhnlich gesprochen haben mögen, können wir aus Jacob. 4. 5 und Hermas und andererseits aus der Διδαχή erkennen.

[2] A. a. O. Nr. 9: Χριστὸς ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἐσχηματισμένος. Wie variabel müssen hier noch die Ausgeburten der christlichen Phantasie gewesen sein! Leider ist für uns fast alles derartige untergegangen, weil es unterdrückt worden ist. Lehrreich sind die Fragmente der einst so hoch geachteten Apokalypse des Petrus; denn sie bezeugen uns noch, dass die uns erhaltenen Reste der christlichen Urlitteratur kein richtiges Bild von der Stärke der religiösen Phantasie im 1. und 2. Jahrhundert zu geben vermögen.

[3] S. Euseb., h. e. V, 16, 9; in dem Orakel Nr. 2 ist eine evangelische Verheissung noch übertrumpft; doch s. Papias bei Iren. V, 33, 3 f.

[4] Man darf unbedenklich nach dem Kanon verfahren, dass die montanistischen Elemente, wie sie bei Tertullian hervortreten, durchweg nicht gesteigert, sondern gedämpft sind. Wenn nun selbst Tertullian noch behauptet, dass der Paraklet in den neuen Propheten Anordnungen der Apostel umstossen resp. abändern könne und abgeändert habe, so ist zweifellos, dass die neuen Propheten selbst sich an apostolische Sprüche nicht gebunden und sich nicht gescheut haben, von ihnen abzuweichen. Vgl. übrigens die directen Angaben hierüber bei Hippol. (Syntagma und Philos. VIII, 19) und bei Didymus (de trin. III, 41, 2).

[5] Die christliche Lebensordnung — wenn man sie so nennen darf — der neuen Propheten darf nicht nach den Compromissen bestimmt werden, welche der Disciplin in den späteren montanistischen Conventikeln im Reich zu Grunde lagen. Hier suchte man eine schmale Linie zwischen der marcionitisch-enkratitischen Lebensweise und der gemeinkirchlichen und hatte nicht mehr den Muth und die Unbefangenheit, das „e saeculo excedere" zu proclamiren. Geschlechtliche Reinheit und Verzicht auf die Genüsse des Lebens war die Forderung der neuen Propheten. Aber „Gesetze" in pünktlicher Form haben sie überhaupt

grosse Christenheit[1]; sie proclamirten sich selbst nicht nur für Propheten, sondern für die letzten Propheten, für ausgezeichnete Propheten, in denen sich die Verheissung der Sendung des Parakleten erst erfüllt habe[2]. Diese Christen wussten noch nichts von der

schwerlich vorgeschrieben; denn es handelte sich in erster Linie nicht um Askese, sondern um die Verwirklichung einer Verheissung; so war es später möglich, das Excessivste als Ordnung, die lediglich den Propheten selbst gegolten habe, zu fassen und die Orakel in ihrer Anwendung auf die Gläubigen herabzustimmen. Von Montanus selbst heisst es (Euseb., h. e. V, 18, 2): ὁ διδάξας λύσεις γάμων, ὁ νηστείας νομοθετήσας; Prisca war eine παρθένος (l. c. § 3), Proculus, das Haupt der römischen Montanisten, „virginis senectae“ (Tert., adv. Val. 5). Das Orakel der Prisca (Nr. 8) erklärt geschlechtliche Reinheit für die Vorbedingung der Visionen und Gottesoffenbarungen; sie wird für jeden „sanctus minister“ vorausgesetzt. Origenes endlich theilt uns mit (in Titum, Opp. IV, 696), die (alten) Kathaphryger sprächen: „ne accedas ad me, quoniam mundus sum; non enim accepi uxorem, nec est sepulcrum patens guttur meum, sed sum Nazarenus dei non bibens vinum sicut illi.“ Eine ausdrückliche gesetzliche Weisung, dass die Ehe abzuthun sei, kann aber in der Orakelsammlung, welche Tertullian vorlag, nicht gestanden haben. Aber wer bürgt dafür, dass dieselbe nicht corrigirt war? Doch ist solch' eine Annahme nicht nothwendig.

[1] Euseb. V, 16, 9; V, 18, 5.

[2] Es geht nicht an, Montanus und seine beiden Genossinnen einfach auf eine Stufe mit den altchristlichen Gemeindepropheten zu stellen. Der Anspruch, dass sich in ihnen das Göttliche in einzigartiger Weise herabgelassen habe, muss von ihnen selbst unmissverständlich deutlich erhoben worden sein. Das geht noch aus den Werken Tertullian's — von den Aussprüchen der Propheten selbst abgesehen — klar hervor unter Anwendung des Kanons, der S. 357 n. 4 festgestellt worden ist. Beachtet man aber, dass von Anfang an und constant bei Gegnern und Anhängern der Titel „neue Prophetie“ an dieser Prophetie gehaftet hat (Euseb. V, 16, 4; V, 19, 2; Clem., Strom. IV, 13, 93; Tertull., monog. 14. ieiun. 1. resurr. 63. Marc. III, 24. IV, 22. Prax. 30; Firmil. ep. 75, 7; alii), dass ebenso constant und von Anfang an das Göttliche als der „Paraklet“ bezeichnet worden ist (Orak. Nr. 5; Tertull. vv. ll.; Hippol. vv. ll.; Didymus etc.), dass sogar noch in den montanistischen Conventikeln des Reiches im 3. Jahrhundert darüber ein Zweifel bestanden haben muss, ob die Apostel diesen Parakleten besessen haben oder nicht, resp. ob sie ihn voll besessen haben (Tertullian identificirt den Geist und den Parakleten und vindicirt ihn den Aposteln — er konnte als Katholik nicht anders — im Vollmass; aber er nennt doch den Montanus u. s. w. „prophetae proprii“ des Geistes [pudic. 12; s. Acta Perpet. 21]; dagegen Philos. VIII, 19: ὑπὲρ δὲ ἀποστόλους καὶ πᾶν χάρισμα ταῦτα τὰ γύναια δοξάζουσιν, ὡς τολμᾶν πλεῖόν τι Χριστοῦ ἐν τούτοις λέγειν τινὰς αὐτῶν γεγογέναι; Pseudotert.: „in apostolis quidem dicunt spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse, et paracletum plura in Montano dixisse quam Christum in evangelio protulisse“; Didym., l. c.: τοῦ ἀποστόλου γράψαντος κτλ., ἐκεῖνοι λέγουσιν τὸν Μοντανὸν ἐληλυθέναι καὶ ἐσχηκέναι τὸ τέλειον τὸ τοῦ παρακλήτου, τοῦτ᾽ ἔστιν τὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος), dass endlich die Erfüllung der Weissagung Joh. 14 ff. in der neuen Prophetie von den Anhängern derselben behauptet

„Absolutheit einer geschichtlich abgeschlossenen Offenbarung Christi als der Grundbedingung des christlichen Bewusstseins“; sie fühlten nur einen Geist, dem sie sich bedingungslos hingaben, unbekümmert um jegliches Mass. Aber nachdem sie vom Schauplatz abgetreten,

worden ist — und zwar von Anfang an, wie eben der Ausdruck „Paraklet“ besagt, so kann darüber kein Zweifel bestehen, dass die neuen Propheten sich eine einzigartige Mission vindicirt haben. Welche, darüber belehrt eben Joh. 14 ff.; denn die dort gegebenen Verheissungen müssen als das enthusiastisch durchgeführte Programm des Montanus angesehen werden. Man lese Joh. 14, 16–21. 23. 26; 15, 20. 26; 16, 7—15. 25, aber auch Joh. 17 u. c. 10, aufmerksam, vergleiche die uns von den Propheten erhaltenen Orakel, überschlage nun das Unternehmen des Montanus, die zerstreuten Christen zu sammeln und wirklich eine Heerde zu bilden, ferner seinen Anspruch, die grössten und letzten Offenbarungen, die in alle Wahrheit leiten, zu bringen; man erinnere sich endlich, dass in jenen Reden bei Johannes Christus das Kommen des Parakleten als sein eigenes Kommen in dem Parakleten bezeichnet und dass er eine Immanenz und Einheit von Vater, Sohn und Paraklet zum Ausdruck gebracht hat, die in dem Orakel Nr. 5 des Montanus widerklingt, so ist der Schluss unvermeidlich, dass das Unternehmen des Montanus auf dem Eindruck beruht, den die Verheissungen des Johannesevangeliums, apokalyptisch-realistisch verstanden, neben Mt. 23, 34 (s. Euseb. V, 16, 12 sq.) auf erregte und ungeduldige Propheten gemacht haben. Die Probe auf die Richtigkeit dieser Deutung ist die Thatsache, dass die ersten entschiedenen Gegner der Montanisten in Asien, die sog. Aloger (Epiph. h. 51), sowohl das Johannesevangelium als die -apokalypse verworfen resp. für nicht johanneisch gehalten haben. Der Montanismus zeigt uns also den ersten und im 2. Jahrhundert eigentlich den einzigen Eindruck, den das Johannesevangelium auf Heidenchristen gemacht hat; aber welch' ein Eindruck! Er hat seine Parallele an dem Verständniss, welches der Paulinismus bei Marcion gefunden hat. Hier thun sich Perspectiven auf, welche die Unschädlichmachung dieser Schriften im Kanon wohl verständlich machen. Gegen die hier vorgetragene Auffassung lässt sich nicht einwenden, dass die späteren Anhänger der neuen Propheten das Recht derselben aus der anerkannten Gemeindeprophetie resp. aus einer prophetischen Succession begründet haben (Euseb., h. e. V, 17, 4; Proculus ebendort II, 25, 7. III, 31, 4), sowie dass Tertullian, wo es ihm passt, die neue Prophetie lediglich als eine restitutio gefasst hat (z. B. monog. 4); denn in diesen Annahmen stellt sich eben nur der erfolglose Versuch dar, die neue Prophetie auf dem Boden der katholischen Kirche zur Anerkennung zu bringen. Dafür dass der Montanismus sich auf das Joh. Ev. berufen hat, s. Hieron. Ep. 41 (Migne I p. 474); sie beginnt mit den Worten: „Testimonia de Johannis evangelio congregata, quae tibi quidam Montani sectator ingessit, in quibus salvator noster se ad patrem iturum missurumque paracletum pollicetur etc.“ Hieron. führt dem gegenüber aus, dass die Verheissungen über den Paraklet in Act. 2 erfüllt seien, wie Petrus das in seiner Rede gesagt habe, und fährt dann also fort: „Quod si voluerint respondere et Philippi deinceps quattuor filias prophetasse et prophetam Agabum reperiri et in divisionibus spiritus inter apostolos et doctores et prophetas quoque apostolo scribente formatos, etc.“

suchten und fanden ihre Anhänger einen gewissen Ausgleich. Die montanistischen Gemeinden, welche in Rom Anerkennung erbaten, für welche die gallischen Confessoren eintraten, deren Principien in Nordafrika Boden gewannen, mögen sich zu dem ursprünglichen Anhang der neuen Propheten und zu diesen selbst verhalten haben, wie die mennonitischen Gemeinden zu den alten Wiedertäufern und ihrem Reiche in Münster. Die „Montanisten" ausserhalb Kleinasiens erkannten den Rechtszustand der grossen Kirche in vollem Umfange an. Sie erklärten, sich an die apostolische regula und an den NTlichen Kanon zu binden [1]. Die Organisation der Gemeinden, vor Allem die Stellung der Bischöfe als Nachfolger der Apostel, als Wächter der Lehre, wurde nicht mehr beanstandet. Was sie von der grossen Christenheit, von der sie sich nicht scheiden wollten, unterschied, war der Glaube an die neue Prophetie in Montanus, Prisca und Maximilla, die in Aufzeichnungen abgeschlossen vorlag und in dieser Gestalt etwa den Eindruck hervorgerufen haben mag, den die Trümmerstücke einer geplatzten Granate erregen [2]. In dieser neuen Prophetie erkannten sie eine Nachoffenbarung Gottes, die eben desshalb sich die frühere Offenbarung voraussetze. Diese Nachoffenbarung entschied angeblich die praktischen Fragen, welche überall in der Christenheit am Ende des 2. Jahrhunderts brennend waren und für die bisher ein directes göttliches Gesetz nicht nachgewiesen werden konnte, im Sinne der strengen Observanz. Darin lag für ihre Anhänger im Reich die Bedeutung der neuen Prophetie, und desshalb hatten sie ihr Vertrauen geschenkt [3]. In

[1] Dafür steht uns nicht nur Tertullian ein, sondern ebenso der Montanist Proculus in Rom, der wie Tertullian die Häretiker bestritten hat, und die Zeugnisse der Kirchenväter (s. z. B. Philos. VIII, 19). Tertullian hat den Anspruch der neuen Propheten auf Gehör vor Allem mit der Rechtgläubigkeit derselben begründet; als Montanist fühlte er sich erst recht zur antignostischen Polemik befähigt, da der Paraklet nicht nur die regula bestätige, sondern auch die zweideutigen und dunklen Stellen in der h. Schrift durch unzweideutige Sprüche erhelle und Lehren wie die monarchianischen (angeblich) radical beseitige; s. fuga 1. 14; coron. 4; virg. vel. 1; Prax. 2. 13. 30; resurr. 63; pud. 1; monog. 2; ieiun. 10. 11. Ausserdem ersieht man aus den Schriften Tertullian's, dass die Scheidung der montanistischen Conventikel von der Kirche diesen aufgedrungen worden ist.

[2] Die Frage, ob man die neue Prophetie als Prophetie anzuerkennen habe oder nicht, wurde die entscheidende (fuga 1. 14; coron. 1; virg. vel. 1; Prax. 1; pudic. 11; monog. 1). Diese lag in Aufzeichnungen vor (Euseb. V, 18, 1; Epiph. h. 48, 10; Euseb. VI, 20). Die so gestellte Frage bedeutete aber eine fundamentale Abschwächung, der die Abschwächung in der Ausbeutung der Prophetensprüche entsprach.

[3] Die Situation, welche der Reception der neuen Prophetie in einem Theile

dem Glauben an eine Wirksamkeit des Parakleten, der vor ein paar Decennien einige Jahre lang in einem abgelegenen Theile des Reiches seine Offenbarungen gegeben habe, um eine relativ strengere Lebensordnung in der Christenheit für die letzten Tage zu begründen, schlug sich der ursprüngliche Enthusiasmus nieder, dessen wahre Gestalt die Wenigsten kennen gelernt hatten. Aber das Phlegma, welches nachblieb, war doch noch eine gewaltige Kraft, weil die Verweltlichung der Kirche gerade in dem Menschenalter zwischen 190 und 220 die grössten Fortschritte gemacht hatte. Verlangten die Anhänger der neuen Prophetie auch nur die Enthaltung von der zweiten Ehe, eine strengere Fastenordnung, die kräftigere Bezeugung der Christlichkeit im Leben des Tages, in Sitten und Gebräuchen, endlich die volle Entschlossenheit, Leiden und Martyrium um des Namens Christi willen nicht zu scheuen, sondern es willig und gern zu ertragen[1], so lag in diesen Forderungen, obschon ausdrücklich alles „Enkratitische" fern gehalten wurde[2], unter den gegebenen Umständen eine Zumuthung, welche den von der Kirche bereits gewonnenen Besitzstand direct in Frage stellte und den Fortschritt der Mission hemmte[3]. Die, welche jene Forderungen erhoben, sie durch die Gesetzgebung des Parakleten pünktlich begründeten — ein Unternehmen nach Form und Inhalt eben so seltsam, wie etwa der Versuch, die wilden Aus-

der Christenheit voranging, lässt sich an den Schriften Tertullian's de idolol. und de spectac. studiren. Allgemein hatte man das Christenthum in der Kirche bereits als nova lex gefasst und diese lex auch für den Glauben scharf präcisirt. Aber für das Leben fehlte es an einer bestimmten lex, und aus den h. Schriften wurde in utramque partem, für den Ernst und für die Laxheit, argumentirt. Der fortschreitenden Verweltlichung des Christenthums vermochte man eine göttliche Sittengesetzgebung nicht entgegenzustellen; aber statutarischer Gebote bedurfte man, in denen alle Grenzen sicher gezogen waren. In dieser Noth kamen die Orakel der neuen Propheten willkommen; sie wurden ausgebeutet, um eine massvolle Reaction — mehr liess sich, wie man Tertullian's gepressten Geständnissen abnehmen kann, eben nicht erreichen, aber bekanntlich selbst dies nicht — zu begründen und ihr göttliche Autorität zu verleihen. So wurde die phrygische Bewegung fructificirt für Unternehmungen, die mit ihr in keinem wirklichen Zusammenhange standen. Aber erst in dieser Gestalt ist der Montanismus ein kirchengeschichtlicher Factor geworden; wie weit er es schon vorher gewesen ist, nämlich für die Schöpfung eines NTlichen Kanons (in Kleinasien und Rom), lässt sich nicht sicher ausmachen.

[1] S. Bonwetsch, a. a. O. S. 82—108.

[2] An diesem Punkte sind die Beklemmungen Tertullian's am stärksten; ausdrückliche Ablehnung Tatian's: de ieiun. 15.

[3] Tertullian (de monog.) schreckt vor solcher Einschränkung nicht zurück: „qui potest capere capiat, inquit, id est qui non potest discedat".

sprüche entschlossener Anarchisten für das Programm einer constitutionellen Regierung auszugeben — und wirklich nach ihnen lebten, waren auf die Dauer nicht im Stande, sich in der Kirche zu halten. Es half ihnen nichts, dass sie auf die Bestätigungen der Glaubensregel durch den Parakleten hinwiesen, dass sie die Harmlosigkeit der neuen Prophetie, sich in Widersprüche verwickelnd, darthaten[1], dass sie dem N. T. alle Ehre erwiesen und die Orakel des Parakleten demselben nicht aufdrängten[2]. Sobald sie Ernst machten mit ihren so mässigen und doch so einschneidenden Forderungen, that sich eine tiefe Kluft zwischen ihnen und ihren Gegnern auf, die beide Theile nicht ignoriren konnten. Hatte man auch hier und dort das ernste Bestreben, ein Schisma zu vermeiden, so wurde es doch in kurzer Zeit unvermeidlich; denn Verschiedenheiten in der Praxis des Lebens machen die Gemeinschaft unmöglich. Die laxen Christen, die auf Grund ihres objectiven Besitzes — apostolische Lehre und apostolische Schriften — sich in der Welt behaglich einzubürgern suchten, mussten sich von den unbequemen Conventikeln

[1] Es ist sehr lehrreich, aber zugleich sehr peinlich, den Bemühungen nachzugehen, in welchen Tertullian das Unvereinbare zu vereinigen sucht, nämlich zu zeigen, dass die Prophetie neu und doch wiederum nicht neu sei, dass sie die volle Autorität dem N. T. belasse und es doch überbiete. Er muss den Satz vertheidigen, dass der Paraklet sich zu den Aposteln verhalte wie Christus zu Moses, dass er Indulgenzen der Apostel, ja Christi selbst abrogire, und er muss zugleich doch wieder die Sufficienz der beiden Testamente behaupten. In diesem Zusammenhang ist er auf eine eigenthümliche Theorie von Stufen der Offenbarung gerathen, in der man die Dämmerung einer geschichtlichen Betrachtung vermuthen könnte, wenn dieselbe nicht ein blosses Auskunftsmittel bei ihm wäre. Immerhin hat auch hier wieder eine Zwangslage die Theologie mit einer Conception beschenkt, von der sie in der Folgezeit angesichts gewisser Schwierigkeiten einen vorsichtigen Gebrauch gemacht hat; s. virg. vel. 1; exhort. 6; monog. 2. 3. 14; resurr. 63. Im Grunde ist übrigens Tertullian ein Christ alten Schlags; die Theorie einer irgendwie abgeschlossenen Offenbarung ist ihm nur gegenüber der Häresie von Werth — der Geist leitet fort und fort in alle Wahrheit und wirkt, wo er will —; ebenso ist er nur desshalb nicht Enkratit, weil diese Lebensweise von der Häresie in Beschlag genommen ist. Aber die nicht urchristliche, sondern römische Ueberzeugung, dass alle Religion den Charakter eines festen Gesetzes haben müsse und eine feste Ordnung sich voraussetze, hat ihn an die katholische Kirche gebunden. Die Widersprüche, in denen er sich abgearbeitet hat, sind übrigens keineswegs sein Eigenthum; sie lasteten auf allen montanistischen Conventikeln, sofern sie die katholischen Ordnungen acceptirten, und haben dieselben erdrückt. In Kleinasien, wo der Bruch früher erfolgt war, hielten sich die Gemeinden.

[2] Von Versuchen, die Orakel dem N. T. einzuverleiben, ist nichts bekannt; die Montanisten konnten auch darauf verzichten, da sie ja die Gebote des Parakleten als „novissima lex“ von dem „novum testamentum“ unterschieden.

und unbequemen Mahnern befreien [1], und sie vermochten das nicht anders, als indem sie ihnen Häresie und unchristliche Anmassung vorwarfen. Die Anhänger der neuen Propheten aber konnten auf die Dauer die Kirchen der „Psychiker“ nicht mehr für legitim halten [2], in denen der Geist verworfen wurde und die ihre Grenzen so weit zogen, dass selbst Hurer und Ehebrecher sich in ihnen zu halten vermochten.

Im Orient, d. h. in Kleinasien, war der Bruch zwischen den Kataphrygern und der Kirche schon ausgesprochen, bevor noch die Frage nach der Kirchenzucht und dem Rechte der Bischöfe scharf gestellt wurde. In Rom und Carthago hat diese Frage die bereits vollzogene Scheidung zwischen den Conventikeln und der Kirche zu einer definitiven gemacht (de pudic. 1. 21). Hier nahm der römische Bischof durch ein peremptorisches Edict für sich das Recht in Anspruch, als Nachfolger der Apostel Sünden zu vergeben, und erklärte dieses Recht zu Gunsten bussfertiger Ehebrecher fortab zu gebrauchen; dort wurde dieses Recht sowohl an sich als in dieser seiner Anwendung auf das heftigste bestritten. Der Geist, den die Apostel erhalten haben — hiess es —, ist nicht übertragbar; der Geist ist der Gemeinde gegeben; er wirkt in den Propheten, zuletzt und auf's höchste in den neuen Propheten. Diese aber haben die Wiederaufnahme grober Sünder, sie der Gnade Gottes befehlend, ausdrücklich verweigert (s. den Spruch des Parakleten de pud. 21: „potest ecclesia donare delictum, sed non faciam“). So war eine Einigung nicht mehr möglich. Die Bischöfe waren entschlossen, den Besitzstand der Kirche auf Kosten ihrer Christlichkeit zu behaupten, resp. die Ausstattung der katholischen Kirche für die Gewähr der Christlichkeit auszugeben; die montanistischen Conventikel reagirten, indem sie ihre Katholicität gefährdeten, um das unerlässliche Mass einer gesetzlich bestimmten Christlichkeit zu bewahren. Der Gegensatz spitzte sich so zu einem Angriff auf die neuen Competenzen zu,

[1] Hier stehen die Bischöfe selbst im Vordergrund (Klagen über ihren Zweiherrendienst und ihre Feigheit in der Schrift de fuga). Allein es wäre sehr ungerecht, sie mit Tertullian einfach zu schelten. Es concurrirten für sie zwei Interessen: wenn sie die Zügel straff anzogen, gaben sie ihre Schafe der Häresie oder dem Heidenthum preis. Diese Situation liegt schon bei Hermas offen vor und beherrscht die Entschlüsse der Gemeindeleiter in den folgenden Menschenaltern (s. u.).

[2] Die Unterscheidung von „spiritales“ und „psychici“ seitens der Montanisten ist nicht nur abendländisch (s. Clem., Strom. IV, 13, 93); bei Tertullian ist sie sehr häufig. An und für sich liegt in ihr noch nicht der förmliche Bruch mit der katholischen Kirche.

welche die Bischöfe sich beilegten, und erweckte demgemäss alte Erinnerungen an den ursprünglichen Zustand der Kirche, für welchen der Clerus nichts bedeutet hatte [1]; aber das letzte Motiv blieb das Bestreben, die fortschreitende Verweltlichung des christlichen Lebens aufzuhalten und die Jungfräulichkeit der Kirche als einer heiligen Gemeinde zu bewahren [2]. Tertullian behauptet in seinen letzten Schriften mit höchster Energie einen bereits verlorenen Posten und hat die alte Strenge kirchlicher Lebensordnung mit sich in's Grab genommen.

Durch den Sieg der strengeren Richtung, die sich, wenn auch nicht ausnahmslos, auf die Gesetzgebung des Parakleten berief [3],

[1] Ein Gegensatz zu den Bischöfen und zu dem geordneten Gemeindeamt lag in dem ursprünglichen Montanismus. Er ging — in abgeschwächter Gestalt — auf die späteren Anhänger der neuen Prophetie über (man vgl. das seltsame Empfehlungsschreiben der gallischen Confessoren für Irenäus bei Euseb., h. e. V, 4), und er brach schliesslich wieder kräftig hervor gegenüber den Massregeln der laxen Bischöfe (de pud. 21; de exhort. 7). Die ecclesia, welche sich als numerus episcoporum darstellt, imponirte Tertullian nicht mehr.

[2] Siehe hier namentlich de pudicit. 1, wo Tertullian die Jungfräulichkeit der Kirche nicht in der reinen Lehre, sondern in den strengen Principien für ein heiliges Leben sieht. Die häufig aufgeworfene Frage, ob der Montanismus eine Neuerung oder lediglich eine Reaction gewesen sei, lässt sich, wie diese Darstellung gezeigt haben wird, nicht einfach beantworten. In seiner ursprünglichen Gestalt war er zweifellos eine Neuerung; aber er stand am Schluss einer Zeit, in welcher man von Neuerungen desshalb nicht wohl reden kann, weil der subjectiven Religiosität noch keine Schranken gezogen waren. Montanus ist entschieden weiter gegangen als alle uns bekannten christlichen Propheten; auch Hermas hat allerdings als Prophet Anweisungen gegeben, welche ein Novum in der Christenheit schufen; aber sie reichen doch nicht an das heran, was Montanus betrieben hat. In seiner späteren Gestalt ist der Montanismus aber ganz wesentlich eine Reaction gewesen, die einen älteren Zustand aufrecht erhalten resp. zurückführen wollte. Sofern das aber durch eine Gesetzgebung, durch eine novissima lex geschehen sollte, ist die Neuerung, die der katholischen Entwickelung analog ist, offenkundig. Hatte in früheren Zeiten hohe Begeisterung neben Anderem auch strenge Lebensformen wie von selbst hervorgerufen, so sollten nun diese, pünktlich und kleinlich formulirt, jenes ursprüngliche Leben conserviren oder erzeugen. Ferner, sobald man das N. T. anerkannte, war die Vorstellung einer Nachoffenbarung durch den Parakleten eine höchst bedenkliche und seltsame Neuerung. Aber für die, welche die neue Prophetie anerkannten, waren das schliesslich alles doch nur Mittel. Ihre praktische Tendenz, die auf der Ueberzeugung ruhte, dass die christliche Kirche sich selbst aufgiebt, wenn sie nicht mindestens die grobe Verweltlichung von sich ablehnt, war keine Neuerung, sondern ein Eintreten für die elementarsten Forderungen des alten Christenthums gegenüber einer neuen Kirche.

[3] Es gab natürlich sehr verschiedene Schattirungen zwischen den Polen lax und rigoristisch, und keineswegs haben Alle, welche streng über die Grund-

wären die Gemeinden gesprengt und decimirt worden. Die grosse Partei der Opportunisten war aber in einer sehr schwierigen Lage, da die Strengeren nur die Consequenzen einer Auffassung zu ziehen schienen, die man als Theorie an vielen Punkten nicht beanstanden durfte. Das Problem bestand darin, den Process der Einbürgerung des Christenthums in der Welt besonnen weiter zu führen und dabei doch jeden Schein der Neuerung, die als solche dem Principe des Katholicismus widersprach, zu vermeiden. Die Bischöfe griffen daher die Form der neuen Prophetie als eine Neuerung an [1]; sie suchten den Inhalt derselben zu verdächtigen; man erklärte sogar hier und dort den Chiliasmus, wie ihn die Montanisten vertraten, für jüdisch und fleischlich [2]; die Bischöfe suchten die sittlichen Forderungen ihrer Gegner als übertrieben, als ceremonialgesetzlich (jüdisch), als mit der Schrift streitend, als aus dem Apis-, Isis- und dem Göttermutterdienst stammend [3] zu erweisen. Sie hielten dem Anspruche der Gegner, authentische Gottesorakel der Kirche zu bringen, den neu geschaffenen Kanon entgegen und erklärten, dass alles für die Kirche Massgebende in den Aussprüchen der ATlichen Propheten und der Apostel enthalten sei. Sie begannen endlich zwischen der Sittlichkeit, welche dem Clerus, und einer anderen, welche den Laien gelte, zu unterscheiden [4] — so in der Frage der Einehe —, und sie steigerten das Ansehen solcher heroischer Christen, die innerhalb der grossen Kirche sich durch Askese und Märtyrerfreudigkeit hervorthaten. Durch jene Methoden discreditirten sie dasjenige, was einst der ganzen Kirche theuer gewesen, was sie aber nun nicht mehr brauchen konnten. Indem sie den angeblichen Missbrauch ablehnten, setzten sie die Sache selbst mehr und mehr ausser Kraft (so in Bezug auf den sog. Chiliasmus [5], die Gemeindeprophetie, die Mündigkeit der Laien). Aber wirklich abgethan durfte hier nichts werden, und so erhielt sich z. B. der Chiliasmus im Abendlande und in gewissen Gegenden des Morgenlandes ungeschwächt [6], während

sätze der christlichen Politie dachten, die neue Prophetie anerkannt; s. die Briefe des Dionysius Cor. bei Euseb., h. e. IV, 23. Auch Melito, den Propheten, Eunuchen und — Bischof, wird man zu den Strengeren, nicht aber zu den Montanisten rechnen dürfen. Aehnlich ist über Irenäus zu urtheilen.

[1] Euseb., h. e. V, 16, 17. Auch das Leben der Propheten selbst wurde nachträglich unter ein scharfes Gericht gestellt.

[2] So zuerst die sog. Aloger, die indess desavouirt werden mussten.

[3] De ieiun. 12. 16.

[4] Dagegen hat Tertullian auf das energischste protestirt.

[5] Im Morgenlande wurde bekanntlich in weiten Kreisen im 3. Jahrhundert selbst die Johannesapokalypse verdächtig und aus dem Kanon entfernt.

[6] Die chiliastischen Hoffnungen wurden im Abendland durch den mon-

allerdings die Prophetie so gedämpft wurde, dass sie harmlos erschien und daher abstarb [1]. Das wirksamste Mittel aber zur Legitimirung der kirchlichen Zustände war die mit der Kanonisirung altchristlicher Schriften eng zusammenhängende Aussonderung einer **Offenbarungsepoche** und demgemäss einer klassischen Zeit des Christenthums, unerreichbar für die Epigonen. Durch das N. T. und das apostolische Amt der Bischöfe ragte dieselbe in die Gegenwart hinein: diese sollte sie sich als ein Ideal gelten lassen, aber sie durfte

tanistischen Kampf wenig oder gar nicht berührt. Der Chiliasmus hat dort noch im 4. Jahrhundert ungebrochen geherrscht. Im Morgenland dagegen sind die apokalyptischen Erwartungen sofort durch die montanistische Krise betroffen worden. Aber ihr Todfeind erwuchs ihnen erst aus der philosophischen Theologie. Noch nach der Mitte des 3. Jahrhunderts war in Aegypten — in den Landgemeinden — der Chiliasmus sehr verbreitet; s. das lehrreiche Capitel 24 im 7. Buche der KG. des Eusebius. „Einige ihrer Lehrer" — sagt Dionysius — „achten das Gesetz und die Propheten für nichts, versäumen den Evangelien zu folgen, schätzen die Briefe der Apostel für gering, erklären hingegen die in der Offenbarung Johannis enthaltene Lehre für ein grosses und verborgenes Geheimniss." Es kam vorübergehend in Aegypten sogar zu Kirchenspaltungen des Chiliasmus wegen (s. c. 24, 6).

[1] „Lex et prophetae usque ad Johannem" wurde nun das Schlagwort. Man sprach von einem „completus numerus prophetarum" (Murat. Fragment) und bildete die Formel, dass der vorchristlichen Offenbarungsstufe das Prophetische, der christlichen das Apostolische entspreche, und dass daneben noch das apostolische Zeitalter sich durch besondere Geistesgaben ausgezeichnet habe. Die Instanz: „Propheten und Apostel" löste nun die alte Instanz: „Apostel, Propheten und Lehrer" ab. Unter solchen Umständen konnte es wohl noch Prophetie geben, aber keine mehr, die sich an Bedeutung im Entferntesten mit dem Apostolischen zu messen vermochte. Daher gerieth sie in die Winkel, starb aus oder diente höchstens noch zur Unterstützung bischöflicher Massnahmen. Man vergleiche die Aeusserungen des Irenäus und des Origenes über die Geistesgaben und die Prophetie, um den grossen Umschwung der Zeiten zu ermessen. Irenäus hat sich noch ganz so wie Justin ausgedrückt (Dial. 39. 81. 82. 88): er sagt (II, 32, 4; V, 6, 1): καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων κτλ. Dagegen blickt Origenes (s. zahlreiche Stellen, namentlich in der Schrift c. Cels.) auf eine abgeschlossene Periode der Geistesgaben in der Kirche zurück. Sehr charakteristisch ist es auch, dass im Zusammenhang mit der Einbürgerung des Christenthums in der Welt, dem Verschwinden der Charismen und dem Kampf gegen den Gnosticismus eine streng asketische Lebensweise verdächtig geworden ist. Lehrreich ist in dieser Hinsicht besonders Euseb., h. e. V, 3: dem Confessor Attalus wird hier geoffenbart, dass der Confessor Alkibiades, welcher seine asketische Lebensweise — er genoss nur Wasser und Brod — auch im Gefängniss fortsetzte, Unrecht thue, indem er sich dessen enthalte, was Gott geschaffen habe und dadurch den Anderen ein „τύπος σκανδάλου" werde. Alkibiades änderte seine Lebensweise.

nicht mehr daran denken, sie wirklich zu erreichen oder doch nur durch jene Vermittelung, welche die h. Schriften und das apostolische Amt, d. h. die Kirche, gewährten. An die Stelle der h. Christenheit, welche den h. Geist in ihrer Mitte hat, trat die Kirchenanstalt, welche das instrumentum divinae litteraturae und das geistliche Amt besitzt. Endlich ist noch eines Factors zu gedenken, welcher die Umwandelungen beschleunigt hat; es war die Theologie der christlichen Philosophen, welche in dem Momente eine kirchliche Bedeutung erhielt, in welchem sich die Kirche an einem objektiven Besitze legitimirte und beruhigte.

3. Aber es gab eine Regel, welche die Einbürgerung der Kirche in der Welt und die Umbildung der Heilsgemeinschaft zur Heilsanstalt besonders hemmte — das war die Regel des Ausschlusses grober Sünder aus den Gemeinden. Noch bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts war der definitive Ausschluss aus der Kirche die Strafe für Abfall zum Götzendienst (sofern der Gefallene nicht durch öffentliches Bekenntniss vor der Obrigkeit seine Schuld wieder gut machte; s. Ep. Lugd. bei Euseb., h. e. V, 1 ff.), Ehebruch, Hurerei und Mord[1], wobei man für die Gefallenen, wenn sie bis an ihr Ende als Büsser verharrten, die Verzeihung Gottes im Jenseits vorbehielt. Als Theorie war diese Regel freilich nicht uralt. Denn die älteste Zeit besass keine Theorien und durchbrach häufig das, was für eine solche gelten konnte, durch Berufungen auf den Geist (s. Hermas)[2]. Aber die Regel entsprach doch der uralten Auffassung, dass die Christenheit eine Gemeinde der Heiligen sei, dass es keine, die Taufe in allen Fällen wieder ersetzende, ihr also gleichwerthige Handlung gebe, und dass Gott allein Sünden vergeben könne. Im Ganzen muss die Praxis im 2. Jahrhundert dieser Regel entsprochen haben; aber es bürgerte sich in der zweiten Hälfte desselben —

[1] Adv. Marc. IV, 9 zählt Tertullian „septem maculas capitalium delictorum" auf, nämlich idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. Wahrscheinlich bezog sich die strenge Behandlung auf alle diese sieben Verbrechen. Den Abfall zu einer Häresie hat man m. W. in den ersten Jahrhunderten nicht auf dieselbe Stufe gestellt; s. Iren. III, 4, 2; Tertull., de praescr. 30; Anonym. bei Euseb., h. e. V, 28, 12, aus welchen Stellen hervorgeht, dass reuige Häretiker wieder aufgenommen wurden.

[2] Hermas hat die Gewähr einer zweiten Busse durch eine ausdrückliche göttliche Offenbarung ad hoc begründet und sich nicht mit der Frage nach der Aufnahme grober Sünder in die Kirche schlechtweg, sondern in die Gemeinde der Endzeit, die er bereits herangekommen glaubte, beschäftigt. Das Nähere hierüber sowie über die ganze Frage s. in meinem Artikel „Lapsi" in Herzog's RE. 2. Aufl.

wahrscheinlich berief man sich auf Hermas, der wohl sein Ansehen dem Dienst verdankt, welchen er hier ohne Verdienst geleistet hat — die Gewohnheit ein, für die meisten Sünden eine einmalige Busse nach öffentlicher Exhomologesis zu gewähren [1]. Damit war aber factisch etwas eingeführt, was einer zweiten Taufe sehr nahe kam; spricht doch bereits Tertullian (de paenit. 12) unbedenklich von zwei Planken des Heils [2]. Bedenkt man ferner, dass die Entscheidung, ob im einzelnen Falle ein Capitalvergehen vorliege, häufig eine sehr schwierige war und in der Regel gewiss nicht im rigoristischen Sinn getroffen wurde, so muss man in der Concession einer zweiten Busse bereits den Beginn der Auflösung der alten Vorstellung, dass die Christenheit eine Gemeinde der Heiligen sei, erkennen. Aber es blieb doch in der festgehaltenen Praxis, dass die Kirche Hurern, Ehebrechern, Mördern und Götzendienern den Frieden und die Gemeinschaft zu verweigern habe, die Erinnerung daran bestehen, dass es eine Grenze gebe, an welcher Kirche und Welt sich scheiden. So stand es bis c. 220 [3]. Durchbrochen wurde die Regel zuerst durch das peremptorische Edict des Bischofs Calixt, welcher, um seine Gemeinde nicht auflösen zu müssen, den in Fleischessünden Gefallenen die Wiederaufnahme zusprach, und zwar nahm er diese Wiederaufnahme als ein Recht in Anspruch, welches den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel, somit als Inhabern des Geistes und der Schlüsselgewalt, zustehe [4]. Dieser Erlass hatte in

[1] In der Schrift de paenit. (7 ff.) behandelt dies Tertullian als eine feststehende kirchliche Einrichtung.

[2] Selbst Bestrebungen, die Taufe förmlich zu wiederholen, haben im 2. Jahrh. nicht ganz gefehlt. In marcionitischen Gemeinden soll wiederholtes Taufen vorgekommen sein (über die Elkesaiten s. S. 263). Man kann sich nur wundern, dass wir nicht häufiger von solchen Versuchen hören. Räthselhaft ist die Angabe des Hippolyt (Philos. IX, 12 fin.): Ἐπὶ Καλλίστου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.

[3] S. Tertull., de pudic. 12: „hinc est quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur.“ Orig., de orat. 28 fin.; c. Cels. III, 50.

[4] Tertullian, l. c. c. 1, spricht ausdrücklich nur von Hurern und Ehebrechern; hiernach hat man den Satz des Hippolyt (Philos. IX, 12): Κάλλιστος πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ᾽ αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας, zu verstehen. Der Zweck dieser Massregel geht aus dem freilich gehässigen Bericht des Hippolyt noch deutlich hervor: die römische Christenheit war damals in mindestens fünf verschiedene Gemeinden gespalten, und Calixt bot Alles auf, die ihm feindseligen zu sprengen und seine eigene auszudehnen. Es ist dies auch dem energischen Bischof aller Wahrscheinlichkeit nach bis zu einem gewissen Grade gelungen. Aus Euseb., h. e. IV, 23, 6 könnte man geneigt sein zu schliessen, dass schon Dionysius von Corinth (z. Z. M. Aurel's) ähnlich laxe Anweisungen gegeben habe wie Calixt; allein man darf

Rom das Schisma des Hippolyt zur Folge. Aber zwischen 220—250 setzte sich die mildere Praxis in Bezug auf Fleischessünden durch, wurde jedoch noch nicht überall recipirt, was indess kein weiteres Schisma hervorrief (Cypr., ep. 55, 21). Für den Abfall zum Götzendienst gab es aber bis 250 noch keine Milderungen[1]. Erst die decianische Verfolgung rief solche hervor, da in manchen Städten die Zahl der Verleugnenden grösser gewesen war als die Zahl der Bekenner[2]. Die Mehrzahl der Bischöfe verständigten sich, z. Th. zögernd, über neue Grundsätze[3]. Erst gestattete man, die bussfertigen Gefallenen auf dem Todtenbette zu absolviren, dann unterschied man zwischen sacrificati und libellatici, indem man die Letzteren milder behandelte, endlich sprach man allen Gefallenen unter gewissen strengen Bedingungen die Wiederaufnahmemöglichkeit zu, liess ein casuistisches Verfahren den Laien gegenüber eintreten und wandte die strenge Praxis — doch nicht überall — nur auf den Klerus an. Diese Neuordnung, durch welche folgerecht auch die principiell haltlose Annahme der Möglichkeit einer nur einmaligen Busse nach der Taufe allmählich abkam, rief das novatianische Schisma hervor, welches bald die ganze Kirche spaltete. Aber auch dort, wo man an der Einheit festhielt, beobachteten manche Gemeinden bis in das 5. Jahrhundert hinein die strenge Praxis[4]. Erschwert wurde der Umschwung auf dem Wege einer geregelten Gesetzgebung durch die Competenz, welche man in älterer Zeit den Inspirirten, später den Confessoren eingeräumt hatte, kraft ihres besonderen Verhältnisses zu Christus (zu dem Geiste) an Gottes Statt Sünden zu vergeben (s. Ep. Lugd. bei Euseb., h. e. V, 1 ff.; Cypr. epp.; Tertull., de pud. 22). Die Wirren, welche die Confessoren nach der decianischen Verfolgung anrichteten — sie unterstützten häufig die Laxen, wie denn überhaupt das Bussverfahren, welches die Bischöfe durchsetzten, gemessen an der Verweltlichung der christlichen Massen, durch seine relative Strenge bemerkenswerth ist —, hatten

nicht vergessen, dass wir nur das Referat des Eusebius besitzen, der gerade in Fragen, wie die hier vorliegende, als Berichterstatter nicht zuverlässig ist.

[1] Es fehlten allerdings auch in dem Zeitraum 220—260 die Verfolgungen so gut wie ganz.

[2] S. Cypr., de lapsis.

[3] Welche Bedenken die Neuerung erregte, das zeigen die ersten 40 Briefe in der Sammlung Cyprian's. Dieser selbst hat mit schweren Bedenken zu kämpfen gehabt.

[4] Darüber belehrt, abgesehen von einigen Briefen Cyprian's, namentlich Socrates, h. e. V, 22; s. auch Conc. Illib. can. 1. 2. 6—8. 12. 17. 18—47. 70—73. 75.

die Aberkennung aller Rechte „geistlicher" Personen neben den Rechten der Bischöfe zur Folge. Die volle Durchführung der bischöflichen Kirchenverfassung fiel mit der Einführung des unbeschränkten Rechtes, Sünden zu vergeben, zusammen [1].

4. Das Verhältniss der Kirche zu dem Heile (der Seligkeit), wie es ursprünglich galt, wurde durch diese Entwickelung verschoben. Nach der älteren Auffassung war die Kirche die auf der bei der Taufe gewährten Sündenvergebung ruhende, sichere Gemeinschaft des Heils und der Heiligen, welche alles Unheilige ausschliesst. Nicht sie, sondern Gott allein vergiebt Sünden, und zwar in der Regel nur durch die Taufe, kraft seiner unergründlichen Gnade aber auch hie und da durch besondere Verkündigungen — den bussfertigen Sündern nach dem Tode im Himmel. Die Christenheit würde dem Urtheile Gottes vorgreifen, wenn sie grobe Sünder wieder aufnähme, da sie ihnen die Seligkeit damit garantiren würde. Sie kann daher nur dann Ausgeschlossene wieder recipiren, wenn die Vergehen derselben nicht wider Gott selbst gerichtet waren, sondern in der Uebertretung kirchlicher Gebote resp. in lässlichen Vergehungen bestanden hatten [2]. Aber im Laufe der Zeit wurde gerade in Laienkreisen der Glaube an Gottes Gnade schwächer und das Vertrauen auf die Kirche stärker. Wen die Kirche preisgab, der ging an die Welt verloren; also durfte sie ihn nicht preisgeben. Ausdruck dieses Thatbestandes wurde die neue Deutung des Satzes „extra ecclesiam nulla salus": die Kirche allein schützt vor der sonst sicheren Unseligkeit. In dieser Auffassung ist das Wesen der Kirche depotenzirt, ihre Competenz erweitert. Wenn sie

[1] S. meinen Artikel „Novatian" in Herzog's RE. 2. Aufl. — Man könnte versucht sein anzunehmen, dass die Einführung der Praxis unbeschränkter Sündenvergebung eine „evangelische" Reaction gewesen sei gegenüber der unbarmherzigen Gesetzlichkeit, die sich — in der Heidenkirche allerdings von Anfang an — eingebürgert hatte. In der That beriefen sich die Bischöfe und die Laxen für ihre Praxis auf das N. T. (so schon der Anhang Calixt's, s. Philos. IX, 12: φάσκοντες Χριστὸν ἀφιέναι τοῖς εὐδοκοῦσι; auch Rom. 14, 4, Mt. 13, 29 wurden citirt — ganz ebenso hatten sich bereits die laxen Gegner Tertullian's auf zahlreiche Bibelsprüche, z. B. auf Mt. 10, 23; 11, 19 u. s. w. berufen, s. de monog., de pudic., de ieiun. —; dem Cyprian stehen viele evangelische Stellen zu Gebote); aber da sie die Auffassung von der Taufe nicht modificirt haben, vielmehr im Princip wie früher daran festhielten, dass die Taufe für die Zukunft nur Verpflichtungen auferlege, so darf die „evangelische" Reaction nicht hoch veranschlagt werden (s. unten S. 374 f.).

[2] Die Unterscheidung von solchen Sünden, die wider Gott selbst begangen sind, wie sie sich bei Tertullian, Cyprian und anderen Vätern findet, bleibt mit einer Unklarheit behaftet, die ich nicht zu lichten vermag.

die Anstalt ist, welche — nach Cyprian — nothwendige Vorbedingung des Heiles ist, so kann sie nicht mehr sichere Gemeinschaft des Heiles sein, d. h. sie wird zu einem Institut, aus welchem die Gemeinschaft der Heiligen hervorgeht; sie umschliesst Selige und Unselige. Ihr religiöser Charakter besteht also primär in ihrer Unumgänglichkeit, sofern sie allein dem Einzelnen die Möglichkeit der Seligkeit garantirt. Dann aber ergiebt sich sofort, dass die Kirche dem Urtheile Gottes vorgreifen würde, wenn sie Jemandem, der sich nicht selbst von ihr lossagt, definitiv die kirchliche Gemeinschaft verweigern würde, während die Wiederaufnahme niemals für das definitive Geschick eines Menschen präjudicirend ist[1]. Es ergiebt sich aber ferner, dass die Kirche Mittel besitzen muss, um jeden Schaden auf Erden zu heilen, Mittel, die der Taufe gleichwerthig sind — ein Sacrament der Sündenvergebung. Mit diesem handelt sie in Gottes Namen und an seiner Statt; aber sie vermag durch dieses Mittel — darin liegt der Widerspruch — doch keinen definitiven Zustand der Seligkeit zu begründen. Sie versöhnt, indem sie dem Sünder die Vergebung spendet, im Grunde denselben nur mit sich selber und beseitigt so eigentlich nur die Gewissheit der Unseligkeit. Die Heiligkeit der Kirche kann bei dieser Auffassung lediglich in dem Besitze der Heilsmittel beruhen: die Kirche ist als Institution kraft ihrer Ausstattung heilig. Sie ist die moralische Anstalt, welche für das Heil erzieht und das Institut, in welchem göttliche Kräfte vice Christi verwaltet werden. Beides setzt politische Formen voraus und ist an die Priester gebunden, speciell an den Episcopat („ecclesia est numerus episcoporum" — so definirt bereits Tertullian, de pud. 21, die Meinung seines Gegners), der in seiner Einheit die Rechtmässigkeit der Kirche garantirt und die Competenz der Sündenvergebung erhalten hat (Cypr. ep. 69, 11). Erst durch den neuen Kirchenbegriff, der ein nothwendiges Ergebniss der Verhältnisse war — er ist nicht von Cyprian, sondern von römischen Bischöfen widerspruchsvoll formulirt worden[2] —,

[1] Cyprian hat niemals Jemanden aus der Kirche hinausgedrängt, es sei denn dass derselbe die Autorität der Bischöfe angetastet und damit nach Cyprian's Urtheil sich bereits selbst aus der Kirche hinausgestellt hatte.

[2] Hippol., Philos. IX, 12: Καὶ παραβολὴν τῶν ζιζανίων πρὸς τοῦτο ἔφη ὁ Κάλλιστος λέγεσθαι· Ἄφετε τὰ ζιζάνια συναύξειν τῷ σίτῳ, τουτέστιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς ἁμαρτάνοντας. Ἀλλὰ καὶ τὴν κιβωτὸν τοῦ Νῶε εἰς ὁμοίωμα ἐκκλησίας ἔφη γεγονέναι, ἐν ᾗ καὶ κύνες καὶ λύκοι καὶ κόρακες καί πάντα τὰ καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα. οὕτω φάσκων δεῖν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ ὁμοίως· καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατὸς ἦν συνάγειν οὕτως ἡρμήνευσεν. Man wird nicht umhin können, nach Tertull., de idolol. 24 anzunehmen, dass bereits vor d. J. 200 die Laxen in Carthago sich auf die

hat die Scheidung von Klerikern und Laien grundlegende religiöse Bedeutung erlangt. Die Gewalten, welche die Bischöfe und Priester ausübten, sind durch ihn fixirt und geheiligt worden. Zwar dauerte im 3. Jahrhundert die alte Ordnung noch fort, kraft welcher auch die Laien an der Handhabung der Sittenzucht betheiligt waren, aber sie wurde mehr und mehr zu einer blossen Form. Der Bischof wurde factisch der Richter vice Christi; er verwaltete den Binde- und Löseschlüssel. Aber es wirkte noch im 3. Jahrhundert die Erinnerung an das alte Christenthum in der katholischen Kirche nach. Zwar — wenn wir dem Berichte des Hippolyt trauen dürfen — hat sich bereits Calixt fest gegen dasselbe abgeschlossen, indem er nicht nur das Wesen der Kirche als corpus permixtum definirte, sondern auch die Unabsetzbarkeit der Bischöfe, selbst im Falle einer Todsünde, behauptete[1]; allein bei Cyprian findet man jene Definition nicht; was aber wichtiger ist: er hat noch ein bestimmtes Mass von activer Christlichkeit als conditio sine qua non für die Bischöfe verlangt und als selbstverständlich vorausgesetzt. Wer es nicht aufweist, geht ipso facto seines bischöflichen Amtes verlustig[2]. Beachtet man nun, dass nach Cyprian die Kirche als plebs credentium

Arche berufen haben („Viderimus si secundum arcae typum et corvus et milvus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit. Certe idololatres in arcae typo non habetur. Quod in arca non fuit, in ecclesia non sit"); allein man weiss nicht, in welcher Form dies geschehen ist, und welche Consequenzen sie gezogen haben. Uebrigens liegt hier ein sehr instructives Beispiel dafür vor, in welche Fülle von Schwierigkeiten die Typologie die Väter geführt hat: die Arche ist die Kirche, also sind die Hunde und Schlangen die Menschen. Es bedurfte eines ungewöhnlichen Masses von Scharfsinn und Witz, diese Probleme zu lösen, zumal da jede Lösung immer wieder zu neuen Problemen führte. Origenes (Hom. 2 in Genes. 3) hat auch die Arche als Typus der Kirche gefasst (lehrreich ist die Ausführung des Bildes Hom. 1 in Ezech., Lomm. XIV p. 24 sq.); aber er denkt bei den wilden Thieren, wie es scheint, mehr an die einfältigen, noch nicht hinreichend gezähmten Christen, jedenfalls nicht an Hurer und Ehebrecher, die man in der Kirche belassen müsse. Der römische Bischof Stephanus hat den Kirchenbegriff des Calixt wieder bestimmt geltend gemacht, während Cornelius von Cyprian abhängig gewesen ist (s. Euseb., h. e. VI, 43, 10), der niemals in der Weise des Calixt die Sünder für eine nothwendige Ausstattung der Kirche erklärt hat (s. die folgende Anm. und Cypr., ep. 67, 6; 68, 5).

[1] Philos., l. c.: Κάλλιστος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι. Dass Hippolyt hier nicht übertrieben hat, geht aus epp. 67. 68. des Cyprian hervor; diese Schriftstücke machen es nämlich sehr wahrscheinlich, dass auch Stephanus vorausgesetzt hat, dass ein Bischof grober Sünden, resp. anderer Verfehlungen wegen seines Amtes nicht enthoben werden dürfe.

[2] S. Cypr., ep. 65. 66. 68; auch 55, 11.

so von den Bischöfen abhängt, dass diese allein die mündigen Christen sind, so bedeutet jene Forderung sehr viel. Sie setzt in gewisser Weise den alten Kirchenbegriff für die Bischöfe in Giltigkeit. Aber eben desshalb bedroht sie den neuen an einem entscheidenden Punkte; denn sind die geistlichen Handlungen eines sündhaften Bischofs ungiltig[1], und ist derselbe überhaupt als notorischer Sünder nicht mehr Bischof, so hört die ganze Sicherheit des kirchlichen Systemes auf. Auch der Recurs auf die Gewissheit, dass Gott die Bischöfe einsetze und dass er stets rechte Bischöfe einsetze[2], verschlägt nichts, wenn doch offenbar falsche Bischöfe sich einschleichen. Somit blieb Cyprian's Kirchenbegriff — es gereicht ihm nicht zur Unehre — mit einem Widerspruch behaftet, der im 4. Jahrhundert, im donatistischen Streit eine ungeheuere Krisis hervorrufen sollte. Was aber Cyprian niemals offen ausgesprochen hat, was nur die Consequenz seiner Anschauung ist, dass nämlich die katholische Kirche, obgleich sie die „una columba" ist, sich in Wahrheit nicht deckt mit der Zahl der Erwählten, das hat Origenes vor ihm deutlich erkannt und freimüthig gesagt. Origenes hat zwischen geistlichen und fleischlichen Gliedern der Kirche bestimmt unterschieden und von solchen gesprochen, die nur äusserlich zur Kirche gehören, aber nicht Christen sind. Da dieselben schliesslich von den Pforten der Hölle überwältigt werden, so scheut sich Origenes nicht, sie nur als Scheinglieder der Kirche gelten zu lassen. Umgekehrt fasst Origenes die Möglichkeit in's Auge, dass Jemand aus der Kirche ausgewiesen wird und doch nach Gottes Urtheil Glied der Kirche bleibt[3]. Indessen zur

[1] Das behauptet Cyprian ep. 65, 4 u. 67, 3; er erklärt aber sogar weiter, dass Jeder sich beflecke, der mit einem unreinen Priester Gemeinschaft hält und an dem Opfer, welches derselbe vollzieht, sich betheiligt.

[2] In diesem Punkte herrscht bei Cyprian die grösste Unklarheit; bald heisst es, dass Gott die Bischöfe einsetze und dass es daher ein Capitalverbrechen gegen Gott sei, sie zu kritisiren (z. B. ep. 66, 1), bald erinnert er sich, dass die Bischöfe von Bischöfen eingesetzt werden, bald scheint er (so ep. 67, 3. 4) der Gemeinde das Recht der Bischofswahl und die Controle über die Bischöfe zuzusprechen. Vgl. die Cyprian betreffenden Abschnitte in den „Augustinischen Studien" Reuter's (Ztschr. f. KG. Bd. VII S. 199 ff.).

[3] Origenes unterscheidet nicht nur zwischen verschiedenen Gruppen innerhalb der Kirche nach Massgabe des geistlichen Verständnisses und der sittlichen Bildung (Comm. in Mt. Tom. XI zu c. 15, 29; Hom. II in Genes. c. 3; Hom. in Cantic. Tom. I zu c. 1, 4: „ecclesia una quidem est, cum perfecta est; multae vero sunt adolescentulae, cum adhuc instruuntur et proficiunt;" Hom. III in Levit. c. 3), sondern auch zwischen geistlichen und fleischlichen Gliedern der Kirche (Hom. XXVI in Num. c. 7), resp. zwischen wahren Christen und solchen, die ohne Herzensglauben nur den Namen Christen tragen, äusserlich Alles mit-

Klarheit ist Origenes keineswegs gelangt — er wäre übrigens der Erste gewesen, dem dies geglückt wäre —, und er hat auch keinen Anstoss gegeben, über dieses Problem weiter nachzusinnen. Zudem, Speculationen waren hier kraftlos: die Kirche mit ihren Priestern und ihren Gnaden — die temperirte, durch die Gnadenmittel corri-

machen, aber weder im Glauben noch im Wandel Früchte zeigen. Solche Christen rechnet er nicht zur Kirche (so wenig wie Clemens Alex., s. Strom. VII, 14, 87. 88); sie sind ihm wie die Jebusiter, die in Jerusalem zurückgeblieben sind; sie haben keinen Theil an den Verheissungen Christi, sondern gehen verloren (Comm. in Mt. T. XII c. 12). Aufgabe der Kirche ist es, solche Glieder auszuscheiden — Origenes ist also weit davon entfernt, die Kirche wie Calixt für ein corpus permixtum zu halten —; aber die menschliche Einsicht reicht nicht weit genug, um die Ausscheidung so perfect zu machen, dass nur Heilige und Selige in der Kirche bleiben. Man muss sich daher damit begnügen, die offenkundigen Sünder zu entfernen; s. Hom. XXI in Jos., c. 1: „sunt qui ignobilem et degenerem vitam ducunt qui et fide et actibus et omni conversatione sua perversi sunt. Neque enim possibile est, ad liquidum purgari ecclesiam, dum in terris est, ita ut neque impius in ea quisquam, neque peccator residere videatur, sed sint in ea omnes sancti et beati, et in quibus nulla prorsus peccati macula deprehendatur. Sed sicut dicitur de zizaniis: Ne forte eradicantes zizania simul eradicetis et triticum, ita etiam super iis dici potest, in quibus vel dubia vel occulta peccata sunt . . Eos saltem eiiciamus quos possumus, quorum peccata manifesta sunt. Ubi enim peccatum non est evidens, eiicere de ecclesia neminem possumus.“ Auf diese Weise bleiben allerdings sehr viele Böse in der Kirche (Comm. in Mt. T. X. zu c. 13, 47 f.: μὴ ξενιζώμεθα, ἐὰν ὁρῶμεν ἡμῶν τὰ ἀθροίσματα πεπληρωμένα καὶ πονηρῶν), aber Origenes hat in seiner Schrift gegen Celsus die christlichen Gemeinden bereits jener empirisch-relativen Werthschätzung unterzogen, kraft welcher sich ergiebt, dass dieselben besser sind als die Stadtgemeinden und Vereine, die neben ihnen stehen. Das 29. u. 30. Capitel des 3. Buches c. Celsum, in welchen Origenes die christlichen Gemeinden in Athen, Korinth und Alexandrien mit der übrigen Bevölkerung dieser Städte, die christlichen Gemeindevorsteher mit den Rathsherren und Bürgermeistern vergleicht, sind ausserordentlich lehrreich und bezeugen den Umschwung der Zeiten. — Endlich aber ist darauf hinzuweisen, dass Origenes ausdrücklich behauptet hat, dass ein ungerecht Excommunicirter doch (vor Gott) in der Kirche bleibt; s. Hom. XIV in Levit. c. 3: „ita fit, ut interdum ille qui foras mittitur intus sit, et ille foris, qui intus videtur retineri.“ Mit Recht hat bereits Döllinger (Hippolyt u. Kallist S. 254 ff.) vermuthet, dass Origenes den Kämpfen zwischen Hippolyt und Calixt in Rom gefolgt ist und für Ersteren Partei genommen hat. Die scharfen Aeusserungen des Origenes über den Hochmuth und die Anmassung der Bischöfe grosser Städte (in Mt. 16, 8) und der Tadel gegen solche Bischöfe, welche, um Gott zu verherrlichen, zwischen dem Vater und dem Sohn einen blossen Namensunterschied annehmen, werden auch von Langen (Gesch. d. röm. Kirche S. 242) mit Recht speciell auf die römischen Bischöfe bezogen. Gegen Calixt haben also die drei grossen Theologen des Zeitalters — Tertullian, Hippolyt und Origenes — Front gemacht.

girte Verweltlichung der Christenheit — war eine Nothwendigkeit, um der völligen Zuchtlosigkeit zu wehren[1].

Aber gegen diese Kirche reagirte eine Minorität nicht durch Speculationen, sondern durch die Forderung, dass bei der alten Praxis in Bezug auf die Gefallenen zu verharren sei. Diese Minorität schloss sich unter der Führung des römischen Presbyters Novatian zu einer Conföderation im Reiche zusammen, welche der katholischen Conföderation entgegentrat. Die alte Praxis der Kirchenzucht, an der sie festhielt, involvirte eine Reaction gegen die Verweltlichung der Kirche, welche durch die geistlichen Gewalten der Bischöfe nicht corrigirt schien. Wenn Novatian und sein Anhang der Kirche das Recht und die Pflicht zusprachen, die groben Sünder definitiv von sich auszuscheiden[2], wenn er ihr die Befugniss aberkannte, Götzendiener zu absolviren, aber die Vergebung Gott anheimstellte, der allein die Macht habe, wider ihn selbst begangene Sünden nachzulassen, wenn Novatian behauptete: „non est pax illi ab episcopo necessaria habituro gloriae suae [scil. martyrii] pacem et accepturo maiorem de domini dignatione mercedem" (Cypr. ep. 57, 4), und andererseits lehrte: „peccato alterius inquinari alterum et idololatriam delinquentis ad non delinquentem transire" (ep. 55, 27), so ist offenbar, dass sein Begriff von der Kirche, der kirchlichen Absolution und den Rechten des Priesters, kurz sein Begriff von der

[1] Sind die römischen Bischöfe Cyprian vorangeschritten, sofern sie die Unabsetzbarkeit eines Bischofs auch im Falle einer Todsünde behauptet haben, so hat Cyprian aus dem Kirchenbegriff eine Consequenz gezogen — die Ungiltigkeit der von den Akatholiken gespendeten Taufe —, welche jene Bischöfe ablehnten. Wahrscheinlich waren dieselben dabei lediglich von dem Interesse bestimmt, den Akatholiken die Rückkehr resp. die Aufnahme in die katholische Kirche zu erleichtern. Sie hielten hier, wiederum in Rücksicht auf die Katholicität der Kirche, ihre alte Praxis fest. Cyprian gereicht es zum Ruhm, dass er die unleugbare Consequenz seines Kirchenbegriffs gezogen und fest vertheidigt hat. Zu einer grossen dogmatischen Controverse ist es nicht gekommen.

[2] Soweit wir zu urtheilen vermögen, hat Novatian selbst das strenge Verfahren noch nicht über alle groben Sünder ausgedehnt (s. ep. 55, 26. 27), sondern nur über die lapsi verhängt; aber es ist sehr wahrscheinlich, dass in den novatianischen Kirchen in der Folgezeit kein Todsünder absolvirt worden ist (s. z. B. Socr., h. e. 1, 10). Die Behauptung des Ambrosius (de paenit. III, 3), dass N. zwischen groben und geringeren Sünden nicht unterschieden und allen Sündern die Vergebung gleichmässig versagt habe, beruht ebenso auf Entstellung wie der alte, gegen N. erhobene Vorwurf, dass er „als Stoiker" zwischen den Sünden keinen Unterschied gemacht habe. Wenn die Novatianer übrigens die groben Sünder ausschlossen, so haben sie dieselben nicht preisgeben, sondern unter der Zucht und Fürbitte der Kirche belassen wollen.

Schlüsselgewalt ein anderer gewesen ist, als der seiner Gegner. Seine These, dass nur Gott Sünden vergeben könne, depotenzirt nicht den Begriff der Kirche, sondern sichert wie die eigene religiöse Bedeutung der Kirche so auch den vollen Sinn der kirchlichen Gnadenspendungen; sie schränkt die Befugniss und den Umfang der Kirche zu Gunsten ihres Inhaltes ein. Wird die kirchliche Vergebung unter gewissen Umständen verweigert, während doch auf die Barmherzigkeit Gottes mit Zuversicht gehofft wird, so kann dies nur den Sinn haben, dass jene die Seligkeit nach Novatian begründet und nicht etwa nur die sichere Unseligkeit ausschliesst. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist also für die Novatianer nicht die conditio sine qua non der Seligkeit, sondern sie versichert dieselbe in irgend welchem Masse wirklich. Darum aber darf die Kirche in gewissen Fällen dem Urtheile Gottes nicht vorgreifen. Sie greift aber durch den Ausschluss niemals vor, wohl aber durch die Wiederaufnahme. Die Kirche als Gemeinde der Getauften, welche Gottes Vergebung empfangen haben, muss wirkliche Gemeinde des Heils und der Heiligen sein: eben desshalb kann sie, ohne ihr Wesen einzubüssen, Unheilige nicht in ihrer Mitte ertragen. Jeder einzelne grobe Sünder, der in ihr geduldet wird, stellt ihre Legitimität in Frage. Von hier aus behielt nun aber auch die Verfassung der Kirche, die Scheidung von Geistlichen und Laien, die Befugniss der Bischöfe, nur jene secundäre Bedeutung, die sie in älterer Zeit gehabt hatte. Denn es handelte sich bei der Zugehörigkeit zur Kirche nach diesen Grundsätzen primär nicht um die Verbindung mit dem Klerus (dem Bischof), sondern um die Verbindung mit der Gemeinde, welche das sicher in ihrer Mitte hat, was ausser ihr zwar noch vorhanden, aber unsicher ist — die Seligkeit. Aber die Bedeutung der Bischöfe trat auch desswegen noch zurück, weil die folgenschwere Casuistik hier gar nicht aufkommen konnte, und weil die Laien nicht anders behandelt wurden als die Geistlichen. Die letzte Differenz in dem Begriff von Schlüsselgewalt und Kirche, welche zwischen Novatian und Cyprian schwebte, ist diesem selbst nicht deutlich geworden, weil er hinsichtlich des Begriffs der Kirche die Consequenzen der eigenen Anschauung theils nicht überschaute, theils (s. oben) geradezu ablehnte (Ein Ansatz zu principieller Beurtheilung findet sich ep. 69, 7: „non est una nobis et schismaticis symboli lex neque eadem interrogatio; nam cum dicunt, credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam, mentiuntur"). Auch Dionysius Alex., der sich bemüht hat, die Vorwürfe gegen Novatian zu häufen, brachte es zu keiner durchschlagen-

den Anklage (Euseb., h. e. VII, 8), ebensowenig Pseudocyprian (ad Novatianum). Erst in der Folgezeit, nachdem die katholische Kirche entschlossen auf der betretenen Bahn fortgeschritten war, stellte sich die principielle Differenz unverkennbar deutlich dar. Die geschichtliche Beurtheilung des Gegensatzes muss verschieden ausfallen, je nachdem man die Forderungen des alten Christenthums oder die Forderungen der Zeit in's Auge fasst. Die novatianische Conföderation hat unstreitig einen werthvollen Rest der alten Ueberlieferung bewahrt. Der Gedanke, dass die Kirche als Gemeinschaft des Heils auch die Gemeinschaft der Heiligen sein müsse (Καθαροί), entspricht den Vorstellungen der ältesten Zeit. Die Novatianer haben die politischen Attribute der Kirche nicht völlig mit den religiösen identificirt; sie haben die Heilsgüter nicht in Erziehungsmittel verwandelt, nicht die Wirklichkeit des Heils mit der Möglichkeit vertauscht; sie haben die Ansprüche an ein heiliges Leben nicht völlig herabgesetzt. Aber andererseits: der Anspruch, die wahrhaft Evangelischen zu sein und das Gesetz Christi zu erfüllen[1], war angesichts des Minimums, welches man verlangte, eine Anmassung. Die eine Massregel, welche man ergriff, um die

[1] Der Titel des evangelischen Lebens (der evangelischen Vollkommenheit, Nachahmung Christi) im Gegensatz zu dem Leben der gemeinen kirchlichen Christen, der uns zuerst bei den Enkratiten (s. oben S. 200 Anm. 3) und Marcioniten (s. Tertull., adv. Marc. IV, 14: „Venio nunc ad ordinarias sententias Marcionis, per quas proprietatem doctrinae suae inducit ad edictum, ut ita dixerim, Christi, Beati mendici etc."), dann bei Tertullian (in vormontanistischer Zeit, s. ad mart., de patient., de paenit., de idolol.; in nachmontanistischer s. de coron. 8. 9. 13. 14, de fuga 8, 13; de ieiun. 6. 8. 15; de monog. 3. 5. 11; s. Aubé, Les Chrétiens dans l'empire Romain de la fin des Antonins 1881 p. 237 ff.: „Chrétiens intransigeants et Chrétiens opportunistes") begegnet, ist von Novatian bestimmt in Anspruch genommen worden (Cypr, ep. 44, 3: „si Novatiani se adsertores evangelii et Christi esse confitentur"; 46, 2: „nec putetis, sic vos evangelium Christi adserere". Cornelius bei Euseb., h. e. VI, 43, 11 von Novatian: ὁ ἐκδικητὴς τοῦ εὐαγγελίου). Dies ist überaus lehrreich, um so lehrreicher, wenn man gewahrt, dass schon seit dem Ende des 2. Jahrhunderts nicht die „Evangelischen", sondern die Laxen, den Ansprüchen des Evangeliums zu genügen erklärten, wenn sie Gott im Herzen bewahrten, sonst aber ganz weltförmig lebten; s. Tertull., de spec. 1; de paenit. 5: „Sed aiunt quidam, satis deum habere, si corde et animo suspiciatur, licet actu minus fiat; itaque se salvo metu et fide peccare, hoc est salva castitate matrimonia violare etc."; de ieiun. 2: „Et scimus, quales sint carnalium commodorum suasoriae, quam facile dicatur, Opus est de totis praecordiis credam, diligam deum et proximum tanquam me. In his enim duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae, non in pulmonum et intestinorum meorum inanitate." Aehnlich ist der Valentinianer Herakleon verstanden worden, s. oben S. 224.

Kirche vor Verweltlichung zu schützen — Ausschluss des lapsi —, war angesichts der factischen Verhältnisse unmittelbar nach einem grossen Abfall gewiss von einschneidender Bedeutung, aber gemessen an dem Evangelium — ja nur an den Forderungen, welche 50 Jahre früher die „Montanisten" gestellt hatten — war sie ausserordentlich unbedeutend. Nun sind diese Katharer allerdings dazu fortgeschritten, alle sog. Todsünder auszuschliessen, weil die Ungerechtigkeit, libellatici strenger zu behandeln als freche Sünder, zu offenkundig war[1]; aber auch dann noch war es grobe Selbsttäuschung, sich für die „Reinen" auszugeben, während es doch mit der Verleugnung der Welt in den novatianischen Gemeinden nicht strenger genommen wurde als in den katholischen. Wir hören wenigstens nicht, dass in der katharischen Kirche die Askese und die Hingebung an den religiösen Glauben eine erheblich entschiedenere gewesen ist als in der katholischen. Im Gegentheil; wir dürfen nach den uns erhaltenen Quellen mit Bestimmtheit sagen, dass das Bild, welches die beiden Kirchen in der Folgezeit gewährten, so gut wie identisch gewesen ist[2]. Da die Novatianer in der Lehre und in der Verfassung von der katholischen Kirche nicht abgewichen sind, so erscheint ihre Bussdisciplin als ein archäistisches Trümmerstück, dessen Aufrechterhaltung ein zweifelhaftes Gut war, und ihre Verwerfung der katholischen Gnadenspendungen (Praxis der Wiedertaufe) als revolutionär, weil nicht genügend gerechtfertigt. Die Unterscheidung von lässlichen und von Tod-Sünden, die sie mit der katholischen Kirche gemeinsam hatten, musste aber für sie besonders verhängnissvoll werden, während die katholische Kirche durch ihre neue Busspraxis den Unterschied — nicht zum Schaden der Moral — ermässigte: eine gänzlich verschiedene Behandlung der sog. groben und der feinen Sünden wird nothwendig das Gewissen diesen gegenüber immer abstumpfen.

5. Blickt man auf die katholische Kirche und lässt die traurigen Personalien beiseite, so lässt sich nicht verkennen, dass die

[1] Gegen eine solche Ungerechtigkeit hatte bereits Tertullian (de pud. 22) energischen Widerspruch erhoben.

[2] Von dem Zustande der novatianischen Gemeinden in Konstantinopel und Kleinasien können wir uns aus der KG. des Sokrates ein gutes Bild machen; siehe über die spätere Geschichte der katharischen Kirche meinen Artik. „Novatian" a. a. O. S. 667 ff. Das Bemerkenswertheste in dieser Geschichte ist, dass sich die Novatianer in Kleinasien mit den Montanisten verschmolzen und dass sie sich im Leben von den Katholiken nicht unterschieden haben. Die Polemik gegen die Novatianer ist natürlich trotzdem im 4. Jahrhundert sehr lebhaft gewesen.

Bischöfe mit Weisheit, Vorsicht und relativer Strenge den grossen Umschwung vollzogen haben, der die Kirche so depotenzirt hat, dass sie fähig wurde, eine Stütze der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates zu werden, ohne diesen erhebliche Umwandelungen aufzunöthigen[1]. Für die Christenheit, wie sie in der 2. Hälfte des

[1] Die letzte Consequenz ist, namentlich im Orient, wie man aus dem 6. und 7. Buche der KG. des Eusebius lernen kann, nach schweren Bedenken gezogen worden. Eine Zeitlang hat die Mehrzahl der orientalischen Bischöfe eine dem Novatian günstige, dem Cornelius (und Cyprian) ungünstige Haltung angenommen. Dann entschied sie für die Letzteren, aber ohne überall die milde Praxis zu adoptiren (s. die Canones von Ancyra und Neocäsarea, IV. saec. init.). Die ganze Frage ist überhaupt im Orient der Versumpfung anheimgefallen und nicht nach klaren Gesichtspunkten entschieden worden. — Indem die Kirche den letzten Rest ihrer Exclusivität aufgab (sehr streng sind noch die Canones von Elvira, mild die von Arles), wurde sie recht eigentlich die katholische, d. h. eine Gemeinschaft, in der ein Jeder seine Stelle finden konnte, sofern er sich nur gewissen Ordnungen und Regeln unterwarf. In dem Momente war aber auch die eminente Bedeutung der Kirche für die Gesellschaft und den Staat erst sicher gestellt; sie brachte jetzt nicht mehr Erregung, nicht mehr das Schwert (Mt. 10, 34, 35), sondern Frieden und Sicherheit: sie konnte nun eine erziehende oder — da an der alten Gesellschaft wenig mehr zu erziehen war — eine erhaltende Macht werden. Als solche hatten sie einst schon die Apologeten (Justin, Melito, selbst Tertullian) angepriesen, aber erst jetzt war diese Fähigkeit der Kirche wirklich vorhanden. Nach einander hatten sich in der Christenheit erst Enkratiten und Marcioniten, dann die die neue Prophetie anerkennenden Conventikel, endlich die Novatianer der Einbürgerung des Christenthums in der Welt und der Politisirung der Kirche entgegenstemmt. Successive waren ihre Forderungen immer geringer, daher auch ihre innere Kraft immer schwächer geworden. Aber bei der fortschreitenden Verweltlichung der Christenheit bedeuteten die montanistischen Forderungen am Anfang des 3. Jahrhunderts bereits nicht weniger als die enkratitischen um die Mitte des 2., und nicht mehr als die novatianischen um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Die Kirche hat entschlossen allen diesen Versuchen, die evangelische Vollkommenheit zu einem unverbrüchlichen Gesetz für Alle zu erheben, den Krieg erklärt und ihre Gegner niedergeworfen. Sie liess sich in ihrer Weltmission nicht hemmen, und sie salvirte ihr Gewissen, indem sie in ihren Grenzen eine doppelte Sittlichkeit legitimirte. So hat sie die Bedingungen geschaffen, unter welchen in ihrer eigenen Mitte das Ideal evangelischer Vollkommenheit, ohne ihren Bestand zu bedrohen, verwirklicht werden konnte — in der Form des Mönchthums. „Was ist das Mönchthum anderes, als eine kirchliche Institution, die es möglich macht, sich von der Welt zu trennen und in der Kirche zu bleiben, sich von der Weltkirche abzulösen, ohne sich von der Weltkirche loszusagen, sich für die Zwecke der Heiligung zu separiren und doch den höchsten Rang unter den Gliedern der Kirche zu behaupten, ein Conventikel zu bilden und doch die Interessen der Kirche zu fördern"? Grosse Gemeindebewegungen nach Art der montanistischen und novatianischen haben in der Folgezeit nur noch locale resp. provinciale Bedeutung erlangen können; s. die uns leider wenig bekannte Bewegung

3. Jahrhunderts bestand[1], war in der That am besten gesorgt, wenn sie die Kirche als eine Erziehungsanstalt für die Seligkeit, ausgestattet mit Gnadenspendungen und mit Strafen, anzusehen lernte und ihr die religiöse Selbständigkeit gegenüber der Autorität der Kirche entzogen wurde. Jede Unterscheidung der politischen Bedingungen der Kirche von den religiösen musste in der grossen Kirche zu verhängnissvollen Lockerungen führen, zu Laxheiten — wie in Carthago durch das enthusiastische Treiben der Confessoren – oder zur Sprengung der Gemeinden, wie sie überall drohte, wo man den Versuch machte, rücksichtslos Strenge zu üben. Ein casuistisches Verfahren that Noth und ebenso ein fester Zusammenschluss der Bischöfe als Stützen der Kirche. Es ist nicht der geringste Ertrag der Krisen gewesen, die durch die grossen Verfolgungen hervorgerufen waren, dass sie die Bischöfe in West und Ost zu engerem Zusammenschluss genöthigt und ihnen zugleich die volle Jurisdiction in die Hände gespielt haben („per episcopos solos peccata posse dimitti"). Bedenkt man, dass gleichzeitig die Metropolitanverfassung nicht nur sich eingebürgert, sondern auch die höchste Bedeutung in der kirchlichen Organisation erlangt hatte[2], so darf man sagen, dass die Reichskirche in dem Momente fertig geworden ist, in welchem Diocletian die grosse Reorganisation des Reiches unternahm[3]. In

in Rom am Anfang des 4. Jahrhunderts (Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 250—255) und die donatistische Revolution.

[1] Charakteristisch ist, dass Tertullian de ieiun. 11 nicht voraussetzt, die grosse Menge der Christen habe eine wirkliche Bibelkenntniss.

[2] Ueber den Zustand der kirchlichen Verfassung um die Mitte des 3. Jahrhunderts (nach den Briefen Cyprian's) belehrt Otto Ritschl, a. a. O. S. 142 bis 237. Die Parallelen zu der weltlichen Provincial- und Communalverfassung sind durchgehend zu finden.

[3] Wie sehr die Kirche schon zur Zeit des Decius ein Staat im Staate gewesen ist, zeigt eine Mittheilung im 55. Brief des Cyprian (c. 9): „Cornelius sedit intrepidus Romae in sacerdotali cathedra eo tempore, cum tyrannus infestus sacerdotibus dei fanda adque infanda comminaretur, cum multo patientius et tolerabilius audiret levari adversus se aemulum principem quam constitui Romae dei sacerdotem." Andererseits zeigt die Gesetzgebung des Concils von Elvira in Bezug auf christliche flamines — das Concil fällt höchst wahrscheinlich, wie Duchesne gezeigt hat (Mélanges Renier: Le Concile d'Elvire et les flamines chrétiens, 1886), vor die diocletanische Verfolgung um 300 —, wie sehr die kirchliche Disciplin bereits den heidnischen Ordnungen im Reiche entgegenkam. Dazu: synkretistische Bildungen auf christlichem Boden haben schon im 3. Jahrh. nicht gefehlt (s. die Κεστοί des Julius Afric. u. Anderes); Origenes' Werke bieten hier manche Ausbeute, aber auch die Haltung des Origenes selbst in manchen Stücken. Zu verweisen ist auch auf den Reliquien- und Heroencultus, der seine Grundlegung schon im 3. Jahrhundert empfangen hat, wenn auch die „Religion

der neuen Kirche hatte wohl auch das alte Christenthum seine Stelle gefunden, aber es war bedeckt und verhüllt. Bei dem Allen hatte sich in dem Ausdruck des Glaubens, in der religiösen Sprache, wenig geändert: man redete von der allgemeinen heiligen Kirche ebenso wie hundert Jahre zuvor. Die dogmengeschichtliche Entwickelung ist hier recht eigentlich eine kirchengeschichtliche gewesen. Der Katholicismus war nun fertig: die Kirche hatte alle Kundgebungen einer individuellen Frömmigkeit, sofern dieselben für die Gemeinden massgebend sein sollten, niedergedrückt und sich von allem Exclusiven befreit. Um Christ zu sein, brauchte man in keinem Sinn mehr ein Heiliger zu sein: „das, was den Christen zum Christen macht, war nicht mehr der Besitz von Charismen, sondern der Gehorsam gegen die kirchliche Autorität“, der Antheil an den Spendungen der Kirche und die Leistung von Büssungen und guten Werken. Die Kirche legitimirte durch ihre Erlasse die Durchschnittsmoral, nachdem die Durchschnittsmoral die Autorität der Kirche geschaffen hatte („La mediocrité fonda l'autorité“). Die Gnadenspendungen, d. h. die Absolution und die h. Speise, vernichteten die charismatischen Gaben. Die heiligen Schriften, der apostolische Episcopat, die Priester, die Sacramente, die Durchschnittsmoral, nach der die ganze Welt leben konnte — sie bedingten sich gegenseitig. Das Trostwort: „Jesus nimmt die Sünder an“, erhielt eine Auslegung, in der es der Moral schädlich zu werden drohte [1]. Und bei dem Allen war die Selbstgerechtigkeit stolzer Asketen doch nicht ausgeschlossen — im Gegentheil: neben einer Moral, nach der zur Noth ein Jeder leben konnte, begann die Kirche bereits eine Moral selbsterwählter, raffinirter Heiligkeit zu legitimiren, welche einen Erlöser eigentlich nicht bedurfte. In dieser Verfassung fand sie der grosse Politiker und erkannte in ihr die stärkste Stütze des Reiches [2].

zweiter Ordnung“ erst im vierten eine anerkannte Macht in der Kirche geworden ist und sich in die officielle Religion eindrängte.

[1] Siehe die furchtbaren Anklagen Tertullian's (de pudic. [10] und de ieiun. [fin.] gegen die Psychiker, d. h. die katholischen Christen. Er sagt, dass im Sinne derselben eigentlich schon der Satz gelte „peccando promeremur“; er meint aber damit nicht das augustinische: „o felix culpa“.

[2] Ueber das Verhältniss dieser Kirche zur Theologie, welche Theologie sie forderte und welche sie abstiess, weiter, inwiefern sie auch die geforderte abstiess, s. Cap. 5 ff. Hingewiesen sei aber schon hier auf die eigenthümliche Stellung des Origenes in der Kirche sowie auf die des Märtyrers Lucian, über den Alexander von Alex. (bei Theodoret., h. e. I, 3) bemerkt, dass er in Antiochien lange Zeit, nämlich während dreier Bischofsregierungen, ἀποσυνάγωγος gewesen sei.

Eine Vergleichung der alten Christenheit und der kirchlichen Gesellschaft am Ende des 3. Jahrhunderts in dem, was sie sein wollten — in dem, was sie waren, ist eine Vergleichung schwer möglich —, wird immer zu einem niederschlagenden Ergebniss führen; aber sie ist an sich ungerecht. Den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung hat vielmehr schon Origenes angegeben, wenn er die kirchliche Gesellschaft des 3. Jahrhunderts mit der ausserkirchlichen, die Kirche mit dem Reich, den Klerus mit den Magistraten verglichen hat. In der allgemeinen Desorganisation aller Verhältnisse, aus den Ruinen eines geborstenen Gebäudes strebte auf dem Grunde des Glaubens an einen Gott, an eine sichere Offenbarung und an ein ewiges Leben ein neuer Bau auf. Er fasste mehr und mehr Alles in sich zusammen, was überhaupt noch der Dauer fähig war; er setzte in sich die alte Welt, von dem gröbsten Schmutze gereinigt, noch einmal, und er sicherte das Gewonnene durch heilige Schranken wider alle Angriffe. Gerechtigkeit und bürgerliche Tugend strahlten in diesem Bau nicht heller als sie überhaupt auf Erden strahlen; aber zwei mächtige Flammen erwärmten ihn — die durch Christus verbürgte Gewissheit eines ewigen Lebens und die Uebung der Barmherzigkeit. Wer die Geschichte kennt, der weiss, dass man die Wirkungen epochemachender Personen nicht in der geraden Linie allein suchen darf, da sich dieselbe sehr rasch in das Nichts verliert: jener Bau, der einer untergehenden Welt Dauer verliehen und einer aufstrebenden Kräfte des Heiligen zugeführt hat, hatte in seinem Fundamente auch das Evangelium, ohne welches er nicht entstanden und nicht befestigt wäre. Und dann — es war eine Kirche geschaffen, in welcher der fromme Laie eine heilige Stätte des Friedens und der Erhebung finden konnte. Ihn ging der Streit der Priester nichts an, und die tiefsinnige und spitzfindige Dogmatik, deren Grund nun gelegt war, war nicht für ihn. Man kann sagen, dass die Religion des Laien in dem Masse befreit wird, als es ihm unmöglich gemacht wird, sich an dem Aufbau und der Hut des officiellen Kirchenthums zu betheiligen. Die berufsmässigen Hüter dieses Kirchenthums — sie sind die eigentlichen Märtyrer der Religion, sie haben die Folgen der Weltlichkeit und der Unwahrhaftigkeit des Systems zu tragen, die für den Laien nicht existiren, der in der Kirche nichts anderes suchen will als die Erhebung zu Gott. Aber diesen Vortheil haben die Laien in der griechischen Periode nur zum Theil zu erkennen vermocht. Die kirchliche Dogmatik und das Kirchensystem standen ihren eigenen Interessen noch zu nahe. Erst im Mittelalter — für die germanischen Völker — war die Kirche

die heilige Mutter und ihr Haus ein Bethaus; denn diese Völker waren wirklich die Kinder der Kirche, und sie hatten selbst nicht an dem Hause gezimmert, in welchem sie anbeteten.

Zusatz 1: Das Priesterthum. Der Abschluss des altkatholischen Kirchenbegriffs, wie er sich in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts vollzogen hat, zeigt sich vielleicht am deutlichsten in der Qualität des Priesterthums, welche dem Klerus zu Theil wurde und demselben die höchste Bedeutung verlieh[1]. Auf die Entwickelung dieses Begriffs, dessen Reception ein Beweis der Ethnisirung der Kirche ist, kann hier nicht näher eingegangen werden[2].

[1] Ritschl, Entsteh. der altkath. K. S. 362. 368. 394. 461. 555. 560. 576. Otto Ritschl, a. a. O. S. 208. 218. 231. Hatch, Gesellschaftsverfassung, 5. u. 6. Vorlesung; derselbe, Art. „Ordination, Priest" im Diction. of Christ. Antiq. Hauck, Art. „Priester" in Herzog's RE. 2. Aufl.

[2]) Clemens Rom. hat zuerst die christlichen Gemeindeliturgen mit den Priestern und Leviten, der Verfasser der Διδαχή die christlichen Propheten mit den Hohenpriestern verglichen. Dass aber vor dem Ausgang des 2. Jahrhunderts in kirchlichen Kreisen irgendwo die Vorsteher ohne weiteres Priester genannt worden sind, ist — am wenigsten darf man sich auf Ignat., Philad. 9 berufen, auch nicht auf Iren. IV, 8, 3, welche Stelle vielmehr mit Διδ. 13, 3 zu vergleichen ist — unerweislich (anders steht es wiederum in gnostischen Kreisen, welche auch in diesem Falle die Verweltlichung anticipirt haben; man lese z. B. die Schilderung des Marcus bei Iren. I, 13; hier hat man mutatis mutandis den späteren katholischen Bischof, der allein im Stande ist, ein geheimnissvolles Opfer zu vollziehen, an dessen Person Kräfte der Gnade gebunden sind — die Spendeformel lautet: μεταδοῦναί σοι θέλω τῆς ἐμῆς χάριτος . . . λάμβανε ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ χάριν — und durch dessen Vermittelung allein man zur Vereinigung mit Gott gelangen kann: die ἀπολύτρωσις [I, 21, 1] wird nur durch den Mystagogen zu Theil. Aehnliches begegnet vielfach, und man kann geradezu sagen, dass die Unterscheidung von priesterlichen Mystagogen und Laien in den meisten gnostischen Vereinen von fundamentaler Bedeutung gewesen ist; anders in der marcionitischen Kirche). Tertullian hat zuerst den Bischof „summus sacerdos" genannt (de bapt. 17); aber er hat dies Anfangs in einer Form gethan, die beweist, dass er noch mit dem Begriff „gespielt" hat. In seinen antimontanistischen Schriften hat er wiederholt (de exhort. 7, de monog. 7) jede Unterscheidung eines besonderen Priesterstandes in der Gemeinde sowie die Beziehung gewisser Vorschriften auf einen solchen Stand abgelehnt. Man muss aus seinen Werken schliessen, dass vor d. J. 200 der Name „Priester" für den Bischof und die Presbyter in Carthago noch nicht allgemein gebräuchlich gewesen ist (doch s. dann de praescr. 41: sacerdotalia munera; de pud. 1; de monog.: disciplina sacerd.; de exhort. 7: sacerdotalis ordo; de virg. vel. 9: sacerdotale officium; Scorp. 7: sacerdos). Die letzten Schriften Tertullian's zeigen uns allerdings bereits den Namen und die Auffassung, die er vertritt, in Kraft; Hippolyt hat (Philos. praef.) ausdrücklich das Hohepriesterthum für die Bischöfe in Anspruch genommen, und Origenes hat — wenn auch noch mit Zurückhaltung (s. vv. ll., z. B. Hom. II in Num. T. II p. 278; Hom. VI, in Lev. T. II p. 211; Comment.

Welchen Sinn er hat, zeigt seine Verwendung bei Cyprian und in der Grundschrift der sechs ersten Bücher der apostolischen Constitutionen (s. Buch II). Die Bischöfe (resp. auch die Presbyter) sind Priester, sofern sie als Vertreter der Gemeinde Gott gegenüber das Opfer darzubringen allein ermächtigt sind, und sofern sie als Vertreter Gottes der Gemeinde gegenüber die göttliche Gnade spenden oder verweigern. In diesem Sinne sind sie auch Richter an Gottes Statt[1]. Die Stellung, die hier dem höheren Klerus eingeräumt wird, entspricht der Stellung der Mystagogen in den heidnischen Culten und ist, wie zugestanden, diesen nach-

in Joh. Tom. I, 3), so doch weit über Clemens fortschreitend (s. Bigg, a. a. O. p. 214 f.) — die christlichen Liturgen Priester und Leviten nennen zu können gemeint. Immerhin ist es überraschend, plötzlich bei Cyprian und in der griechisch-kirchlichen Litteratur der nächsten Folgezeit die Bezeichnung „Priester" als die solenne und gebräuchlichste zu finden. Die eminente und folgenschwere Umwandlung der Auffassung, die sich in demselben ausdrückt, tritt fast ebensowenig vorbereitet für uns hervor, wie die Theorie von der apostolischen Succession der Bischöfe. Irenäus (IV, 8, 3; 17, 5; 18, 1) und Tertullian, gemessen an Cyprian, erscheinen hier wie Vertreter des Urchristenthums. Sie halten an dem Priesterthum der Gemeinde fest. Dass übrigens die Laien nicht minder als die Gemeindevorsteher an der Umwandelung der Letzteren zu Priestern betheiligt gewesen sind, zeigt das bittere Wort Tertullian's (de monog. 12): „Sed cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit. Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas."

[1] Das „deservire altari et sacrificia divina celebrare" (Cypr. ep. 67, 1) ist die entscheidende Function des sacerdos dei; aber weiter stehen eigentlich ihm allein alle cultischen Handlungen zu, und ferner hat Cyprian auch die kirchenleitende Thätigkeit des Bischofs aus der priesterlichen abzuleiten verstanden; denn als Priester ist der Bischof antistes Christi (dei), s. ep. 59, 18; 61, 2; 63, 14; 66, 5, und darin ist das Recht und die Pflicht begründet, in Allem die lex evangelica und die traditio dominica zu bewahren. Als antistes dei, zu welchem der Bischof durch die apostolische Succession und die Handauflegung geworden ist, hat er aber auch die Schlüsselgewalt erhalten und damit das Recht, an Christi Statt zu richten und die göttliche Gnade zu spenden oder zu verweigern. In dem Begriff des bischöflichen Amtes bei Cyprian halten sich die successio apostolica und die Stellvertretung Christi (Gottes) die Waage; Cyprian hat auch beide Elemente zu verschmelzen versucht (ep. 55, 8: „cathedra sacerdotalis"). Es liegt auf der Hand, dass für das innere Leben der Gemeinde das letztere, neue das wichtigere werden musste. Im Orient, wo der Gedanke der apostolischen Succession der Bischöfe niemals in der Festigkeit ausgeprägt worden ist wie in Rom, ist seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts eben dieses fast ausschliesslich betont worden. Ignatius hat präludirt, wenn er den Bischof in seiner Stellung zur Einzelgemeinde mit Gott und Christus verglichen hat; aber bei ihm handelt es sich um Bilder, später aber um Realitäten, die auf geheimnissvoller Uebertragung ruhen.

gebildet: die göttliche Gnade erscheint bereits als sacramentale Weihe dinglicher Art, deren Mittheilung an von Gott erkorene geistliche Personen geknüpft ist. An dieser Thatsache ändert die Beobachtung nichts, dass man sich in steigendem Masse auf die ATlichen Priester und auf die gesammte jüdische Cult- und Kirchenordnung berufen hat. Es ist richtig, dass an keinem anderen Punkte die Reception ATlicher Gebote in das Christenthum so umfangreich gewesen ist als an diesem[1]; aber die Reception hat fast überall, wie sich erweisen lässt, nachträglich stattgefunden, d. h. die Entwickelung selbst ist so gut wie gar nicht von ihr beeinflusst gewesen, sondern wurde erst hinterher durch jene Gebote — oftmals übel genug — legitimirt. Man wird vielleicht sagen dürfen, dass die innere Gestalt der Kirchen durch keine andere Entwickelung so durchgreifend verändert worden ist, als durch diejenige, welche aus den Bischöfen und Aeltesten Priester gemacht hat[2]. Der „Gnosticismus", den die Kirche im 2. Jahrhundert abgelehnt hat, ist im 3. in der Kirche selbst etablirt worden. Da man die Integrität der Kirche an unverlierbare, objective Massstäbe geknüpft hatte, so setzte sich selbst diese stärkste Neuerung, die allerdings der Welt in der Kirche völlig entsprach, mit elementarer Nothwendigkeit durch. Für alle Gebiete des kirchlichen Lebens und daher auch für die Ausbildung des Dogmas[3] und für die Interpretation der

[1] Mit den eigentlichen Priestergesetzen, von denen schon Cyprian eine furchtbare Anwendung zu machen verstanden hat (s. seine Berufung auf Deut. 17, 12; I. Sam. 8, 7; Lc. 10, 16; Joh. 18, 22 f.; Act. 23, 4. 5: ep. 3; 43; 59; 66), mussten sich auch andere ATliche Gebote einstellen; so wurde erst jetzt das Gebot der Zehnten fixirt, von dem noch Irenäus behauptet hatte, dass es abgeschafft sei (s. Orig.; Constit. Apost. und meine Bemerkungen zu Διδ. c. 13); so wurden mosaische Anordnungen über cultische Reinheit aufgenommen (s. Hippol., Canones arab. 17; Dionys. Alex., ep. canon.). Die Sonntagsfeier hat zuerst Constantin auf das Sabbathsgebot gegründet. Das Abendland ist hier übrigens stets zurückhaltender als das Morgenland gewesen. Für die Gliederung des Klerus aber und für seine Würde wurden seit Cyprian's Zeiten überall ATliche Gebote angerufen, wenn auch hie und da noch Cautelen gemacht wurden.

[2] „Pontifex maximus" hat Tertullian (de pud. 1) höhnend den römischen Bischof genannt und damit bewiesen, dass er die Ethnisirung des bischöflichen Amtes wohl erkannt hat. Mit dem Bilde, welches die apostolischen Constitutionen vom Bischof entwerfen, mag man die böse Schilderung Paul's von Samosata bei Euseb. VII, 30 vergleichen.

[3] Doch ist hier der Einfluss, wenigstens als directer, erst verhältnissmässig spät zu constatiren. Aber die Priester sind doch allein (seit der Mitte des 3. Jahrhunderts) die Wissenden. Wie μάθησις und μυσταγωγία in den Mysterien und gnostischen Vereinen zusammengehörten und der Mystagog Wissender und

h. Schriften wurde das Priesterthum von höchster Bedeutung. Die klerikale Schriftauslegung mit ihren schrecklichen Einfällen hat an Cyprian ihren ersten, und zwar sofort einen sehr virtuosen, Vertreter erhalten [1].

Zusatz 2: Das Opfer. Es ist oben Buch I Cap. III § 7 gezeigt worden, welchen bedeutenden Spielraum die Opferidee in der ältesten Christenheit gehabt und wie sich dieselbe vor Allem auch mit der Feier des Abendmahles verbunden hat. Dieses galt als das reine, d. h. mit reiner Gesinnung darzubringende, unblutige Dankopfer, welches Maleachi (1, 11) geweissagt hatte. Priesterthum und Opfer bedingen sich aber gegenseitig. Mit der Veränderung des Priesterbegriffs musste gleichzeitig auch eine entsprechende Veränderung der Opferidee erfolgen, wie umgekehrt diese auf jenen zurückwirkte [2]. Noch bei Irenäus und Tertullian findet sich der alte Opferbegriff, dass die Gesinnung des Christen, wie sein Opfer, so das ganze Leben heilige und zum Gott wohlgefälligen Opfer mache, wesentlich unverändert, namentlich lässt sich eine Alteration der Opfervorstellung in ihrer Verbindung mit dem Abendmahl noch nicht nachweisen [3].

Priester zugleich war, so gilt auch in der katholischen Kirche der Priester als der Wissende. Die Lehre wurde in steigendem Masse selbst zum Geheimniss.

1) Beispiele in ep. 1. 3. 4. 33. 43. 54. 57. 59. 65. 66. Doch s. Iren. IV, 26, 2, der hier Cyprian wenig nachsteht und namentlich auch schon mit dem Schicksal Dathan's und Abiron's droht. — Eine der nächsten Folgen der Ausbildung eines priesterlichen, geistlichen Standes ist es gewesen, dass nun auch die freien „Lehrer" das Geschick der alten „Propheten" theilten und ausstarben (s. meine Ausgabe der Διδαχή, Prolegg. S. 131—137). Es ist lehrreich, dass sich Theoktistus von Cäsarea und Alexander von Jerusalem zum Beweise, dass freie Lehrer noch geduldet werden, d. h. in den öffentlichen Gemeindeversammlungen noch zu Wort kommen, gegen Demetrius nur auf die Praxis von Phrygien und Lycaonien zu berufen vermocht haben, also auf die Praxis abgelegener Provinzen, in denen zudem der Montanismus seinen Stammsitz hatte. Euelpis in Laranda, Paulinus in Iconium und Theodorus in Synnada sind die letzten, uns bekannten, freien d. h. dem Klerus nicht angehörenden Lehrer in der Christenheit — um 216 — neben Origenes (Euseb., h. e. VI, 19 fin.).

2 S. Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten 1826. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer S. 71 ff. Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im apost. und altkatholischen Zeitalter S. 342 ff. Steitz, Art. „Messe" in Herzog's RE. 2. Aufl. Die Frage, ob zuerst der Begriff des sacerdotium oder der des sacrificium alterirt worden ist, ist eine müssige, weil sie correlate Begriffe sind.

3 S. die Belege bei Höfling, a. a. O., der auch ausführlich von dem Opferbegriff des Clemens und Origenes gehandelt hat, und vgl. den schönen Ausspruch des Iren. IV, 18, 3: „Non sacrificia sanctificant hominem; non enim

Aber insofern liegt bei Tertullian doch bereits eine Verschiebung vor, als er innerhalb des christlichen Opferlebens das Fasten, die freiwillige Ehelosigkeit, das Martyrium u. s. w. nicht nur besonders hervorhebt und ihren religiösen Werth betont — das ist auch schon früher geschehen —, sondern diesen Leistungen auch eine Gott versöhnende Bedeutung beilegt und von ihnen den runden Ausdruck „merita“ („promereri deum“) braucht. Tertullian ist u. W. der Erste gewesen, welcher die asketischen Leistungen bestimmt als satisfactorische Opfer betrachtet und ihnen die „potestas reconciliandi iratum deum“ zugeschrieben hat[1]. Aber Tertullian selbst war weit davon entfernt, diese Theorie in den Dienst einer das Christenthum veräusserlichenden, laxen Kirchenpraxis zu stellen. Erst in den verhängnissvollen Decennien, die zwischen der septimianischen und der decianischen Verfolgung liegen, fand dieses statt, und es ist im Abendland wiederum Cyprian, der für uns zuerst die neue Be-

indiget sacrificio deus; sed conscientia eius qui offert sanctificat sacrificium, pura exsistens, et praestat acceptare deum quasi ab amico“ (über das Opfer im Abendmahl s. Iren. IV, 17, 5; 18, 1). Tertull., Apolog. 30; de orat. 28; adv. Marc. III, 22, IV, 1. 35; adv. Jud. 5; de virg. vel. 13.

[1] Vgl. namentlich die montanistischen Schriften; unter diesen ist hier der Tractat de ieiunio der bedeutsamste; s. c. 7. 16; de resurr. 8. Der Gebrauch des Wortes „satisfacere“ (satisfactio) ist in diesem Zusammenhang bei Tertullian immerhin noch selten. Zu beachten ist, dass bereits im II. Clemensbrief sich die Sätze finden: καλὸν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας· κρείσσων νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων . . . ἐλεημοσύνη γὰρ κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται (16, 4; ähnliches im Hirten). Aber sie zeigen nur, wie weit zurück die Wurzeln dieser der jüdischen Spruchweisheit entlehnten Anweisungen liegen. Man kann nicht sagen, dass dieselben das christliche Leben im 2. Jahrhundert gar nicht bestimmt haben; aber es fehlte noch die Vorstellung, dass die asketischen Leistungen ein dem zürnenden Gott dargebrachtes Opfer seien. Am frühesten scheint das Martyrium als sündentilgende Leistung betrachtet worden zu sein. Zu Tertullian's Zeit war die Anschauung, dass es der Taufe gleichstehe, längst allgemein verbreitet und wurde auch exegetisch begründet. Ja man ging noch einen Schritt weiter und behauptete, dass das Verdienst der Märtyrer auch Anderen zu Gute kommen könne. Diese Ansicht hat sich ebenfalls lange vor Tertullian's Zeit festgestellt, ist von diesem aber bekämpft worden (de pudic. 22), als die Märtyrer die ihnen allgemein zugestandene Competenz missbrauchten. Am weitesten ist hier Origenes gegangen; s. exhort. ad mart. 50: ὥσπερ τιμίῳ αἵματι τοῦ Ἰησοῦ ἠγοράσθημεν . . . οὕτως τῷ τιμίῳ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες; hom. X in Num, c. 2: „ne forte, ex quo martyres non fiunt et hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur.“ Der Ursprung dieses Gedankens ist einerseits in der verbreiteten Vorstellung zu suchen, dass das Leiden eines Unschuldigen Anderen zu Gute komme, andererseits in dem Glauben, dass Christus selbst in den Märtyrern leide (s. z. B. ep. Lugd. bei Euseb., h. e. V, 1, 23. 41).

trachtung und Praxis bezeugt[1]: 1) ist für Cyprian die Vorstellung asketischer Satisfactionen eine ganz geläufige und wird von ihm im Interesse der Katholicität der Kirche ausgebeutet, 2) hat er einen neuen Begriff vom Opfer im Cultus aufgestellt. Was das Erste betrifft, so ruhen hier die Anweisungen Cyprian's überall auf der Einsicht, dass auch nach der Taufe Niemand ohne Sünde sein könne (de op. et eleemos. 3), sowie auf der feststehenden Ueberzeugung, dass die Taufe nur rückwirkende Kraft habe. Hieraus ergiebt sich ihm, dass es gilt, den durch die Sünden erzürnten Gott selbstthätig, d. h. durch Opfer, welche den Charakter von Satisfactionen haben, zu besänftigen, resp. die Sünden durch ausgezeichnete Leistungen zu tilgen. Diese Leistungen werden von Cyprian als „merita" bezeichnet, die entweder den Charakter von Compensationsmitteln haben oder, falls keine Sünden zu tilgen sind, Anspruch auf einen besonderen Lohn (merces) geben[2]. Als solche Mittel der Compensation kommen aber neben den lamentationes und den Bussexercitien hauptsächlich die Almosen in Betracht (s. de lapsis 35. 36). Sie sind für Cyprian bereits die eigentlichen Satisfactionen, während das blosse, d. h. das nicht mit Fasten und Almosen begleitete Gebet für „kahl und unfruchtbar" gilt. In der Schrift „de opere et eleemosynis", die höchst charakteristisch besonders von Sirach und Tobias abhängig ist, hat Cyprian eine ausgeführte Theorie — man darf sagen: über das Gnadenmittel des Almosens in seinem Verhältniss zur Taufe und zur Seligkeit gegeben[3]. Indessen kann im

[1] Im Morgenland ist es Origenes gewesen, der die reiche antike Ideenwelt, welche sich an die Opfer angeschlossen hatte, an das Christenthum herangebracht hat; s. die schönen Ausführungen von Bigg, The Christian Platonists of Alex. Lect. IV—VI.

[2] Uebrigens hatte schon Tertullian (Scorp. 6) gesagt: „Quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum."

[3] S. c. 1: „Nam cum dominus adveniens sanasset illa, quae Adam portaverat vulnera et venena serpentis antiqua curasset, legem dedit sano et praecepit, ne ultra iam peccaret, ne quid peccanti gravius eveniret; coartati eramus et in angustum innocentiae praescriptione conclusi, nec haberet quid fragilitatis humanae infirmitas adque imbecillitas faceret, nisi iterum pietas divina subveniens iustitiae et misericordiae operibus ostensis viam quandam tuendae salutis aperiret, ut sordes postmodum quascumque contrahimus eleemosynis abluamus." c. 2: „sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita eleemosynis adque operationibus iustis delictorum flamma sopitur, et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, adsidua et iugis operatio baptismi instar imitata dei rursus indulgentiam largiatur." 5. 6. 9. In c. 18 setzt Cyprian bereits ein arithmetisches Verhältniss zwischen der Zahl der Almosenopfer und der Sündentilgung, und in c. 21 schildert er das Almosengeben, einem antiken Gedanken folgend,

Sinne Cyprian's das Almosen nur insofern als ein Gnadenmittel bezeichnet werden, als Gott dieses Mittel acceptirt, resp. auf dasselbe aufmerksam gemacht hat. An sich ist es eine freie, menschliche Leistung. Seit der decianischen Verfolgung und der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse, die sie nöthig machte, dringen die opera et eleemosynae in das Absolutionssystem der Kirche ein und erhalten in demselben eine feste Stelle. Selbst der Christ, welcher seines Christenstandes durch eine Verleugnung verlustig geworden ist, kann denselben durch Opferleistungen schliesslich wiedergewinnen. Man kann den dogmatischen Nothstand, der hier vorliegt, nicht deutlicher bezeichnen, als durch die einfache Zusammenstellung der beiden Sätze, zu denen sich Cyprian bekannt hat, dass die allgemeine Sündhaftigkeit in jedem Einzelnen nur durch die auf Christi Werk ruhende Kraft der Taufe einmal getilgt wird, dass aber die nach der Taufe begangenen Sünden, einschliesslich der Todsünden, durch spontane Opferleistungen — unter der Leitung der gütigen Mutter, der Kirche — compensirt werden können. Eine Kirche, die sich bei diesen Sätzen auf die Dauer beruhigt hätte, hätte den letzten Rest ihrer Christlichkeit sehr bald eingebüsst. Was man bedurfte, war ein von Gott durch Christus gewährtes, der Taufe gleichartiges Gnadenmittel, auf welches die opera et eleemosynae sich zu beziehen haben. Aber Cyprian ist kein Dogmatiker gewesen: eine Lehre von den Gnadenmitteln hat er nicht geben können; er ist bei dem „promereri deum iudicem post baptismum sacrificiis“ stehen geblieben und hat nur unklar angedeutet, dass die Absolution des Todsünders nach der Taufe aus derselben Bereitschaft Gottes zur Vergebung fliesse, die in der Taufe zum Ausdruck kommt, und dass die Zugehörigkeit zur Kirche eine Bedingung für die Absolution sei. Seine ganze Betrachtung des Verhältnisses des Menschen (Christen) zu Gott als eines Rechtsverhältnisses und die Uebertragung der römisch-rechtlichen Kategorien auf dasselbe, von Tertullian inaugurirt, ist im Abendlande bis auf Augustin herrschend geblieben [1]. Aber vielleicht ist in diesem ganzen

den Tertullian und Minucius Felix doch nur auf das Martyrium angewendet haben, als ein Spektakel für Gott und Christus. In den Briefen Cyprian's ist „satisfacere deo“ überaus häufig. Fast noch wichtiger ist es, auf den häufigen Gebrauch des Ausdrucks „promereri deum (iudicem)“ bei Cyprian zu achten; s. de unit. 15: „iustitia opus est, ut promereri quis possit deum iudicem: praeceptis eius et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem.“ 18; de lapsis 31; de orat. 8. 32. 36; de mortal. 10; de op. 11. 14. 15. 26; de bono pat. 18; ep. 62, 2; 73, 10. Ueberall ist hier vorausgesetzt, dass die Christen durch ihre Leistungen sich Gott geneigt machen.

[1] Unter Modificationen auch noch über Augustin hinaus bis in den Katho-

Zeitraum keine zweite Schrift in der abendländischen Kirche geschrieben worden, deren Verfasser so unbekümmert um die Gnade Christi und den göttlichen Factor das Heil des sündigenden Christen auf die asketischen Satisfactionsopfer gestellt hat, wie Cyprian in der Schrift de opere et eleemosynis. Nicht minder bedeutend ist aber der Fortschritt bei Cyprian in Bezug auf die Idee vom Opfer im Cultus, und zwar in dreifacher Beziehung: 1) nämlich hat zuerst Cyprian dem specifischen Priesterthum das specifische Opfer zugeordnet, nämlich das Abendmahlsopfer[1], 2) hat er zuerst die passio domini, ja den sanguis Christi und die dominica hostia als Gegenstand der eucharistischen Darbringung bezeichnet[2], 3) hat er die

licismus der Gegenwart. Cyprian ist der Vater der römischen Lehre von den guten Werken und vom Opfer. Doch ist es bemerkenswerth, dass ihm jene Theorie noch nicht geläufig ist, nach welcher sich der Mensch merita erwerben muss. „Verdienste“ und „Seligkeit“ sind ihm noch keine Correlatbegriffe; doch ist auch diese Anschauung bei ihm angebahnt; vgl. de unit. 15 (s. d. vorhergehende Anmerkung).

[1] „Sacrificare“, „sacrificium celebrare“ heisst an allen Stellen, wo es nude steht, das Abendmahlsopfer vollziehen. Das Gebet hat Cyprian niemals schlechtweg „Opfer“ genannt; dagegen stellt er „preces“ und „sacrificium“ zusammen, manchesmal auch „oblatio“ und „sacrificium“. Jenes ist dann die Darbringung der Laien, dieses die der Priester.

[2] Vgl. den ganzen 63. Brief, vor Allem c. 17: „Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus“; c. 9: „unde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici.“ 13; de unit. 17: „dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare“; ep. 63, 4: „sacramentum sacrificii dominici.“ Die Uebertragung der Opfervorstellung auf die consecrirten Elemente, die Cyprian höchst wahrscheinlich schon vorgefunden hat, hat ihren letzten Grund in dem Bestreben, in die specifische priesterliche Opferhandlung das mysteriöse und zauberische Element einzuschliessen und das christliche Opfer zu einem, wenn auch nicht sichtbar blutigen zu gestalten, nach welchem die verweltlichte Christenheit begehrte. Die Uebertragung hat sich aber auf einem doppelten Wege vollzogen. Den einen hat schon Ernesti richtig angegeben (Antimur. p. 94): „quia eucharistia habet ἀνάμνησιν Christi mortui et sacrificii eius in cruce peracti, propter ea paullatim coepta est tota eucharistia sacrificium dici.“ In dem 63. Briefe Cyprian's lässt sich noch beobachten, wie das „calicem in commemorationem domini et passionis eius offerre“ in das „sanguinem Christi offerre“ übergeht; s. auch Euseb., demonstr. I, 13: μνήμην τῆς θυσίας Χριστοῦ προσφέρειν und τὴν ἔνσαρκον τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ τὸ καταρτισθὲν αὐτοῦ σῶμα προσφέρειν. Auf den anderen Weg hat besonders Th. Harnack (a. a. O. S. 409 f.) aufmerksam gemacht. Cyprian spricht den Gedanken aus (Cfr. 63, c. 2 und öfters), „dass im Abendmahl nichts anderes von uns geschehe, als was für uns der Herr zuerst gethan hat.“ Nun habe aber der Herr bei der Einsetzung des Mahles sich zuerst Gott dem Vater als Opfer dargebracht. Mithin bringe der an Christi

Abendmahlsfeier bestimmt unter den Gesichtspunkt der Incorporation der Gemeinde und der Einzelnen in Christum gestellt und zuerst in deutlicher Weise bezeugt, dass der Commemoration der Offerirenden (vivi et defuncti) eine besondere Bedeutung beigelegt wurde; doch lässt sich keine andere ermitteln als die einer verstärkten Fürbitte [1]. Dies ist aber überhaupt der wesentliche Effect des Abendmahlsopfers für die Feiernden; denn auf die Sündenvergebung im strengen Sinn konnte der Handlung trotz aller Steigerung der Vorstellungen und

Statt fungirende Priester erst dann ein wahres und vollständiges Opfer dar, wenn er treu das nachahme, was Christus gethan hat (c. 14: „si Christus Jesus dominus et deus noster ipse est summus sacerdos dei patris et sacrificium patri se ipsum obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse"). Die Vorstellung der priesterlichen Wiederholung des Opfers Christi ist hiermit erreicht. Doch war sie noch für Cyprian so zu sagen eine Grenzvorstellung, d. h. er reicht nur bis an dieselbe heran, formulirt sie noch nicht scharf, schliesst von ihr aus noch nicht weiter, ja bedroht sie selbst wiederum, indem er das „calicem in commemorationem domini et passionis eius offere" noch als mit ihr identisch aufzufassen scheint. Was das Morgenland betrifft, so findet man bei Origenes keine Spur der Annahme einer wiederholten Opferung Christi. Aber auch in der Grundschrift der 6 ersten Bücher der App. Constit. fehlt dieselbe, obgleich die Abendmahlshandlung ganz und gar eine priesterliche geworden ist (s. II, 25: αἱ τότε [im alten Bunde] θυσίαι, νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι. II, 53). Die Stelle VI, 23: ἀντὶ θυσίας τῆς δι' αἱμάτων τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον καὶ τὴν μυστικήν, ἥτις εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου συμβόλων χάριν ἐπιτελεῖται τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος, gehört nicht der Grundschrift an, sondern dem Interpolator. Wir besitzen daher — ausser einer Stelle in der apostolischen Kirchenordnung (abgedruckt in meiner Ausgabe der Διδαχή, Prolegg. S. 236): ἡ προσφορὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος — keine Beweise, dass man vor der Zeit des Eusebius im Orient von einem Opfer des Leibes Christi im Abendmahl geredet hat. Daraus ist indess keineswegs zu schliessen, dass man das Mystische in der Opferfeier dort weniger betont hätte.

[1] Die Incorporation der Gemeinde in Christum durch das Abendmahl hat Cyprian (ep. 63, 13) an der Mischung von Wein und Wasser veranschaulicht, weil der specielle Zweck des Briefes dies verlangte: „Videmus in aqua populum intellegi, in vino vero ostendi sanguinem Christi; quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur etc." Die specielle Nennung der Offerirenden (s. schon Tertullian's Schriften: de coron. 3, de exhort. cast. 11, und de monog. 10) hatte demgemäss den Sinn, dass sich dieselben Christo als die Seinigen empfehlen, resp. ihm empfohlen werden. Ueber die Praxis s. Cypr. ep. 1, 2: „... si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur"; 62, 5: „ut fratres nostros in mente habeatis orationibus vestris et eis vicem boni operis in sacrificiis et precibus repraesentetis, subdidi nomina singulorum."

Bereicherung der Praxis eine Beziehung nicht gegeben werden. Die Behauptung Cyprian's, dass jede Abendmahlsfeier eine Wiederholung resp. Nachahmung der Selbstopferung Christi sei und dass die Handlung somit expiatorischen Werth habe, bleibt eine blosse Behauptung, obgleich sie bis auf den heutigen Tag in der römischen Kirche nachgesprochen wird; denn gegen die durch die cultische Praxis nahegelegte Auffassung, dass der Antheil an der Abendmahlsfeier entsündige wie die Mysterien der magna mater und des Mithras, reagirten die kirchlichen Grundsätze der Busse und die Lehre von der Taufe. Als Opferhandlung ist das Abendmahl niemals zu einer der Taufe in ihrem Effect ebenbürtigen Handlung geworden. Aber für die populäre Vorstellung musste das feierliche, den antiken Mysterien nachgebildete Ritual allerdings eine unbeschreiblich hohe Bedeutung erlangen. Es ist im Rahmen der Dogmengeschichte nicht möglich, die Entwickelung des Cultus im 3. Jahrhundert zu beschreiben und zu zeigen, wie durchgreifend sich die Vorstellungen auf diesem Gebiete geändert haben (vgl. z. B. Justin mit Cyprian); aber man muss sich die Ausbildung des Cultus, die neuen Auffassungen vom Werth des Rituals und die Zurückführung der rituellen Gebräuche auf die apostolische Ueberlieferung bei der Geschichte des Dogmas in diesem Zeitraum deutlich erhalten; denn die Umwandelung des Cultus nach dem Muster der antiken Mysterien und des heidnischen Opferwesens ist evident und von protestantischen Gelehrten allerseits zugestanden. Cultus und Lehre können nun allerdings differiren — diese kann hinter jenem zurückbleiben und umgekehrt —; aber niemals unterliegen sie gänzlich verschiedenen Bedingungen.

Zusatz 3: Gnadenmittel, Taufe und Eucharistie. Was in der abendländischen Kirche seit Augustin Sacrament im specifischen Sinne des Wortes (Gnadenmittel) heisst, hat die Kirche des 3. Jahrhunderts nur in der Taufe besessen [1]. In der strengen

[1] Den Gebrauch des Wortes „sacramentum" in der abendländischen Kirche von Tertullian bis auf Augustin (Hahn, Die Lehre von den Sacramenten. 1864 S. 5 ff.) im Einzelnen zu verfolgen, ist dogmengeschichtlich von geringem Interesse, so sehr derselbe vom classisch-römischen Gebrauch abweicht. In der alten lateinischen Bibel war μυστήριον durch „sacramentum" wiedergegeben, und so trat neben die Bedeutung „Eid, heilige Verpflichtung" die andere „geheimnissvolle, heilige Handlung resp. Sache." Demgemäss hat schon Tertullian das Wort für heilige Thatsachen, geheimnissvolle und segenbringende Zeichen und Vehikel, sowie für heilige Acte gebraucht. Alles, was irgendwie mit der Gottheit und ihrer Offenbarung im Zusammenhange steht, also auch z. B. der Inhalt der Offenbarung als Lehre, wird als Sacrament bezeichnet, einschliesslich des Symbolischen, welches ja immer ein Geheimnisvolles, ein Heiliges ist. Daneben

Theorie blieb sie dabei stehen, dass die in der Taufe einmal gewährte Gnade durch keine der Taufe ebenbürtige heilige Handlung, d. h. durch kein neues Sacrament, verliehen werden könne: der getaufte Christ hat nicht von Christus gespendete Gnadenmittel zu seiner Verfügung, sondern er hat das Gesetz Christi zu erfüllen (s. z. B. Iren. IV, 27, 2). Aber in der Praxis besass die Kirche von dem Moment ab, wo sie Todsünder absolvirte, in der Absolution ein wirkliches Gnadenmittel, dessen Bedeutung sich mit der der Taufe deckte, nachdem die Anwendung jener Remission eine unbeschränkte geworden war. Die Reflexion auf dieses Gnadenmittel blieb aber insofern noch ganz unsicher, als der Gedanke, dass Gott durch die Priester die Sünder absolvire, durch den anderen (s. oben) gekreuzt wurde, dass die Bussleistungen der Sünder (in erster Linie die Bluttaufe, dann die lamentationes, ieiunia, eleemosynae) die Vergebung herbeiführen. Heilige Gnadenspenden, vom Priester verwaltet, gab es im 3. Jahrhundert mannigfach; aber eine Theorie, die aus dem geschichtlichen Werke Christi Gnadenmittel in derselben Weise entwickelte, wie die Taufgnade von dort abgeleitet wurde, gab es noch nicht. Wohl recurrirte man (s. die Briefe Cyprian's und die antinovatianischen Abschnitte in den 6 ersten Büchern der apost. Constitutionen) nicht selten auf die den Aposteln verliehene Gewalt, Sünden zu vergeben und auf den Spruch Christi, dass er die Sünder annehme; aber wie man sich nicht entschloss, die Taufe zu wiederholen, so ordnete man ihr auch in der Theorie noch nicht rund und klar ein sacramentum absolutionis zu. Hier wie in Bezug auf das auch erst von Augustin aufgestellte sacramentum ordinis blieb die Theorie hinter der Praxis weit zurück, und zwar nicht zum Vortheil

wirkte die alte Bedeutung „heilige Verpflichtung" noch fort. Ist um dieses weitschichtigen Gebrauches willen ein näheres Eingehen auf das Wort unnöthig, so ist doch die Thatsache von dogmengeschichtlicher Wichtigkeit, dass man die Offenbarung selbst und Alles, was mit ihr zusammenhing, ausdrücklich als Geheimniss bezeichnet hat. Dieser Sprachgebrauch entfernt sich freilich so lange nicht von dem Ursprünglichen, als durch ihn lediglich der übernatürliche Ursprung und die übernatürliche Art der betreffenden Objecte bezeichnet werden sollte; aber dies allein war nicht mehr gemeint; vielmehr sollte das offenbarte Heilige als ein beziehungsweise Verhülltes durch „sacramentum" (μυστήριον) vorgestellt werden. Diese Vorstellung widerspricht aber dem jüdisch-christlichen Offenbarungsbegriff und ist also eine Unterschiebung des griechischen zu constatiren. Anders Probst, Sacramente und Sacramentalien. 1872. Das Geheimnissvolle, Dunkle erscheint so sehr als das Wesen des Göttlichen, dass auch die NTlichen Schriften nun desshalb als dunkele gerechtfertigt wurden, weil sie als ganz „geistlich" galten, s. Iren. II, 28, 1-3. Tert., de bapt. 2: „deus in stultitia et impossibilitate materias operationis suae instituit."

der Sache; denn factisch wurde bereits der gesammte Cultus als ein System von Gnaden angeschaut; das Bewusstsein von einer persönlichen, lebendigen Verbindung der Einzelnen mit Gott durch Christus war doch schon verschwunden, und die Zurückhaltung in Bezug auf die Statuirung neuer Gnadenmittel hatte nur den precären Erfolg, dass die Bedeutung der Opfer und Satisfactionen in bedenklicher Weise gesteigert wurde.

Die Vorstellungen von der Taufe [1] haben sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts in der Kirche nicht wesentlich geändert (s. oben S. 176). Als Erfolg der Taufe wurde allgemein die Sündenvergebung angesehen, deren Wirkung als factische Sündlosigkeit aufgefasst wurde, die es nun zu bewahren galt. Dass neben der remissio delictorum und consecutio aeternitatis die absolutio mortis, regeneratio hominis, restitutio ad similitudinem dei und consecutio spiritus sancti genannt wird (Tertull., adv. Marc. I, 28 u. a. a. St.), ist häufig [2] (Cyprian: „lavacrum regenerationis et sanctificationis"). Ausserdem wurden nicht selten in rhetorischer Weise und auf Grund NTlicher Stellen alle möglichen Güter an die Taufe geknüpft [3]. Die stets zunehmende Bereicherung des Taufrituals, die schon sehr frühe begonnen hat, ist zum Theil eine Folge der Absicht, jene vorausgesetzten reichen Wirkungen der Taufe zu symbolisiren [4], zum Theil verdankt sie dem Bestreben, das grosse Mysterium würdig auszustatten [5], ihren

[1] Höfling, Das Sacrament der Taufe. 2 Bde. 1846. Steitz, Art. „Taufe" in Herzog's R.-E. Walch, Hist. paedobaptismi quattuor priorum saeculorum. 1739.

[2] Aber Tert. sagt (de bapt. 6): „Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur."

[3] Sehr bedeutend sind die Ausführungen des Clemens Alex., Paedag. I, 6 (Taufe und Kindschaft); aber Clemens hat ihnen keine Folge gegeben. Zu bemerken ist, dass im Orient stärker als im Occident die positiven Wirkungen der Taufe betont worden sind. Aber dafür ist die Auffassung dort eine unsicherere.

[4] S. Tertull. de bapt. 7 ff., Cypr. ep. 70, 2. 74, 5 etc. „Chrisma" schon bei Tertullian, ebenso Handauflegung. Aus Tertullian's Schrift über die Taufe (c. 1. 12 sq.) ist übrigens ausser vielem Anderen zu ersehen, dass es um das Jahr 200 Christen gegeben hat, welche die Unerlässlichkeit der Taufe zur Seligkeit in Zweifel gezogen haben („baptismus non est necessarius, quibus fides satis est"). Die Annahme, dass das Martyrium die Taufe ersetze (Tertull., de bapt. 16; Origenes), ist an sich schon ein Beweis dafür, dass die Vorstellungen vom „Sacrament" noch unsicher waren. Ueber die Skrupel, dass Jesus nicht selbst getauft und die Apostel die christliche Taufe nicht empfangen hätten, s. Tert., de bapt. 11. 12.

[5] An und für sich erschien sein Vollzug den Mysteriumssüchtigen zu einfach; s. Tert., de bapt. 2: „Nihil adeo est quod obduret mentes hominum quam simplicitas divinorum operum, quae in actu videtur, et magnificentia, quae

Ursprung. Eine Verselbständigung der einzelnen Acte lässt sich noch kaum nachweisen [1]. Das Wasser galt als das Symbol der Reinigung der Seele und als wirkungskräftiges, heiliges Vehikel zugleich (nach Genes. 1, 2); wer jenes behauptete, lehnte damit dieses nicht ab (s. Orig. in Joann. tom. VI, 17 Opp. IV p. 133) [2]. Gänzlich im Dunkeln liegt die Einbürgerung der Praxis der Kindertaufe in der Kirche, die, wenn sie auch ihren Ursprung dem Gedanken der Unerlässlichkeit der Taufe zur Seligkeit verdankt, immerhin ein Beweis dafür ist, dass sich die superstitiöse Auffassung von der Taufe gesteigert hat [3]. Zur Zeit des Irenäus (II, 22, 4) und Tertullian (de bapt. 18) war die Kindertaufe unter Berufung auf Mt. 19, 14 schon sehr verbreitet; aus früherer Zeit besitzen wir aber kein Zeugniss für sie; Clemens Alex. setzt sie noch nicht voraus. Tertullian hat gegen dieselbe polemisirt, nicht nur im Interesse der nothwendigen Vorbedingung des bewussten Glaubens, sondern vor Allem weil er die cunctatio baptismi um des pondus baptismi willen für angezeigt hielt („cunctatio baptismi utilior est, praecipue circa parvulos. Quid enim necesse, sponsores [hier zuerst „Pathen"] etiam periculo ingeri... veniant ergo parvuli, dum adolescunt; veniant dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani, cum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Cautius agetur in saecularibus, ut cui substantia terrena non creditur, divina credatur ... Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt con-

in effectu repromittitur, ut hinc quoque, quoniam tanta simplicitate, sine pompa, sine apparatu novo aliquo, denique sine sumptu homo in aqua demissus et inter pauca verba tinctus non multo vel nihilo mundior resurgit, eo incredibilis existimetur consecutio aeternitatis. Mentior, si non e contrario idolorum solemnia vel arcana de suggestu et apparatu deque sumptu fidem et auctoritatem sibi extruunt."

[1] Doch s. Euseb., h. e. VI, 43, 15: nur die bischöfliche Handauflegung übermittelt den h. Geist und muss daher der Taufe folgen. Die Firmelung hat sich als besonderer Act kurz vor der Mitte des 3. Jahrhunderts von der Taufe abgelöst; vielleicht ist ein Einfluss des Mithrasdienstes hier anzunehmen.

[2] S. Tertullian's superstitiöse Ausführungen de bapt. 3 — 9: das Wasser sei das Element des h. Geistes und der unreinen Geister, etc. etc. Merkwürdig Cypr. ep. 70, 1: „oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote (davon weiss Tert. noch nichts; c. 17: „etiam laicis ius est"), ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur abluere." Ep. 74, 5: „peccata purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et spiritum sanctum." Clem. Alex., Protrept. 10, 99: λάβετε ὕδωρ λογικόν.

[3] Origenes hat es leicht gehabt, die Kindertaufe zu begründen, da er in der leiblichen Geburt selbst etwas Sündiges erkannte, und da er von Sünden wusste, welche in einem früheren Leben begangen waren. Die älteste Begründung der Kindertaufe geht somit auf eine philosophische Lehre zurück.

secutionem quam dilationem"). Im Laufe des 3. Jahrh. bürgerte sich die Praxis, Kinder christlicher Familien sofort zu taufen, wie es scheint, überall in den Kirchen ein — Origenes, Comment. in ep. ad Rom. V, 9, Opp. IV p. 565, erklärt die Kindertaufe für einen von den Aposteln überlieferten Gebrauch —, während die Erwachsenen die Taufe häufig verschoben, was indess gemissbilligt wurde [1].

Das Abendmahl galt nicht nur als ein Opfer, sondern auch als eine göttliche Gabe [2]. Die Wirkungen dieser Gabe sind nicht theoretisch bestimmt worden, weil das strenge Schema (Taufgnade, Taufverpflichtung) solche ausschloss [3]. In der Praxis aber nahm man in steigendem Masse eine reale Mittheilung des Himmlischen in der h. Speise an und gab sich superstitiösen Anschauungen hin. Diese Mittheilung wurde bald als eine geistige, bald als eine leibliche Selbstmittheilung Christi resp. als eine wunderbare Einpflanzung göttlichen Lebens gedacht: Ethisches und Physisches und wiederum Ethisches und Theoretisches flossen dabei ineinander. Nach den uns vorliegenden Aeusserungen der Väter darf man dieselben hier nicht classificiren; denn es spricht Alles dafür, dass auch nicht ein Ein-

[1] Die Erinnerung an die gemeindebildende Bedeutung der Taufe (s. Hermas: die Kirche ruht wie die Welt auf dem Wasser; Iren. III, 17, 2: „Sicut de arido tritico massa una fieri non potest sine humore neque unus panis, ita nec nos multi unum fieri in Christo Jesu poteramus sine aqua quae de coelo est. Et sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat: sic et nos, lignum aridum exsistentes primum, nunquam fructificaremus vitam sine superna voluntaria pluvia. Corpora enim nostra per lavacrum illam quae est ad incorruptionem unitatem acceperunt, animae autem per spiritum") trat unter solchen Umständen immer mehr zurück.

[2] Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten 3 Jahrhunderten 1826. Engelhardt in d. Ztschr. f. d. hist. Theol. 1842 I. Kahnis, Lehre vom Abendmahl 1851. Rückert, Das Abendmahl, sein Wesen und s. Geschichte 1856. Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullian's 1874. Steitz, Die Abendmahlslehre der griech. Kirche, in den Jahrbüchern f. deutsche Theol. 1864—1868; vgl. auch die Arbeiten von Probst. — Während im Westen Eucharistie und Agape schon seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts getrennt waren, waren sie in Alexandrien noch zur Zeit des Clemens verbunden, s. Bigg, a. a. O. p. 103.

[3] Die Zusammenstellung von Taufe und Abendmahl, die, wie auch die altchristlichen Monumente beweisen, geläufig gewesen ist (Tertull. adv. Marc. IV, 34: „sacramentum baptismi et eucharistiae"), ist aus inneren Gründen m. W. von keinem KV. gerechtfertigt worden, was gemäss der Auffassung von der Bedeutung der h. Handlungen nicht auffallend ist. Man stellte sie zusammen als vom Herrn eingesetzt, und weil die Elemente (Wasser, Wein, Brod) für die allegorische Erklärung viel Gemeinsames boten.

ziger zwischen geistigen und leiblichen, ethischen und intellectuellen Wirkungen scharf unterschieden hat, es sei denn, dass er principieller Spiritualist gewesen ist; aber auch sein Solcher urtheilte über die h. Elemente nicht minder abergläubisch. So wurde die h. Speise als Mittheilung der Unverweslichkeit, als Unterpfand der Auferstehung, als Mittel der Vereinigung des Fleisches mit dem h. Geiste und wiederum als Speise der Seele, als Träger des Christusgeistes (des Logos), als Stärkungsmittel des Glaubens und der Erkenntniss, als Heiligung der ganzen Persönlichkeit gefeiert. Der Gedanke der Sündenvergebung trat ganz zurück. Entsprechend der nur für uns schillernden Auffassung von den Wirkungen des Abendmahlsgenusses gestaltete sich auch die Auffassung von dem Verhältniss der sichtbaren Elemente zu dem Leibe Christi. Ein Problem (ob realistisch oder symbolisch) ist, soviel wir zu urtheilen vermögen, von Niemandem empfunden worden. Das Symbol ist das Geheimniss, und das Geheimniss war ohne Symbol nicht denkbar. Wir verstehen heute unter Symbol eine Sache, die das nicht ist, was sie bedeutet; damals verstand man unter Symbol eine Sache, die das in irgend welchem Sinne wirklich ist, was sie bedeutet; andererseits aber lag das wahrhaftige Himmlische für die damalige Betrachtung immer in oder hinter der Erscheinung, ohne sich mit ihr zu decken. Demgemäss ist die Unterscheidung einer symbolischen und einer realistischen Auffassung vom Abendmahl durchaus verwerflich; richtiger würde man zwischen einer materialistischen, einer dyophysitischen und einer doketischen Auffassung unterscheiden können, die indess nicht als sich streng ausschliessende zu betrachten sind. Für die populäre Anschauung galten die consecrirten Elemente als himmlische Fragmente von zauberischer Wirkung (s. Cypr., de laps. 25; Euseb., h. e. VI, 44), mit denen der christliche Haufe im 3. Jahrhundert bereits viele abergläubische Vorstellungen verband, welche die Priester gewähren liessen, resp. theilten[1]. Die antignostischen Väter erkannten, dass die geheiligte Speise aus zwei Dingen bestehe, einem irdischen (den Elementen) und einem himmlischen (dem wirklichen Leibe Christi), und sahen so in dem Sacrament die von den Gnostikern geleugnete Verbindung des Geistigen mit dem Fleisch und die Auferstehung

[1] Die Geschichte, welche Dionysius (bei Euseb., l. c.) erzählt, ist besonders charakteristisch, da der Erzähler doch ein sublimer Spiritist gewesen ist. Wie stand es demnach beim dürren Holz? Uebrigens sagt schon Tertullian (de corona 3): „Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur." Die abergläubische Ehrfurcht vor dem Sacrament ante et extra usum ist in der Heidenkirche uralt.

des von dem Blute des Herrn genährten Fleisches gewährleistet (Justin.; Iren. IV, 18, 4. 5; V, 2, 2. 3; ebenso Tertullian, dem fälschlich eine „symbolische“ Lehre aufgebürdet wird)[1]. Clemens und Origenes „spiritualisiren“ desshalb, weil sie das Fleisch und Blut Christi selbst, wie Ignatius, spirituell (Inbegriff der Weisheit) fassen. Nach der höchst verworrenen Stelle Paed. II, 2 unterscheidet Clemens ein geistliches und ein leibliches Blut Christi, sieht aber schliesslich in der Eucharistie die Einigung des göttlichen Logos mit dem menschlichen Geiste, erkennt, wie später Cyprian, in der Mischung des Weines mit Wasser das den geistlichen Vorgang abbildende Symbol und unterlässt schliesslich auch nicht, der h. Speise eine Beziehung auf den Leib zu geben[2]. Origenes, der grosse Opfertheologe und Mysteriosoph, hat sich allerdings unzweideutig „spiritualistisch“ ausgedrückt; aber für ihn lagen die religiösen Mysterien und die gesammte Person Christi in dem Gebiete des Geistes, und demgemäss ist seine Abendmahlslehre nicht „symbolisch“, sondern seiner Lehre von Christus conform. Dazu kommt noch, dass Origenes geistliche Förderungen nur im Bereiche des Intellects, der Gesinnung und der freien Selbstbethätigung des Menschen anzuerkennen vermocht hat. Essen und Trinken, überhaupt das Mitmachen einer Handlung, ist auf dem Standpunkt des Origenes etwas völlig gleichgiltiges: der verständige Christ nährt sich allezeit von dem Leibe Christi, d. h. dem Worte Gottes, und feiert so ein ewiges Abendmahl (c. Cels. VIII, 22). Origenes aber hat sich darüber nicht getäuscht, dass seine „Abendmahlslehre“ genau eben so weit von dem Glauben der Einfältigen entfernt ist wie seine Lehrweise überhaupt. Er hat sich daher, wo es nöthig schien, auch hier diesem

[1] Die Untersuchungen Leimbach's über den Sprachgebrauch Tertullian's haben dies über jeden Zweifel erhoben; s. de orat. 6; adv. Marc. I, 14; IV, 40; III, 19; de resur. 8.

[2] Die Hauptstellen für das Abendmahl bei Clemens sind Protrept. 12, 120; Paed. I, 6, 43; II, 2, 19 sq. auch I, 5, 15; I, 6, 38. 40; Quis div. 23; Strom. V, 10, 66; I, 10, 46; I, 19, 96; VI, 14, 113; V, 11, 70. An Sündenvergebung denkt Clemens beim Abendmahl so wenig wie der Verfasser der Didache und die übrigen Väter; vielmehr handelt es sich bei der Mahlzeit um die Einweihung in die Erkenntniss und Unsterblichkeit. Schon Ignatius hatte gesagt, der Leib ist der Glaube, das Blut ist die Hoffnung. So urtheilt auch Clemens; auch er kennt eine Transsubstantiation; aber nicht in den realen Leib Christi, sondern in himmlische Kräfte; er lehrte also wie Valentin (s. die Exc. ex. Theod. § 82, oben S. 225). Strom. V, 11, 70: λογικὸν ἡμῖν βρῶμα ἡ γνῶσις. I, 20, 46: ἵνα δὴ φάγωμεν λογικῶς. V, 10, 66: βρῶσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θείου λόγου ἡ γνῶσίς ἐστι τῆς θείας οὐσίας. Adumbrat. in ep. Joh.: „sanguis quod est cognitio“; s. Bigg, a. a. O. p. 106 ff.

Glauben accommodirt. Das wurde ihm aber nicht schwer; denn so „geistig" im letzten Grunde Alles bei ihm ist, so wenig wollte er Symbole und Mysterien missen, weil er wusste, dass man in das Geistige eingeweiht werden müsse, da man es nicht lernen kann, wie man die niederen Wissenschaften lernt [1]. — Mag man aber nun auf die Einfältigen oder auf die antignostischen Väter oder auf Origenes sehen, mag man ferner das Abendmahl als Opfer oder als Sacrament in's Auge fassen, überall gewahrt man, dass die h. Handlung ihrer ursprünglichen Bestimmung fast vollständig entrückt und von dem antiken Geist mit Beschlag belegt worden ist. Vielleicht an keinem anderen Punkte ist die Gräcisirung des Evangeliums so deutlich wie an diesem. Das zeigt sich, um nur Eines noch zu nennen, auch an der Praxis der Kindercommunion, die, obgleich sie für uns zuerst durch Cyprian bezeugt ist (Testim. III, 25; de laps. 25), schwerlich jüngeren Ursprungs ist als die Kindertaufe. Der Abendmahlsgenuss erschien ebenso unentbehrlich wie die Taufe, und auf eine zauberische himmlische Speise hatte das Kind nicht weniger Anrecht als der Erwachsene [2].

In Bezug auf die Auffassungen von der Kirche und, was mit ihr zusammenhängt, den Mysterien hat sich im Laufe des 3. Jahrhunderts eine crasse Superstition ausgebildet: man hat sich der Kirche unterzuordnen und man hat sich mit heiligen Weihen füllen zu lassen, wie man sich mit einer Speise füllt. Aber die folgenden Capitel werden zeigen, dass dieser Superstition und Mysterienmagie eine höchst lebendige Vorstellung von der Freiheit und Verantwort-

[1] Orig. in Matth. comment. ser. 85: „Panis iste, quem deus verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de deo verbo procedens et panis de pane coelesti. . . . Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat deus verbum, sed verbum, in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus; nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus"; s. in Mat. XI, 14. c. Cels. VIII, 33. Hom. XVI, 9 in Num. Ueber Origenes' Abendmahlslehre s. Bigg, p. 219 ff.

[2] Die Auffassung des Abendmahls als viaticum mortis (fixirt durch den 13. Kanon von Nicäa: περὶ δὲ τῶν ἐξοδευόντων ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος φυλαχθήσεται καὶ νῦν, ὥστε εἴτις ἐξοδεύοι, τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ ἀποστερεῖσθαι, das ist echt hellenisch und wurde durch die Auffassung vom Abendmahl als φάρμακον ἀθανασίας bestärkt), die Eulogien-Praxis und vieles Andere in Theorie und Praxis in Bezug auf die Eucharistie zeigt die Einflüsse der Antike; s. die einschlagenden Artikel in dem Diction. of Christian Antiquities von Smith und Cheetham.

lichkeit des Einzelnen das Gleichgewicht gehalten hat. Im Religiösen autoritativ und superstitiös gebunden, also passiv, im Moralischen frei und auf sich selber angewiesen, also völlig activ, das ist die Signatur dieses Christenthums. Es mag sein, dass die erklärende Theologie nie weiter kommen kann als zwischen diesen Betrachtungen abzuwechseln und sie neben einander in Kraft zu erhalten; denn das religiöse Phänomen, in welchem sie zusammengeschlossen sind, spottet jeder Erklärung. Aber die Religion ist in Gefahr ruinirt zu werden, wenn das Unvermögen des Verstandes zum bequemen Princip der Anschauung und des Lebens erhoben wird und demgemäss das eigentliche Mysterium des Glaubens — wie Einer ein neuer Mensch wird — der Anweisung weichen muss, das Religiöse in Gehorsam als Weihe über sich ergehen zu lassen und daneben eifrig auf Tugend bedacht zu sein. Das aber ist der Katholicismus seit dem 3. Jahrhundert, und er ist im Grunde auch noch nach Augustin derselbe.

Excurs zum 2. und 3. Capitel: Katholisch und Römisch[1].

Bei der Untersuchung der Entwickelung des Christenthums in dem Zeitraum bis c. 270 hat man sich vor Allem die Thatsachen gegenwärtig zu erhalten, dass die Christenheit in den Grenzen des römischen Reichs — von den judenchristlichen Bezirken und vorübergehenden Störungen abgesehen — damals noch in entscheidenden Fragen eine ungetheilte Geschichte gehabt hat[2], dass die Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden und der provincialen Complexe von Gemeinden sehr gross gewesen ist, und dass jeder Fortschritt in der Entwickelung der Gemeinden zugleich einen Fortschritt in der Anpassung an die gegebenen Verhältnisse des Reiches bedeutet hat. Die beiden zuerst genannten Thatsachen begrenzen sich: je weiter die Gemeinden auseinanderlagen, je verschiedener die Bedingungen waren, unter denen sie entstanden waren und lebten, je loser an sich die Verbindungen zwischen den Städten waren, in denen sie ihre Heimath hatten, um so loser war auch der Zusammenhang unter ihnen.

[1] Die ausführlichste Darstellung der „Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontificate Leo's I." hat Langen geliefert (1881). Sehr dankenswerth sind die Zusammenstellungen, welche Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, Bd. III, gegeben hat; s. auch die betreffenden Abschnitte in Renan's Origines du Christianisme T. V—VII, namentlich VII, c. 5. 12. 23.

[2] Allerdings hat man zwei Hälften der Christenheit zu unterscheiden. Die eine umfasst die Westküste von Kleinasien, Griechenland und Rom sammt ihren Tochterkirchen, d. h. vor Allem Gallien und Nordafrika — das ist der kirchliche Westen; die andere umfasst Palästina, Aegypten, Syrien, Ostkleinasien — das ist der Osten. Eine Verschiebung trat erst allmählich im Laufe des 3. Jahrhunderts ein. Im Westen sind die Hauptpunkte Ephesus, Smyrna, Korinth und Rom, Städte mit griechisch-orientalischer Bevölkerung. Selbst in Carthago war Anfangs wahrscheinlich das Griechische die Sprache der christlichen Gemeinde.

Dennoch ist es offenbar, dass gegen Ende des 3. Jahrhunderts die Entwickelung — von Gemeinden, die an der Peripherie lagen, abgesehen — nahezu überall bei demselben Endpunkte angelangt war: der Katholicismus, wesentlich in dem Sinne des Worts, den wir heute noch mit demselben verbinden, ist in der grossen Mehrzahl der Gemeinden erreicht. Es ist nun bereits a priori wahrscheinlich, dass diese Umsetzung des Christenthums, welche eben nichts anderes ist als die Projection des Evangeliums auf den damaligen Weltstaat, unter der Führung der Gemeinde der Welthauptstadt — der römischen Kirche — zu Stande gekommen ist, und dass somit „römisch" und „katholisch" vom Anfang her in einem besonderen Verhältnisse gestanden haben. Man könnte gegen diese These a limine einwenden, dass sie nicht durch directe Zeugnisse erweisbar und, abgesehen davon, auch unwahrscheinlich sei, sofern der Katholicismus in Ansehung der damaligen Welt sich als die natürliche und einzig mögliche Form des in der Welt eingebürgerten Christenthums darstelle. Allein dem ist nicht so; denn erstlich lassen sich doch sehr gewichtige Beweise beibringen, und zweitens waren, wie die Entwickelungen im 2. Jahrhundert zeigen, sehr verschiedene Arten der Verweltlichung möglich; ja, wenn nicht Alles trügt, befand sich z. B. die alexandrinische Kirche bis zur Zeit des Septimius Severus in einer Entwickelung, welche, sich selbst überlassen, nicht zu dem Katholicismus, sondern im günstigsten Falle zu einer Parallelform geführt hätte.

Erwiesen kann nun aber werden, dass alle die Elemente, welche den Katholicismus begründen, zuerst in der bis c. 190 mit der kleinasiatischen Kirche enge verbundenen römischen Gemeinde ihre feste Ausprägung erhalten haben[1]: 1) von der römischen Gemeinde wissen wir — von ihr eigentlich allein sicher; erschliessen können wir es für die smyrnensische Kirche —, dass sie ein bestimmt formulirtes Taufbekenntniss besessen hat, und dass sie es schon um 180 als die apostolische Regel, an welcher Alles zu messen sei, prädicirt hat; von der römischen Kirche war demgemäss anerkannt, dass sie mit besonderer Präcision Wahres und Falsches zu scheiden wisse[2]; Irenäus und Tertullian haben sich für die Praxis (in Gallien und Afrika) auf die römische Kirche berufen; in Alexandrien lässt sich diese

[1] Die Beweise s. in den beiden vorhergehenden Capiteln. Man beachte auch, dass diese Elemente in einer inneren Verbindung stehen. Solange eines fehlt, fehlten sie alle, und wo eines vorhanden war, stellten sich sofort auch die anderen ein.

[2] Schon Ignatius sagt von den römischen Christen, und nur von ihnen, dass sie ἀποδιυλισμένοι ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος seien (Rom. inscr.). Aehnliches ist in späterer Zeit nicht ganz selten; s. z. B. das später oft wiederholte Lob, dass in Rom niemals eine Häresie entstanden sei. — Zu einer Zeit, in welcher in Rom der Massstab der apostolischen Glaubensregel längst mit voller Sicherheit gehandhabt wurde — am Anfang des 3. Jahrhunderts —, hören wir, dass in Alexandrien eine angesehene Dame — doch jedenfalls eine Christin — den jugendlichen Origenes und einen berühmten Häretiker zusammen in ihrem Hause beherbergt und unterhalten habe (s. Euseb., h. e. VI, 2, 13. 14). Zu den Lehrvorträgen, welche dieser Häretiker hielt, und zu den Conventikeln, welche er leitete, kam ein μυρίον πλῆθος οὐ μόνον αἱρετικῶν, ἀλλὰ καὶ ἡμετέρων. Das ist eine sehr kostbare Notiz, die uns Zustände in Alexandrien zeigt, die um dieselbe Zeit in Rom unmöglich gewesen wären. S. übrigens auch noch Dionys. Alex. bei Euseb., h. e. VII, 7.

Praxis, bestimmt ausgebildet, erst später nachweisen; Origenes, der sie bezeugt, bezeugt auch die besondere Achtung vor und die Verbindung mit der römischen Kirche; 2) der NTliche Kanon mit den apostolisch-katholischen Prädicaten und mit seiner Exclusivität ist zuerst für die römische Kirche nachweisbar, erst später für andere Gemeinden. Im grossen antiochenischen Sprengel gab es z. B. noch am Anfang des 3. Jahrhunderts eine Gemeinde, die das Petrusevangelium benutzte; in ägyptischen Gemeinden ist das Aegypterevangelium noch im 3. Jahrhundert gebraucht worden; syrische Gemeinden brauchten in derselben Zeit das Diatessaron Tatian's, und die Grundschrift der sechs ersten Bücher der apostolischen Constitutionen (2. Hälfte des 3. Jahrh.) kennt noch keinen NTlichen Kanon. Clemens Alex. — er bezeugt allerdings, dass in Folge der gemeinsamen Geschichte der Christenheit die in Rom als kirchliche Leseschriften zusammengestellten christlichen Schriften auch die in Alexandrien gelesenen waren — hat noch keinen NTlichen Kanon (im Sinne des Irenäus und Tertullian) vor sich gehabt. Erst z. Z. des Origenes ist in Alexandrien die Stufe erreicht, die in Rom bereits c. 40 Jahre früher gewonnen war. Ferner ist darauf hinzuweisen, dass eine Reihe NTlicher Bücher in ihrer jetzt vorliegenden kanonischen und allgemein recipirten Gestalt Redactionen aufweisen, die auf die römische Kirche führen [1]; endlich sind die neueren Nachweisungen, dass seit dem 3. Jahrhundert die Lesarten des abendländischen d. h. des römischen Textes des N. T. in die Texte der orientalischen Bibelhandschriften gekommen sind [2], hier von höchstem Werth; denn diese Thatsache lässt sich am ungezwungensten so erklären, dass jene Gemeinden damals von Rom aus das N. T. erhalten und nach diesem die Exemplare ihrer kirchlichen Leseschriften corrigirt haben; 3) zuerst für Rom ist die Construction einer Bischofsliste nachweisbar, die bis auf die Apostel hinaufreicht (s. Iren.); wir wissen, dass z. Z. Elagabal's auch für andere Gemeinden solche Listen existirt haben, aber dass sie bereits zur Zeit des M. Aurel oder Commodus fingirt worden sind, wie das für Rom sicher ist, ist nicht zu erweisen; 4) die Idee der apostolischen Succession der Bischöfe [3] ist zuerst von römischen Bischöfen ausgenutzt worden, und damit im Zusammen-

[1] Die letztere Behauptung zu beweisen, muss ich mir hier versagen. Offen gelassen werden muss die Möglichkeit, dass an dem Kanon Kleinasien bedeutenden Antheil gehabt, resp. ihn vorbereitet hat (vgl. Melito's Aussagen und die Benutzung NTlicher Schriften in dem Brief des Polykarp); aber man wird doch auf Rom den Hauptnachdruck legen müssen; denn man darf nicht vergessen, dass Irenäus mit der römischen Gemeinde in engster Verbindung gestanden hat, wie sein grosses Werk beweist, und dass er sich, bevor er nach Gallien kam, in Rom aufgehalten hat. Es ist aber ferner der höchsten Beachtung werth, dass die Montanisten und ihre entschiedenen Gegner in Asien, die sog. Aloger, keinen kirchlichen Kanon vor sich gehabt haben, mögen sie auch alle die Schriften des römischen Homologumenenkanons, und gerade diese, als Leseschriften besessen haben.

[2] S. die Prolegg. von Westcott und Hort.

[3] Dass die Idee der apostolischen Succession der Bischöfe zuerst in Rom ausgenutzt, resp. aufgetaucht ist, ist um so bemerkenswerther, als der monarchische Episcopat sich keinesfalls zuerst in Rom, sondern vielmehr im Orient (vgl. den Hirten des Hermas und den Römerbrief des Ignatius mit den übrigen Ignatiusbriefen) consolidirt hat. Die Ausbildung der Verfassung muss demnach in Rom in der Zeit zwischen Hygin und Victor rapid gewesen sein.

hang ist zuerst von ihnen der politische Kirchenbegriff bestimmt formulirt worden; die Aeusserungen und die ihnen entsprechenden praktischen Massnahmen des Calixt (Hippolyt) und Stephanus sind in ihrer Art die frühesten; die präcise Sicherheit, mit welcher sie den politisch-klerikalen Kirchenbegriff an die Stelle des idealen gestellt, resp. mit ihm verschmolzen, und die Bestimmtheit, mit welcher sie die bischöfliche Souveränetät proclamirt haben, ist im 3. Jahrhundert selbst von Cyprian nicht übertroffen worden; 5) auf einen römischen Bischof führen die orientalischen Kirchen die Zusammenstellung des wichtigsten Theiles der apostolischen Anordnungen für die Organisation der Kirche zurück und vielleicht nicht mit Unrecht [1]; 6) gegen die Anmassungen des römischen Bischofs Calixt haben sich die drei grossen Theologen des Zeitalters, Tertullian, Hippolyt und Origenes, ablehnend verhalten und durch eben diese Haltung bezeugt, dass der Fortschritt in der Politisirung der Kirche, welchen die Massnahmen Calixt's bezeichneten, damals noch eine unerhörte Neuerung war, aber doch auf die Haltung anderer Kirchen sofort sehr bedeutend einwirkte; wir wissen, dass in den folgenden Decennien die übrigen Kirchen diesem Fortschritte gefolgt sind; 7) in Rom ist zuerst die Einrichtung niederer Kleriker und damit die Unterscheidung von clerici maiores und minores getroffen worden; wir wissen aber, dass von Rom aus sich diese folgenschwere Einrichtung allmählich in der Kirche verbreitet hat [2].

Hiernach kann schwerlich ein Zweifel darüber bestehen, dass die grundlegenden apostolischen Ordnungen und Gesetze des Katholicismus in derselben Stadt ausgeprägt worden sind, welche auch sonst dem Erdkreise Gesetze vorschrieb, und dass sie sich von dort aus durchgesetzt haben, weil die Welt sich gewöhnt hatte, von dort Recht und Gesetz zu erhalten [3]. Allein man kann nun einwenden, dass die parallele Entwickelung in den anderen Provinzen und Städten spontan, wenn auch überall etwas später zu Stande gekommen ist. In dieser Allgemeinheit soll diese Annahme auch nicht bestritten werden; aber

[1] Man vgl. das 8. Buch der apostolischen Constitutionen mit den auf die Kirchenordnung sich beziehenden Stücken, welche in griechischen Handschriften den Namen des Hippolyt tragen, sowie die arabischen Canones Hippolyti, welche Haneberg (1870) herausgegeben hat. Dieselben führen, von der, allerdings sehr tief greifenden, Ueberarbeitung abgesehen, den Namen des römischen Bischofs schwerlich mit Unrecht. Zu erinnern ist auch an die Bedeutung, welche einem der ältesten römischen „Bischöfe", dem Clemens, in der Tradition der morgenländischen und abendländischen Kirchen als Vertrauensmann und Secretär der Apostel beigelegt worden ist.

[2] S. meine Nachweise in den „Texten u. Unters." Bd. II H. 5. Die Canones des nicänischen Concils setzen die Unterscheidung von höheren und niederen Klerikern für die ganze Kirche voraus.

[3] Dieser Auffassung und überhaupt dem, was dieser Excurs enthält, stimmt jetzt Weingarten (Zeittafeln 3. Aufl. 1888. S. 12. 21) vollkommen zu: „Die katholische Kirche ist wesentlich das Werk der kleinasiatischen und römischen Kirche. Die alexandrinische Theologie und Kirche schliesst sich erst im 3. Jahrhundert voll an. Die Gemeinde der Welthauptstadt wird zum ideellen Mittelpunkt der Grosskirche" „Der Principat der römischen Kirche ist im Wesentlichen die Uebertragung der heidnisch-religiösen Weltstellung Rom's in der Kaiserzeit in die Kirche: urbs aeterna, urbs sacra."

nachweisbar ist m. E., dass die römische Gemeinde direct einen bedeutenden Antheil dabei gehabt hat, und dass sie bereits im 2. Jahrhundert als die erste und angesehenste Kirche gegolten hat [1]. Ein Ueberblick über die wichtigsten hier in Betracht kommenden Thatsachen soll dies beweisen:

Glänzender als die römische Gemeinde durch den sog. ersten Clemensbrief hat sich keine zweite in die Kirchengeschichte eingeführt, nachdem schon Paulus bezeugt hatte (Rom. 1, 8), dass der Glaube der Gemeinde in der ganzen Welt verkündet wird. Jenes Schreiben an die Korinther beweist, dass bereits am Ende des 1. Jahrhunderts die römische Gemeinde mit mütterlicher Sorge für die entfernten Gemeinden gewacht hat, und dass sie damals die Sprache zu reden verstand, die ein Ausdruck der Pflicht, der Liebe und der Autorität zugleich ist [2]. Noch erhebt sie keinen Rechtstitel irgend welcher Art; ihr Recht liegt darin, dass sie die προστάγματα καὶ δικαιώματα Gottes kennt, während die Schwestergemeinde durch ihr Verhalten Unsicherheit beweist, dass sie in geordnetem Zustande sich befindet, während der Schwestergemeinde die Auflösung droht, und dass sie an dem κανὼν τῆς παραδόσεως festhält, während jene Gemeinde der Ermahnung bedarf [3]. Auch der Hirte des Hermas beweist, dass selbst in den Kreisen der Laien der römischen Gemeinde das Bewusstsein, für die ganze Kirche sorgen zu müssen, ausgeprägt gewesen ist. Das erste Zeugniss eines Auswärtigen über die römische Gemeinde bringt uns Ignatius. Mag man auch alle excessiven Ausdrücke in seinem Briefe an die Römer ermässigen, soviel ist klar, dass Ignatius die römische Gemeinde als die Präsidentin im Kreise der Schwestergemeinden bezeichnet hat, und dass ihm eine energische Thätigkeit dieser Gemeinde in Unterstützung und Belehrung für andere Gemeinden bekannt gewesen ist [4]. Dionysius von Korinth eröffnet uns in seinem Schreiben an den Bischof Soter einen Einblick in die grossartige Thätigkeit der christlichen Gemeinde der Welthauptstadt für die ganze Christenheit, für alle Brüder von Nah und Fern, sowie in die Gesinnungen der Pietät und Verehrung, die man für die römische Gemeinde in Griechenland ebenso hegte, wie in Antiochien. Dieser Schriftsteller hat es besonders betont, dass die römischen

[1] Das räumt auch Langen ein (a. a. O. S. 184 f.), der sogar diesen Vorrang als einen von Anbeginn bestehenden bezeichnet hat.

[2] Man vgl. namentlich das 63. Cap., aber auch das 59. u. 62.

[3] Nicht bei einem Briefe hat es die römische Gemeinde damals bewenden lassen; sie schickte Abgesandte nach Korinth, οἵτινες μάρτυρες ἔσονται μεταξὺ ὑμῶν καί ἡμῶν. Man beachte auch sorgfältig die Lage der korinthischen Gemeinde, in welche die römische eingegriffen hat.

[4] Ignat., Rom. inscr. wird das Verbum προκάθημαι zweimal von der römischen Gemeinde gebraucht (προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων — προκαθημένη τῆς ἀγάπης = den Vorsitz in der Liebe, sei es nun in dem Liebesbunde oder bei den Liebeswerken, führend); dasselbe Verbum braucht Ignatius (Magn. 6), um die Würde des Bischofs resp. der Presbyter gegenüber der Gemeinde zu bezeichnen. (Abercius [Epitaph] um 200 nennt die römische Gemeinde die „Königin"). S. ferner das wichtige Zeugniss Rom. 2: ἄλλους ἐδιδάξατε. Endlich ist auch zu beachten, dass Ignatius einen hohen Einfluss einzelner Glieder der Gemeinde in den oberen Sphären der Regierung voraussetzt. Fünfzig Jahre später haben wir dafür an der Marcia-Victor-Episode einen denkwürdigen Beleg. Ignatius ist endlich überzeugt, dass die Gemeinde für einen fremden Bruder ebenso energisch eintreten wird, wie für einen aus der eigenen Mitte.

Christen eben Römer sind, d. h. dass sie sich der besonderen Pflichten bewusst sind, die ihnen in der Gemeinde der Welthauptstadt obliegen [1]. Nach diesen Zeugnissen kann es nicht befremden, wenn Irenäus ausdrücklich der römischen Kirche unter den von den Aposteln gestifteten Kirchen den höchsten Rang beigelegt hat [2]. Sein berühmtes Zeugniss ist aber ebenso oft unter- wie überschätzt worden. Unzweifelhaft ist, dass Irenäus seinen Hinweis auf die römische Kirche so eingeleitet hat, dass er sie beispielsweise nennt, wie er denn auch den Hinweis auf Smyrna und Ephesus folgen lässt; aber ebenso unzweifelhaft ist auch, dass dieses Beispiel kein willkürlich gewähltes ist, dass vielmehr die römische Gemeinde genannt werden musste, weil ihr Votum in der Christenheit bereits als das entscheidendste galt [3]. Irenäus hat eine blasse Beweisführung, innerhalb deren jede von Aposteln gestiftete Gemeinde in der Theorie denselben Werth besass, verknüpft mit einer Forderung, die aus einem Thatbestande abstrahirt war, nämlich aus der Thatsache, dass sich zu seiner Zeit factisch viele Gemeinden nach Rom gewendet haben, um ihre Orthognomie zu bekunden und Anerkennung zu erhalten. Sobald man sich den Blick nicht durch Theorien verschleiert, sondern die socialen Verhältnisse in's Auge fasst, ist kein

[1] Euseb., h. e. IV, 23, 9—12, vgl. besonders die Worte: Ἐξ ἀρχῆς ὑμῖν ἔθος ἐστὶ τοῦτο, πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν, ἐκκλησίαις τε πολλαῖς ταῖς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐφόδια πέμπειν . . . πατροπαράδοτον ἔθος Ῥωμαίων Ῥωμαῖοι διαφυλάττοντες. Man beachte hier die Betonung, die auf Ῥωμαῖοι liegt.

[2] Eine einzigartige Bedeutung kommt nach Irenäus der alten jerusalemischen Gemeinde zu, sofern aus ihr alle christlichen Gemeinden hervorgegangen sind (III, 12, 5: αὗται φωναὶ τῆς ἐκκλησίας, ἐξ ἧς πᾶσα ἔσχηκεν ἐκκλησία τὴν ἀρχήν· αὗται φωναὶ τῆς μητροπόλεως τῶν τῆς καινῆς διαθήκης πολιτῶν); von der jerusalemischen Gemeinde seiner Zeit hat Irenäus aus nahe liegenden Gründen nicht geredet; daher ist jene Stelle nicht zu verwerthen.

[3] Iren. III, 3, 1: „Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Paulo et Petro Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes confundimus omnes eos, qui quoquo modo vel per sibiplacentiam malam vel vanam gloriam vel per caecitatem et malam sententiam, praeterquam oportet, colligunt. Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio.“ Hiezu sei folgendes bemerkt: 1) Die besondere Bedeutung, welche Irenäus der römischen Gemeinde — nur von dieser ist die Rede — vindicirt, ruht ihm nicht nur in der vorausgesetzten Gründung derselben durch Paulus und Petrus — auch Dionysius Cor. (Euseb. II, 25, 8) hat diese vorausgesetzt, aber ebenso auch für die korinthische Kirche —, sondern in den vier Momenten: „maxima, antiquissima etc.“, zusammen. Allen von Aposteln gestifteten Gemeinden kommt — in Ansehung ihrer Fähigkeit, die Wahrheit des kirchlichen Glaubens zu erweisen — eine principalitas (Vorrang) gegenüber den anderen zu, der römischen aber die potior principalitas, sofern sie als ecclesia maxima et omnibus cognita zu allen Zeiten Glieder aus allen Provinzen des Reichs umfasst hat (das begründende „in qua“ kann nur auf die römische Kirche, nicht auf „omnem ecclesiam“ bezogen werden). Wie der letzte Absatz beweist, ist für den Vorrang der römischen Gemeinde entscheidend, dass sie die Gemeinde ist, deren Zeugniss den Werth eines Zeugnisses aller Gläubigen besitzt. 2) Irenäus behauptet, dass

Grund zur Verwunderung vorhanden. Bei dem regen Verkehr der Gemeinden mit der Welthauptstadt war es für alle Gemeinden, namentlich so lange sie financiell nicht auf eigenen Füssen standen, von höchster Bedeutung, mit der römischen Gemeinde zu communiciren, von ihr Unterstützungen zu empfangen, die reisenden Brüder bei ihr aufgehoben zu wissen und die Gefangenen und in den Bergwerken Schmachtenden der einflussreichen römischen Gemeinde empfehlen zu können. Die Zeugnisse des Ignatius und Dionysius, sowie die Marcia-Victor-Geschichte lassen darüber keinen Zweifel (s. oben). Auch die Bemühungen des Marcion und Valentin in Rom kommen hier in Betracht, und der greise Bischof Polykarp hat die Mühsale einer langen Reise nicht gescheut, um die in Frage gestellte Gemeinschaft mit der römischen Kirche zu sichern [1]; nicht Aniket ist zu Polykarp gekommen, sondern dieser zu jenem. In der Zeit, da die Auseinandersetzung mit dem Gnosticismus erfolgte, ging die römische Gemeinde allen anderen an Entschiedenheit voran; es war selbstverständlich, dass sie zur Aufrechterhaltung der Gemeinschaft von den anderen Gemeinden die Anerkennung desselben Gesetzes verlangte, nach welchem sie ihre eigenen Verhältnisse geordnet hatte. Keiner Gemeinde im Reiche konnte es gleichgiltig sein, wie sie zur grossen römischen Gemeinde stand; fast jede hatte Beziehungen zu dieser Gemeinde; in dieser Kirche gab es Gläubige aus allen Kirchen. Und diese Kirche wies eine Bischofsreihe (schon um 180) auf, die lückenlos von den gloriosen Aposteln Paulus und Petrus [2] bis zur Gegenwart reichte, und sie allein bewahrte eine kurze, aber bestimmt präcisirte lex, die sie als Summe der apostolischen Tradition bezeichnete, und nach der sie alle Glaubensfragen mit einer bewunderungswürdigen Sicherheit entschied. Nicht Theorien haben die empirische Einheit der Kirchen geschaffen — Theorien vermögen nichts über die elementaren Verschiedenheiten, die sich einstellen mussten, sobald das Christenthum sich in den verschiedenen Provinzen und Städten des Reichs einbürgerte —,

jegliche Kirche, d. h. die Gläubigen in aller Welt, mit dieser Kirche übereinstimmen müsse („convenire" scheint in übertragenem Sinne verstanden werden zu müssen; die wörtliche Fassung „jegliche Kirche muss zur römischen Kirche kommen" ist kaum erträglich). Man könnte diese Forderung durch die Erwägung abschwächen, dass, da der Glaube der römischen Kirche der allgemeine Glaube ist, Irenäus hier nichts verlangt habe, als was er auch gegenüber jeder anderen rechtgläubigen Kirche hätte verlangen können. Allein dann war der ganze Satz, der mit „Ad hanc enim" beginnt, überhaupt überflüssig. Somit muss in diesem Satze mehr liegen. Da es sich um eine Prärogative der römischen Kirche in religiösem Sinn nicht handeln kann, so kann der Satz nur die Folgerung aus einer Praxis sein, die zu Recht bestand und die Irenäus aus der Weltstellung und der treuen Sorgfalt der römischen Gemeinde begründet hat: der Glaube der römischen Gemeinde galt factisch innerhalb des Gesichtskreises des Irenäus als der entscheidende Massstab, und nach Rom wandten sich zahlreiche Gemeinden, um Anerkennung zu finden, als die gnostischen Wirren Unsicherheiten und Krisen hervorgerufen hatten.

[1] Ueber andere bedeutungsvolle Reisen christlicher Männer und Bischöfe nach Rom im 2. und 3. Jahrhundert s. Caspari, a. a. O. Vor Allem darf an die Reise des Bischofs Abercius von Hieropolis (nicht Hierapolis am Mäander) um 200 oder schon früher erinnert werden, deren Geschichtlichkeit nicht zu beanstanden ist.

[2] Ueber die Entstehung dieser Tradition kann hier nicht gehandelt werden;

sondern die Einheit, welche das Reich in Rom besass, die Zusammensetzung der römischen Gemeinde als eines Compendiums der Christenheit, nicht zum mindesten aber die Sicherheit, in der sich diese grosse, mit Vermögen wohl ausgestattete und seit dem 1. Jahrhundert bereits nach oben einflussreiche Gemeinde entwickelt [1], und die Sorge, die sie für die ganze Christenheit empfunden hat — sie haben es bewirkt, dass aus den christlichen Gemeinden eine reale Conföderation unter dem Primate der römischen Gemeinde entstanden ist. Dieser Primat ist naturgemäss nicht weiter definirbar; denn er war lediglich ein factischer. Aber es liegt in der Natur dieser Verhältnisse, dass derselbe in dem Momente in's Schwanken gerieth, in welchem er als ein rechtlicher für die Person des römischen Bischofs in Anspruch genommen wurde.

Dass diese Construction mehr ist als eine Hypothese lehren mehrere Thatsachen, die die einzigartige Autorität und zugleich die Einmischung der römischen Gemeinde (resp. ihres Bischofs) beweisen: 1) in der montanistischen Controverse — und zwar in jenem Stadium, da sie fast lediglich noch eine kleinasiatische war — haben sich die bereits ernüchterten Anhänger der neuen Propheten um Anerkennung ihrer Gemeinden nach Rom (an den Bischof Eleutherus) gewandt, und in Rom haben die gallischen Confessoren ihre Verwendung für dieselben geltend gemacht; ein Kleinasiat hat dann den römischen Bischof vermocht, die bereits erlassenen Friedensbriefe zurückzuziehen [2]. Die Thatsachen, dass es sich nicht um römische Montanisten gehandelt hat, dass die asiatischen Montanisten um die Anerkennung in Rom nachgesucht haben, und dass die Gallier in Rom für sie eingetreten sind, lassen eine naheliegende Abschwächung dieses Vorgangs nicht zu. Zu dogmatisiren ist an demselben natürlich nichts; aber die Thatsache ist zu constatiren, dass das Votum der römischen Kirche für die Stellung jener enthusiastischen Gemeinden in der Christenheit entscheidend gewesen sein muss. Noch deutlicher spricht aber 2) das, was uns von dem Nachfolger des Eleutherus, Victor, berichtet wird. Er wagte es durch ein Edict — man kann es bereits ein peremptorisches nennen — in Hinsicht auf die kirchliche Festordnung die Regel der römischen Praxis als allgemeine Kirchenregel zu proclamiren und zu erklären, dass jede Gemeinde aus dem Verbande der einen Kirche als häretisch ausgeschlossen sei, welche nicht

sie ist höchst wahrscheinlich bereits ein Ausdruck der Stellung, welche die römische Gemeinde in der Christenheit sehr rasch errungen hat. S. Renan, Orig. T. VII p. 70: „Pierre et Paul (réconciliés), voilà le chef-d'oeuvre qui fondait le suprématie ecclésiastique de Rome dans l'avenir. Une nouvelle dualité mythique remplaçait celle de Romulus et Remus.“ Aber Petrus ist höchst wahrscheinlich in Rom gewesen (s. I Clem. 5, Ignat. ad Rom. 4).

[1] Der Reichthum der römischen Gemeinde wird auch durch das Geschenk von 200 000 Sesterzen illustrirt, welches Marcion ihr gebracht hat (Tertull., de praesc. 30). Auch der Hirte bringt in dieser Hinsicht Lehrreiches. Was den Einfluss betrifft, so besitzen wir von Philipp. 4, 22 ab bis zu dem famosen Bericht des Hippolyt über die Beziehungen Victor's zur Marcia mehrere Zeugnisse. Erinnert sei vor Allem an den Brief des Ignatius an die Römer.

[2] S. Tert., adv. Prax. 1.; Euseb., h. e. V, 3. 4. Diction. of Christ. Biogr. III p. 937.

die römische Ordnung adoptire [1]. Wie hätte Victor ein solches Edict wagen können — es überall wirklich durchzusetzen, hatte er nicht die Kraft –, wenn es nicht feststand und anerkannt war, dass in den entscheidenden Fragen des Glaubens die Bedingungen der κοινὴ ἕνωσις zu bestimmen, vorzüglich der römischen Kirche zukomme? Wie hätte Victor eine so unerhörte Forderung an die selbständigen Gemeinden stellen können, wenn er als römischer Bischof nicht im besonderen Sinn als der Wächter der κοινὴ ἕνωσις anerkannt gewesen wäre [2]. 3) Derselbe Victor ist es gewesen, der den Theodotus aus der Kirchengemeinschaft förmlich ausgeschlossen hat. Es ist dies der erste wirklich beglaubigte Fall, dass ein auf der kirchlichen Glaubensregel stehender Christ doch excommunicirt worden ist, weil man bereits eine bestimmte Interpretation derselben — hier des Ausdrucks υἱὸς μονογενὴς im Sinne von φύσει θεός — gefordert hat. In Rom ist dies zuerst geschehen. 4) Unter dem Nachfolger des Victor Zephyrin haben sich die römischen Kleriker in den carthaginiensischen Schleierstreit eingemischt, mit dem dortigen Klerus gegen Tertullian gemeinsame Sache gemacht, und Beide haben sich auf die Autorität der antecessores berufen, d. h. vor Allem der römischen Bischöfe [3]. Gegen die über die eigene Kirche hinausgreifenden Anmassungen der römischen Bischöfe haben Tertullian (gegen Calixt), Hippolyt, Origenes und Cyprian (gegen Stephanus) kämpfen müssen.

Es war die römische Gemeinde, die ursprünglich gesorgt und gehandelt hat; der römische Bischof ist genau in derselben Weise aus der Gemeinde herausgewachsen wie überall. Schon in dem Praescriptionsbeweis des Irenäus treten aber die römischen Bischöfe hervor [4]; Praxeas hat den römischen

[1] Euseb., h. e. V, 24, 9: Ἐπὶ τούτοις ὁ μὲν τῆς Ῥωμαίων προεστὼς Βίκτωρ ἀθρόως τῆς Ἀσίας πάσης ἅμα ταῖς ὁμόροις ἐκκλησίαις τὰς παροικίας ἀποτέμνειν, ὡσὰν ἑτεροδοξούσας, τῆς κοινῆς ἑνώσεως πειρᾶται, καὶ στηλιτεύει γε διὰ γραμμάτων, ἀκοινωνήτους πάντας ἄρδην τοὺς ἐκεῖσε ἀνακηρύττων ἀδελφούς. Auf zwei Punkte ist hier Gewicht zu legen, 1) dass Victor proclamirt hat, die Kleinasiaten seien aus der κοινὴ ἕνωσις — nicht etwa nur aus der Gemeinschaft der römischen Kirche — auszuschliessen, 2) dass er den Ausschluss durch eine angebliche Heterodoxie jener Gemeinden begründet hat. S. Heinichen, Melet. VIII, zu Euseb., l. c. Das Verfahren des Victor hat an dem des Stephanus seine Parallele. Firmilian sagt diesem: „Dum enim putas, omnes abs te abstineri posse, solum te ab omnibus abstinuisti." Sehr lehrreich ist, dass im 4. Jahrhundert ebenfalls von Rom aus der Versuch gemacht worden ist, das Sabbathsfasten als apostolische Sitte durchzusetzen; s. die interessante, leider von einem unbekannten römischen Verfasser herrührende Schrift, welche Augustin (ep. 36) widerlegt hat, vgl. auch den 54. u. 55. Brief.

[2] Auch Irenäus scheint (l. c. § 11) nicht das Verfahren des Victor als solches, sondern das Verfahren in diesem Fall zu beanstanden.

[3] S. Tertull. de orat. 22: „Sed non putet institutionem unusquisque antecessoris commovendam." De virg. vel. 1: „Paracletus solus antecessor, quia solus post Christum"; 2: „Eas ego ecclesias proposui, quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt, et puto ante quosdam"; 3: „Sed nec inter consuetudines dispicere voluerunt illi sanctissimi antecessores." Hierher gehört auch die wichtige Notiz bei Hieron., de vir. inl. 53: „Tertullianus ad mediam aetatem presbyter fuit ecclesiae Africanae, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus."

[4] Bei Tertull., de praescr. 36, sind die Bischöfe nicht erwähnt. Auch führt

Bischof an die „auctoritates praecessorum eius“ erinnert, und Victor hat als Bischof gehandelt. Die Annahme, dass Paulus und Petrus in Rom gewirkt resp. die römische Gemeinde gegründet haben (Dionysius, Irenäus, Tertullian, Cajus), musste in dem Momente, in welchem die Bischöfe als die mehr oder weniger souveränen Herren der Gemeinden an die Spitze traten und als Nachfolger der Apostel galten, den römischen Bischöfen ein eminentes Ansehen verleihen. Der Erste, der die Consequenzen hier gezogen hat, war Calixt. Wenn Tertullian ihn höhnisch (de pud. 1. 13) „pontifex maximus“, „episcopus episcoporum“, „benedictus papa“ und „apostolicus“ nennt, so sind das ebensoviele Hinweise darauf, dass Calixt sich bereits eine Primatsstellung vindicirt hat, resp. dass er die Primatsstellung, welche die römische Gemeinde besessen hat, die aber in dem Masse im Schwinden begriffen gewesen sein muss, als sich die übrigen Gemeinden katholisch organisirt hatten, an seine Person als an den Bischof geknüpft hat. Das geht aber auch aus der Form des Edicts (Tert., l. c. 1: „audio edictum esse praepositum et quidem peremptorium“), welches er erlassen, aus der Motivirung desselben und aus der Bestreitung durch Tertullian hervor. Aus der Form, sofern Calixt hier ganz selbständig vorgegangen ist und ohne Vorberathung ein peremptorisches, d. h. ein die Sache entscheidendes, sofort giltiges Edict erlassen hat; aus der Motivirung, sofern er sich für dieses Verfahren — es ist der erste Fall in der Geschichte — auf Mt. 16, 18 ff. berufen hat[1]; aus der Bestreitung Tertullian's, denn Tertullian behandelt dieses

er die römische Gemeinde wie Irenäus als eine unter anderen auf. Es ist bereits oben bemerkt worden, dass innerhalb des Praescriptionsbeweises der römischen Kirche kein höherer Rang beigelegt werden konnte, als den von Aposteln gestifteten Gemeinden überhaupt. Tertullian bleibt hierbei stehen, bemerkt aber ausdrücklich, dass die römische Kirche für die carthaginiensische eine besondere Autorität habe — weil Carthago sein Christenthum von Rom empfangen habe. Damit bringt er ein Specialverhältniss zwischen Rom und Carthago zum Ausdruck: „Si autem Italiae adiaces habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est.“ Tertullian hat also aus der factischen Stellung der römischen Gemeinde in der Christenheit die Folgerung innerhalb des Beweises nicht gezogen, die wir bei Irenäus fanden. Aber angedeutet ist auch bei ihm jene Stellung durch den rhetorischen Schwung, mit welchem er von der römischen Gemeinde gesprochen hat, während er Korinth, Philippi, Thessalonich und Ephesus eben nur nennt. Er hatte übrigens schon damals Grund genug, gegen Rom zurückhaltender zu sein, wenn er auch die Tradition der römischen Gemeinde im antignostischen Kampf nicht entbehren konnte. Im Schleierstreit hat er (de virg. vel. 2) die griechischen apostolischen Kirchen gegen Rom's Autorität ausgespielt; dasselbe hatte Polykarp gegen Anicet, Polykrates gegen Victor, Proculus gegen die römischen Gegner gethan. Umgekehrt hat Praxeas bei Eleutherus (c. 1: „praecessorum auctoritates“), Cajus gegen Proculus, der carthaginiensische Clerus gegen Tertullian (im Schleierstreit), Victor gegen Polykrates die römische Autorität der griechisch-apostolischen entgegengesetzt. Dieses Ringen beim Uebergang des 2. zum 3. Jahrhundert ist von höchster Wichtigkeit. Rom sucht hier die Bedeutung der einzigen kirchlichen Gruppe, die mit ihm zu rivalisiren vermochte, der kleinasiatischen, zu brechen; und es ist Rom gelungen.

[1] De pudic. 21: „De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro dominus: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni coelestis, vel, Quaecumque alligaveris vel

Edict nicht als ein localrömisches, sondern als ein solches, welches für die ganze Christenheit folgenschwer ist. Sobald aber einmal die Frage so gestellt war, ob der römische Bischof den übrigen Bischöfen übergeordnet sei, war eine ganz neue Situation gegeben. Wie gezeigt worden ist, ging auch noch im 3. Jahrhundert die römische Gemeinde, geleitet von ihren Bischöfen, in der Politisirung der Kirche allen anderen voran; es lässt sich ferner nachweisen, dass sie noch immer durch Unterstützungen selbst weit entfernte Gemeinden sich verband [1], und dass sie in Glaubensfragen angerufen wurde, ebenso wie in bürgerlichen Fragen das Recht der Stadt Rom als Instanz angerufen zu werden pflegte [2]. Aus den Briefen Cyprian's geht weiter hervor, dass die römische Gemeinde als die ecclesia principalis galt, als die eigentliche Hüterin der Einheit der Kirche. Man mag alles Uebrige, was Cyprian (s. oben S. 348 Anm. 2) zum Ruhme der römischen Kirche und speciell der römischen cathedra Petri gesagt hat, aus der bestimmten Situation erklären, in welcher Cyprian sich befunden hat; aber die allgemeine Anschauung, dass die römische Kirche die matrix et radix ecclesiae catholicae sei, ist dem Cyprian nicht eigenthümlich gewesen, und der Satz, dass die „unitas sacerdotalis" von Rom ausgegangen sei, ist nur der unter den neuen Verhältnissen, in denen die Kirche stand, modificirte Ausdruck für die anerkannte Thatsache, dass die römische Gemeinde die Präsidentin im Kreise der Schwestergemeinden sei und als solche Recht und Pflicht gehabt habe und noch besitze, über der Einheit der Kirche zu wachen. Cyprian selbst ist freilich zur Zeit seines Verkehrs mit Cornelius noch einen Schritt weiter gegangen und hat die besondere Beziehung von Mt. 16 auf die cathedra Petri proclamirt; aber er hat seine Theorie in den Abstractionen „ecclesia" „cathedra" gehalten — die Bedeutung dieser Cathedra schwankt bei ihm zwischen der Bedeutung eines einmal gegebenen Factums, welches als

solveris in terra, erunt alligata vel soluta in coelis, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem?" Ebenso Stephanus, s. Firmilian bei Cypr. ep. 75.

[1] S. den Brief des Dionysius von Alex. an den römischen Bischof Stephanus (Euseb., h. e. VII, 5, 2): Αἱ μέντοι Συρίαι ὅλαι καὶ ἡ Ἀραβία, οἷς ἐπαρκεῖτε ἑκάστοτε καὶ οἷς νῦν ἐπεστείλατε.

[2] Bei der Verurtheilung des Origenes scheint die Stimme Rom's von besonderer Bedeutung gewesen zu sein; Origenes hat seine Rechtgläubigkeit in einem eigenen Schreiben an den römischen Bischof Fabian zu vertheidigen gesucht (siehe Euseb., h. e. VI, 36; Hieron., ep. 84, 10). Sicher ist, dass sich eine Deputation von alexandrinischen Christen, welche mit der Christologie ihres Bischofs Dionysius nicht einverstanden waren, nach Rom zu dem römischen Bischof Dionysius begeben und jenen förmlich verklagt hat, ferner, dass Dionysius diese Klage angenommen und auf einer römischen Synode verhandelt hat. Gegen dies Verfahren ist ein Einwand nicht erhoben worden (Athanas., de synod.). Diese Kunde ist sehr lehrreich; denn sie beweist, dass noch immer die römische Gemeinde für diejenige gegolten hat, welche vor Allem über die Einhaltung der Bedingungen der allgemeinen Kirchenconföderation, der κοινὴ ἕνωσις, zu wachen hatte. — Dass bei Rundschreiben, auch orientalischen, die römische Gemeinde an die Spitze der Adresse gestellt wurde, darüber s. Euseb., h. e. VII, 30. — Wie häufig fremde Bischöfe nach Rom kamen, zeigt der 19. Kanon von Arles (ann. 314): „De episcopis peregrinis, qui in urbem solent venire, placuit iis locum dari ut offerant." Für die besondere Stellung Rom's ist auch der 1. Kanon wichtig.

Symbol fortwirkt, und zwischen der einer bleibenden realen Instanz —; auch ist Cyprian nicht zu der Erklärung fortgeschritten, der jeweilige Inhaber der Cathedra Petri habe eine besondere, an seiner Person haftende Autorität innerhalb der Gesammtkirche. Eliminirt man aus den Constructionen Cyprian's alles das, welchem in seinem eigenen Sinne etwas Concretes nicht entspricht, so ist vor Allem jede Prärogative des jeweiligen römischen Bischofs zu eliminiren. Was nachbleibt, ist die besondere Stellung der römischen Gemeinde, die freilich durch ihren Bischof repräsentirt wird. Cyprian kann ganz unbefangen sagen: „pro magnitudine sua debet Carthaginem Roma praecedere“, und seine Theorie: „episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur“, schliesst im Grunde jede besondere Prärogative irgend eines Bischofs aus (s. auch de unit. 4). Hier sind wir an den Punkt gelangt, der schon oben kurz angedeutet wurde: das Ergebniss der Consolidirung der Gemeinden im Reiche nach römischem Muster musste dem Ansehen und der besonderen Stellung Roms gefährlich werden und ist ihnen gefährlich geworden. War anerkannt, dass jeder Bischof in seiner — nun katholischen — Gemeinde souverän ist, war festgestellt, dass alle Bischöfe als solche Nachfolger der Apostel seien, war ferner im Begriff des bischöflichen Amtes die Qualität des Sacerdotiums hervorgetreten, hatten sich endlich die Metropolitanverbände mit ihren Vorsitzenden und ihren Synoden fest eingebürgert — kurz war überall die straffe bischöfliche und provinciale Verfassung der Kirchen erreicht und standen schliesslich nicht mehr Gemeinden, sondern lediglich Bischöfe sich gegenüber, so war damit eine neue Situation für Rom, d. h. für seinen Bischof, geschaffen. Cyprian selbst hat im Abendland vielleicht am meisten dazu beigetragen, dass Rom daselbst festgeschlossene Kirchenwesen sich gegenüber fand. Sein Verhalten im Ketzertaufstreit beweist, dass er entschlossen war, in Conflictsfällen seine Theorie von der Souveränetät jedes Bischofs seiner Theorie von der nothwendigen Verbindung mit der cathedra Petri überzuordnen [1].

Aber Eines konnte der römischen Gemeinde, und desshalb auch ihrem Bischofe, nicht genommen werden, selbst wo man diesem das besondere Anrecht an Mt. 16 entzog: das war der Besitz Rom's. Man konnte die Welthauptstadt verlegen, aber man konnte Rom nicht verlegen. Die Verlegung der Welthauptstadt ist aber dem Rom der Kirche schliesslich zu Gute gekommen. Bei dem Beginn der grossen Epoche, in welcher die Entfremdung des Orients und Occidents acut geworden ist, hat ein Kaiser — aus politischen Gründen — die Entscheidung für diejenige Partei in Antiochien getroffen, οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν

[1] Eine besondere, uns leider nicht durchsichtige Bewandtniss hat es mit den Fällen, die Cyprian in ep. 67 und 68 besprochen hat. Der römische Bischof muss anerkanntermassen die Macht besessen haben, den Bischof von Arles zu massregeln, während die gallischen Bischöfe diese Macht nicht besassen. Ferner haben zwei spanische Bischöfe offenbar an den römischen Stuhl gegen ihre Absetzung appellirt, und Cyprian hat diese Appellation an sich für correct erachtet. Endlich sagt Cornelius in einem Brief (bei Euseb., h. e. VI, 43, 10) von sich selber: τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων διαδόχους εἰς τοὺς τόπους, ἐν οἷς ἦσαν, χειροτονήσαντες ἀπεστάλκαμεν. Wie diese Fälle (dazu Cypr. ep. 8 u. den 6. Kanon von Nicäa) zu verstehen sind, kann hier nicht untersucht werden. Jedenfalls erweisen sie ein Recht des römischen Stuhls im Abendland, welches keinem anderen zukam.

καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν [1]. Das Interesse der römischen Kirche und das Interesse des Kaisers fielen in diesem Falle zusammen. Aber die festgeschlossenen und daher Hilfe von Aussen nur selten noch bedürfenden Kirchen in den verschiedenen Provinzen hatten fortab die Möglichkeit, ihren eigenen Interessen zu folgen, und der römische Bischof hatte sich schrittweise die neue Autorität zu erkämpfen, die, fussend auf einer dogmatischen Theorie und unter nothgedrungener Ablehnung jeder empirischen Begründung, dem Bau der Kirche widersprach, an dem die römische Gemeinde vor allen anderen gezimmert hatte. Jener Satz: „ecclesia Romana semper habuit primatum“ und der andere, dass „Katholisch“ im Grunde „Römisch-katholisch“ sei, ersonnen zu Ehren des jeweiligen Inhabers des römischen Stuhls, sind grobe Fictionen; aber sie enthalten, auf die Gemeinde der Welthauptstadt bezogen, eine Wahrheit, deren Verkennung dem Verzichte gleichkommt, den Process der Katholisirung und Unificirung der Kirchen verständlich zu machen [2].

[1] Euseb., h. e. VII, 30, 19. Für die Stellung des Staats zur römischen Gemeinde, resp. zum römischen Bischof, der um 250 bereits eine Art von praefectus urbis mit seinen Regionarvorstehern, den Diakonen, ja ein princeps aemulus geworden war, vgl. 1) die überlieferten Aussprüche des Alexander Severus über die Christen, vor Allem den über ihre Organisation, 2) das Edict Maximinus' Thrax und die Verbannung der Bischöfe Pontian und Hippolyt, 3) die Haltung des Philippus Arabs, 4) den Ausspruch des Decius bei Cyprian ep. 55 (s. oben S. 380) und sein Vorgehen gegen die römischen Bischöfe, 5) die Haltung Aurelian's in Antiochien. Ueber den Umfang und die Organisation der römischen Gemeinde um 250 s. Euseb., h. e. VI, 43.

[2] Keine blosse Schmeichelei und nicht erst für das 5. Jahrhundert giltig sind die denkwürdigen Worte in der jüngst entdeckten Appellationsschrift des Eusebius von Doryläum an Leo I. (Neues Archiv Bd. XI, H. 2 S. 364 f.): „Curavit desuper et ab exordio consuevit thronus apostolicus iniqua perferentes defensare et eos qui in evitabiles factiones inciderunt, adiuvare et humi iacentes erigere, secundum possibilitatem, quam habetis; causa autem rei, quod sensum rectum tenetis et inconcussam servatis erga dominum nostrum Jesum Christum fidem, nec non etiam indissimulatam universis fratribus et omnibus in nomine Christi vocatis tribuitis caritatem, etc.“

II. Fixirung und allmähliche Hellenisirung des Christenthums als Glaubenslehre.

Viertes Capitel: Das kirchliche Christenthum und die Philosophie. Die Apologeten.

1. Einleitung.

Die christlichen Apologeten, von denen einige auch in kirchlichen Aemtern gestanden und auf mancherlei Weise erbauend gewirkt haben[1], wollten, wie sie selbst erklärten, das Christenthum behaupten, welches die christlichen Gemeinden bekannten und welches öffentlich verkündet wurde. Sie waren überzeugt, dass der christliche Glaube auf Offenbarung beruhe, und dass nur ein von Gott erleuchteter Sinn den Glauben erfassen und festhalten könne. Sie erkannten das A. T. als die entscheidende Offenbarungsurkunde Gottes an, behaupteten die Bestimmung des ganzen Menschengeschlechts für das Christenthum und hielten an der urchristlichen Eschatologie fest: hierdurch sowie durch die starke Betonung der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit gewannen sie einen festen Standpunkt gegenüber dem „Gnosticismus“ und wahrten sich ihre Stellung innerhalb der christlichen Gemeinden, deren sittliche Reinheit und Kraft ihnen ein starker Beweis für die Wahrheit des Christenthums gewesen ist. In den Bemühungen der Apologeten, das Christenthum der gebildeten Welt darzulegen, liegen die Versuche griechischer kirchlicher Männer vor, die christliche Religion als Philosophie vorzustellen und sie den Auswärtigen als die höchste Weisheit und als die absolute Wahrheit zu erweisen. Diese Versuche sind nicht, wie die sog. gnostischen, von den Gemeinden abgelehnt worden, sondern sie sind vielmehr in der Folgezeit die Grundlage der kirchlichen Dogmatik geworden. Die gnostischen Speculationen wurden präscribirt, die apologetischen dagegen legitimirt. Die Weise, in welcher die Apologeten das Christenthum als Philosophie dargestellt haben, fand Anerkennung. Unter welchen Bedingungen ist der weltgeschichtliche

[1] Dass sie, wo sie zu der christlichen Gemeinde gesprochen haben, ihr Christenthum reicher entfaltet haben als in den Apologien, ist an sich wahrscheinlich und kann aus den Fragmenten der esoterischen Schriften Justin's, Tatian's und Melito's sicher erwiesen werden. Aber diese Erkenntniss darf nicht zu der Annahme verleiten, als wären die Grundauffassungen und Interessen Justin's und der Uebrigen in Wahrheit andere gewesen als sie in ihren Apologien verrathen haben.

Bund zwischen kirchlichem Christenthum und griechischer Philosophie hier geschlossen worden? Wie hat dieser Bund Anerkennung und Dauer erlangt, während doch der „Gnosticismus“ zunächst beseitigt worden ist? Das sind die beiden grossen Fragen, deren richtige Beantwortung für das Verständniss der christlichen Dogmengeschichte von fundamentaler Bedeutung ist.

Die Antwort auf diese Fragen erscheint paradox: die Thesen der Apologeten haben in den kirchlichen Kreisen schliesslich alle Bedenken überwunden und die römisch-griechische Welt gewonnen, weil sie das Christenthum rational gemacht haben, ohne den überlieferten historischen Stoff desselben anzutasten oder ihm etwas hinzuzufügen. Das Geheimniss des epochemachenden Erfolges der apologetischen Theologie liegt in der Thatsache, dass diese christlichen Philosophen das Evangelium inhaltlich auf eine Formel gebracht haben, welche dem common sense aller ernst Denkenden und Vernünftigen des Zeitalters entsprach, während sie den überkommenen positiven Stoff, die Geschichte und die Verehrung Christi miteingeschlossen, für die noch fehlende und bisher mit heissem Bemühen gesuchte Beglaubigung und Versicherung dieser vernünftigen Religion zu benutzen verstanden. In der apologetischen Theologie ist das Christenthum als die von Gott selbst herbeigeführte religiöse Aufklärung in den schärfsten Gegensatz zu allem Polytheistischen, National-Religiösen und Ceremoniellen gestellt. Mit höchster Energie ist dasselbe als die Religion des Geistes, der Freiheit und der absoluten Moral von den Apologeten proclamirt worden. Der gesammte positive Stoff des Christenthums ist in die Geschichte seines Eintritts in die Welt, seiner Verbreitung und seiner Beglaubigung geschoben: die Religion selbst erscheint dagegen als die nun sicher beglaubigte, vernünftige Wahrheit, welche ihren Inhalt nicht erst aus geschichtlichen Thatsachen empfängt und allen Polytheismus definitiv überwindet.

Das aber war es, was man brauchte. Gewiss war in dem zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung auf dem Gebiete der Religion und Moral eine Fülle von Bedürfnissen und Bestrebungen lebendig. Der „Gnosticismus“ und das marcionitische Christenthum beweisen innerhalb des Raumes, welchen der Kirchenhistoriker zu überschauen vermag, wie verschiedene und wie tiefe Bedürfnisse sich damals geltend gemacht haben. Aber mächtiger als alle anderen war das Verlangen, sich von der Last der Vergangenheit zu befreien, den Schutt der Culte und der sinnlosen religiösen Ceremonien abzuwerfen und den Ertrag der religiösen Philosophie, jene einfachen und grossen Sätze

von dem geistigen Gott, der Tugend und der Unsterblichkeit als sichere Wahrheiten glauben zu dürfen. Wer die Botschaft brachte, dass diese Ideen Realitäten seien, und wer in Kraft dieser Realitäten den Polytheismus und den Götzendienst für verfallen erklärte, der hatte die mächtigsten Gewalten für sich; denn für diese Predigt war die Zeit erfüllt. In der Verkündigung, dass das Christenthum Beides enthalte, die höchste Wahrheit, wie man sie bereits ahnte und in dem eigenen Geiste entdeckt hatte, und die absolut zuverlässige Verbürgung dieser Wahrheit, wie man sie wünschte, lag die Stärke der christlichen Philosophie der Apologeten. Das, was uns an ihr so dürftig erscheint, machte sie eindrucksvoll. Indem sie der allgemeinen geistigen Strömung der Zeit entgegenkam und sich nicht darauf einliess, tiefere und eigenthümliche Bedürfnisse zu befriedigen, konnte sie die deutlichste Sprache für den geistigen Monotheismus und wider den Götzendienst reden. Weil sie historisches und positives Material für die Darlegung dessen, was Religion und Moral sei, nicht brauchte, gewann sie die Kraft, die gesammte religiöse und cultische Ueberlieferung der Völker für unwerth zu erklären[1]; aber aus demselben Grunde gewann sie auch die conservative Stellung gegenüber den historischen Ueberlieferungen des Christenthums. Diese wurden letztlich nicht auf ihren Inhalt geprüft — derselbe stand von vornherein fest: jene Ueberlieferungen mochten wie immer lauten —, sondern sie wurden ausgebeutet zur Versicherung der Wahrheit, zu dem Beweise, dass die Religion des Geistes nicht auf menschlicher Meinung, sondern auf göttlicher Offenbarung beruhe. An dem Christenthum kommt eigentlich nur in Betracht, dass es Offenbarung ist, wirkliche Offenbarung. Was es offenbart, darüber bestand bei den Apologeten kein Zweifel, und desshalb war auch jede Untersuchung unnöthig. Dem Ertrage der griechischen Philosophie, der Philosophie Plato's und Zeno's, wie sich dieselbe in dem Reiche Alexander's des Grossen und der Römer fortentwickelt hatte, sollte das Christenthum Sieg und Dauer verleihen — so stellt sich uns heute der Fortschritt in der Entwickelung dar —, und es ist wirklich die Macht geworden, welche jener religiösen Philosophie als Welterkenntniss und als Moral erst den Muth gegeben hat, sich von der polytheistischen Vergangenheit zu befreien und aus den Kreisen der Gelehrten zu dem Volke hinabzusteigen.

[1] D. h. soweit dieselbe deutlich mit dem Polytheismus zusammenhing. Wo das nicht der Fall war oder nicht der Fall zu sein schien, da war man freudig bereit, die Ueberlieferungen der Völker, die wirklichen und die gefälschten, in den catalogus testimoniorum der geoffenbarten Wahrheit aufzunehmen.

Hier liegt der tiefste Unterschied zwischen den christlichen Philosophen wie Justin und den christlichen Philosophen wie Valentin. Diese suchten nach einer Religion, Jene suchten — sie waren sich darüber allerdings selbst nicht klar — nach der Gewissheit für eine moralische Weltanschauung, die sie bereits besassen. Beiden stand zunächst der Complex der christlichen Ueberlieferung, in welchem sie Vieles anziehen musste, fremd gegenüber; aber Diese suchten sich diesen Complex verständlich zu machen, für Jene war es genug, dass hier Offenbarung vorlag, dass diese Offenbarung unzweifelhaft auch von dem einen, geistigen Gott, von der Tugend und von der Unsterblichkeit zeugte, und dass sie im Stande war, die Menschen für sich zu gewinnen und zu einem tugendhaften Leben zu führen. Unzweifelhaft waren Jene, äusserlich betrachtet, die Conservativen; aber sie waren es, weil sie dem Inhalte der Ueberlieferung kaum an irgend einem Punkte näher traten; die „Gnostiker“ dagegen suchten das zu verstehen, was sie lasen, und die Botschaft zu ergründen, von der sie hörten. Am charakteristischen ist die Stellung zum A. T.: die Apologeten begnügten sich damit, in demselben eine uralte Offenbarungsurkunde gefunden zu haben und sahen in dem Buche die Wahrheit d. h. die Philosophie und die Tugend bezeugt; die Gnostiker untersuchten die Urkunde und prüften, in welchem Masse dieselbe mit den neuen Eindrücken stimmte, welche sie von dem Evangelium erhalten hatten. Zusammengefasst: die Gnostiker suchten festzustellen, was das Christenthum als Religion sei, und haben, überzeugt von der Absolutheit des Christenthums, demselben bei solcher Feststellung Alles zum Geschenke dargebracht, was sie als Erhabenes und Heiliges schätzten, und Alles aus ihm entfernt, was sie als Untergeordnetes erkannten; die Apologeten strebten nach einer Begründung der religiösen Aufklärung und Moral, nach der Befestigung einer Weltanschauung, in der sie des ewigen Lebens gewiss waren, wenn sie befestigt war, und sie haben dieselbe in dem überlieferten Christenthum gefunden.

Im Grunde stellt sich in diesem Unterschied die grosse Spannung in der religiösen Philosophie des Zeitalters selbst dar (s. oben S. 109 Zusatz). Dass alle Wahrheit göttlich sei, d. h. auf Offenbarung beruhe, stand fest; aber ob diese Wahrheit schlummernder Besitz jedes Menschen sei, der nur erweckt zu werden brauche, ob sie rational d. h. lediglich moralische Wahrheit sei, oder ob die Wahrheit übersittlich, d. h. religiöser Art sein müsse, ob sie den Menschen über sich selbst hinausführen müsse, ob eine wirkliche Erlösung nöthig sei, das war die grosse Frage. Es ist letztlich der Streit zwischen Moral

und Religion, der als ein nicht ausgeglichener in den Thesen der idealistischen Philosophen, in der ganzen geistigen Cultur des Zeitalters bemerkbar ist, und der in dem Gegensatz der apologetischen und der gnostischen Theologie wiederkehrt. Und wie dort die mannigfaltigsten Nuancen und Uebergänge anzutreffen sind — denn eine consequente Entwickelung ist bei Keinem zu finden — so auch hier[1]. Ueberall wo der Freiheitsgedanke stark betont wird, erscheint das religiöse Element bedroht — das ist aber durchweg bei den Apologeten der Fall —; umgekehrt überall wo die Erlösung im Mittelpunkt steht, bedarf man einer übervernünftigen Wahrheit, für welche das Sittliche nicht mehr Zweck ist, und die wiederum besondere Medien, eine heilige Geschichte und heilige Zeichen, nöthig hat. Der stoische Rationalismus in consequenter Ausführung ist überall dort bedroht, wo die Einsicht sich geltend macht, dass dem Weltlauf irgendwie eingeholfen werden müsse, und wo der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit, welchen die alte Stoa vertuscht hatte, deutlich empfunden wird. Das Bedürfniss nach Offenbarung hat in der Philosophie hier seinen Ausgangspunkt gehabt: die Selbst- und Weltbeurtheilung, zu welcher der Platonismus anleitete, das Selbstgefühl, welches er durch die Loslösung des Menschen von der Natur erweckte, und die Contraste, welche er aufdeckte, führten mit Nothwendigkeit zu jener Disposition, die sich in dem Bedürfniss nach einer Offenbarung äusserte. Dieses haben die Apologeten empfunden. Aber ihr Rationalismus gab der Befriedigung dieses Bedürfnisses eine seltsame Wendung. Nicht erst als Christen haben sie sich in Widersprüche verwickelt; sondern die platonisch-stoischen Systeme selbst waren, als das Christenthum auf den Plan trat, bereits so complicirt, dass die Berücksichtigung der christlichen Lehren seitens der Philosophen die Schwierigkeiten für sie nicht wesentlich mehr gesteigert hat. Als Apologeten aber sind sie bestimmt eingetreten für das Christenthum als für die Lehre der Vernunft und Freiheit.

Das Evangelium ist im 2. Jahrhundert hellenisirt worden, sofern die Gnostiker es in verschiedener Weise in eine hellenische Religion für Gebildete verwandelt haben; in den Dienst, den Polytheismus zu stürzen, ist es — man darf fast sagen: unbesehens — von den Apologeten gestellt worden, indem sie behaupteten, dass

[1] Man beachte hier namentlich die Stellung Tatian's, der schon in seiner Oratio ad Graecos, obgleich er im Wesentlichen die vulgären apologetischen Thesen vertritt, „Gnostisches" eingeflochten hat.

das Christenthum die Verwirklichung des absolut sittlichen Theismus sei. Die christliche Religion ist nicht die erste gewesen, der dies doppelte Geschick auf griechisch-römischem Boden widerfahren ist. Ein Blick auf die Geschichte der jüdischen Religion zeigt uns eine parallele Entwickelung; ja in der Theologie der jüdischen Alexandriner und besonders Philo's ist Beides vorgebildet, die Speculationen der Gnostiker und die Thesen der Apologeten. Das Evangelium hat auch hier lediglich die Erbschaft des Judenthums angetreten [1]. Schon drei Jahrhunderte vor dem Auftreten christlicher Apologeten haben griechisch gebildete Juden den Griechen die Religion Jahveh's in jener eminenten Verkürzung und Spiritualisirung vorgeführt, kraft welcher sie sich als die absolute und höchste Philosophie, d. h. als die Erkenntniss von Gott, der Tugend und der Vergeltung im Jenseits darstellt. Bereits jene jüdischen Philosophen haben dabei alle positiven und historischen Elemente der nationalen Religion in Theilstücke eines ungeheueren Beweisapparates für die Gewissheit jenes Theismus umgearbeitet. Die christlichen Apologeten haben diese Methode übernommen; schwerlich haben sie dieselbe auf's neue erfunden [2]. Wie verbreitet sie gewesen ist, zeigen uns die jüdischen sibyllinischen Orakel. Aber wie Philo nicht nur stoischer Rationalist, sondern auch hyperplatonischer Religionsphilosoph gewesen ist, so hat auch den christlichen Apologeten dieses Element nicht ganz gefehlt, wenn es auch bei Einzelnen von ihnen kaum anklingt. Seine volle Vertretung hat es bei den Gnostikern gefunden.

Diese Umsetzung der Religion in Philosophie wäre nicht möglich gewesen, wenn die griechische Philosophie sich nicht selbst in der Entwickelung zu einer Religion befunden hätte. Der eigentlich classischen Zeit der Griechen und Römer lag eine solche Umsetzung allerdings sehr ferne. Zwischen dem frommen Glauben an die Wirksamkeit und Macht der Götter, an ihre Erscheinungen und Manifestationen, und dem überlieferten Cultus einerseits, der Speculation über das Wesen und den letzten Grund der Dinge andererseits gab es kein verbindendes Band. Der Begriff eines religiösen Dogmas, welches die Erkenntniss der Welt umfassen und zugleich ein Princip des Lebens abgeben soll, war auf diesem Standpunkt ein völlig un-

[1] In steigendem Masse haben seit der Zeit des Josephus griechische Philosophen den „philosophischen" Charakter des Judenthums anerkannt; s. Porphyr. de abstin. anim. II, 26, von den Juden: ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες.

[2] Ueber das Verhältniss der christlichen Litteratur zu den Schriften Philo's vgl. Siegfried, Philo v. Alex. S. 303 f.

verständlicher. Aber die Philosophie (vor Allem in der Stoa) begab sich auf den Weg zu diesem Begriffe, und nach weiteren Entwickelungen suchte sie nach einer Religion vor anderen, auf die sie einzugehen vermöchte oder die ihr doch mindestens Gewissheit verleihen könnte. Die dürftigen Culte der Griechen und Römer waren dazu ungeeignet. Man blickte zu den Barbaren aus. Für die Lage der Dinge im 2. Jahrhundert ist hier Nichts bezeichnender als die Uebereinstimmung zweier so grundverschiedener Männer wie Tatian und Celsus: Tatian erklärt mit Emphase, dass das Heil von den Barbaren kommt, und auch für Celsus ist es ein „truism", dass die Barbaren befähigter seien als die Griechen, werthvolle Lehren zu finden [1]. Alles war in der That vorbereitet, und es fehlte nichts.

Um die Mitte des 2. Jahrhunderts war aber das moralistisch-rationalistische Element in der Philosophie und in der geistigen Cultur der Zeit noch mächtiger als das religiös-mystische: der Neuplatonismus war erst im Anzuge. In den christlichen Kreisen stand es nicht anders. Die „Gnostiker" waren in der Minderzahl. Was der grossen Mehrzahl in den Gemeinden verständlich und erbaulich war, war vor Allem ein ernster Moralismus [2]. Darum — so neu und fremd zunächst auch das Unternehmen scheinen mochte, das Christenthum als Philosophie vorzustellen: die Apologeten schienen sich doch, soweit man sie verstand, vom christlichen common sense nicht zu entfernen, und da sie die Autoritäten nicht antasteten, sondern

[1] Sehr lehrreich ist es, dass Celsus (Orig. c. Cels. I, 2) fortfährt, die Griechen verständen es besser, die von den Barbaren ersonnenen Lehren zu beurtheilen, zu begründen, zu ihrer Vollendung auszubilden und für die Uebung der Tugend dienlich zu machen. Das ist ganz im Sinne des Origenes, der dazu bemerkt: „Wenn ein Mann, der in den griechischen Schulen und Wissenschaften gebildet wurde, mit unserem Glauben bekannt wird, so wird er diesen nicht nur als wahr erkennen und erklären, sondern denselben auch vermöge seiner wissenschaftlichen Bildung und Gewandtheit in ein System bringen, das, was an ihm mangelhaft scheint, wenn man an ihn den Massstab griechischer Darstellung und Beweisführung anlegt, ergänzen und damit zugleich die Wahrheit des Christenthums darthun."

[2] S. den Abschnitt „Justin und die apostolischen Väter" in Engelhardt's „Christenthum Justin's des Märtyrers" S. 375 ff. und meinen Aufsatz über den sog. 2. Brief des Clemens a. die Kor. (Ztschr. f. KG. I S. 329 ff.). Engelhardt, der im Allgemeinen die Uebereinstimmungen betont, hat dieselben doch noch eher unter- als überschätzt. Die oben in Buch I c. 3 gegebenen Ausführungen werden, verglichen mit der Theologie der Apologeten (s. sub 3), die tiefliegende Verwandtschaft, die hier zu constatiren ist, bezeugen.

schützten, auch fremden, positiven Stoff nicht einführten und zunächst den Gemeinden nichts mittheilen wollten, sondern den Auswärtigen, so blieb das erstaunliche Unternehmen, das Christenthum der Welt als die Religion vorzuführen, welche die Philosophie ist, und als die Philosophie, welche die Religion ist, innerhalb der Gemeinden unbeanstandet. Aber in welchem Sinne ist die christliche Religion als die Philosophie vorgeführt worden? Die genaue Beantwortung dieser Frage ist für die christliche Dogmengeschichte von höchstem Interesse.

2. Das Christenthum als Philosophie und als Offenbarung.

Es war ein neues Unternehmen, welches auch der sonst so sorglosen Ueberlieferung wichtig geblieben ist, als der Philosoph Aristides zu Athen dem Kaiser Hadrian eine Schutzschrift für die christliche Sache überreichte. Ein Jahrhundert war gerade abgelaufen, seitdem das Evangelium von Christus ausgegangen war. Man darf sagen, dass die Schutzschrift des Aristides das 2. Jahrhundert auf das significanteste eröffnet hat; an dem Schlusse desselben steht Origenes. Die Ueberlieferung hat jenen Aristides ausdrücklich als atheniensischen Philosophen bezeichnet, und wenn das Bruchstück seiner Eingabe, welches wir jetzt besitzen, echt ist, so hat dieselbe die Aufschrift getragen: „An den Imperator Hadrianus Cäsar, von dem Philosophen Aristides aus Athen"[1]. Seit den Tagen, da die Worte niedergeschrieben wurden: „Sehet zu, dass euch Niemand beraube durch die Philosophie und lose Verführung" (Col. 2, 8), war es immer wiederholt worden (s. als Zeugen Celsus, passim), dass die christliche Predigt und die Philosophie etwas ganz verschiedenes seien, dass Gott die Thoren erwählt habe, und dass es nicht gelte zu erforschen und zu suchen, sondern zu glauben und zu hoffen. Jetzt trat ein Philosoph als Philosoph für das Christenthum ein. Was er von demselben mitgetheilt hat, das stellt sich, soweit wir es kennen, wirklich als Philosophie dar. Aber indem Aristides den reinen Monotheismus an die Spitze gestellt und dargelegt hat, hat er eben dasselbe als das Wichtigste hervorgehoben, was auch die einfältigen Christen als das Höchste schätzten[2], und indem er nicht nur den supranaturalen Ursprung der christlichen Lehre, verkündet

[1] S. Texte und Unters. z. altchristl. Lit.-Gesch. I, 1. 2 S. 110 f.
[2] S. Herm., Mand. I.

durch den Sohn des hocherhabenen Gottes, sondern auch die fortgehende Inspiration der Gläubigen betont hat, hat er die Eigenart dieser Philosophie als einer göttlichen Wahrheit auf das bestimmteste bekannt: das Christenthum ist Philosophie, weil es einen rationalen Inhalt hat, weil es über die Fragen einen befriedigenden und allgemein verständlichen Aufschluss bringt, um welche sich alle wahrhaften Philosophen bemüht haben; aber es ist keine Philosophie, ja eigentlich der conträre Gegensatz zu derselben, sofern es aus Offenbarung stammt, d. h. einen supranaturalen, göttlichen Ursprung hat, auf welchem schliesslich allein die Wahrheit und Gewissheit seiner Lehre beruht. Dieser Gegensatz zur Philosophie zeigt sich vor Allem auch in der unphilosophischen Form, in welcher die christliche Predigt ausgegangen ist. Das ist die These, die alle Apologeten von Justin bis zu Tertullian einstimmig vertreten[1], die vor ihnen jüdische Philosophen aufgestellt und vertheidigt haben. Dieselbe lässt allerdings sehr verschiedene Ausprägungen zu. Wichtig ist es schon, ob man die erste oder die zweite Hälfte betont, ferner ob man das „allgemein Verständliche“ überhaupt zur „Philosophie“ rechnen oder ob man es als das Natürliche von ihr abtrennen will. Es lässt endlich die These die Stellung, die man zu den griechischen Philosophen einzunehmen hat, noch offen, und sie kann desshalb von hier aus wiederum in verschiedenartiger Weise ausgeprägt werden. Aber ist der Widerspruch, den sie enthält, nicht empfunden worden? Der Inhalt der Offenbarung soll rational sein; aber bedarf das Rationale einer Offenbarung? Wie die These von den einzelnen Apologeten verstanden worden ist, ist zu untersuchen.

Justin. In seiner Eingabe an die Kaiser hat sich Justin selbst nicht, wie Aristides, als Philosoph bezeichnet. Als einfacher Christ ist er für die gehassten und verfolgten Christen aufgetreten. Aber gleich in dem ersten Satze seiner Apologie stellt er sich auf den Boden der Frömmigkeit und Philosophie, auf welchem nach dem Urtheil der Zeit und nach eigener Absicht die frommen und philosophischen Kaiser selbst stehen wollten. Auf den λόγος σώφρων beruft er sich ihnen gegenüber in ganz stoischer Weise. Die Wahrheit setzt er — ebenfalls stoisch — den δόξαις παλαιῶν entgegen[2]. Eine blosse captatio benevolentiae

[1] Auch für die Alexandriner ist sie unter Vorbehalten noch giltig; siehe namentlich Orig. c. Cels. I, 62.

[2] Apol. I, 2 p. 6 ed. Otto.

sollte das nicht sein. Justin hätte sonst nicht hinzugefügt: „Dass ihr Fromme und Weise und Wächter der Gerechtigkeit und Freunde der Bildung heisst, das hört ihr allenthalben, ob ihr es aber auch seid, das wird sich zeigen“ [1]. Sein ganzes Exordium ist darauf berechnet, den Kaisern darzuthun, dass sie das Verbrechen, welches die Richter des Sokrates begangen haben, hundertfach zu wiederholen in Gefahr sind [2]. Als ein zweiter Sokrates — so spricht Justin im Namen aller Christen zu den Kaisern. Die Ueberzeugungen des Weisesten der Griechen sollen sie aus dem Munde der Christen vernehmen. Ueber das Leben und die Lehrsätze (βίος καὶ μαθήματα) derselben will Justin die Kaiser aufklären. Nichts soll verschwiegen werden; denn Nichts ist zu verschweigen.

Justin hat diese Zusage besser gehalten als irgend einer seiner Nachfolger. Eben desshalb hat er die Christengemeinden auch nicht als Philosophenschulen geschildert (c. 61—67). Aber noch mehr: an der ersten Stelle, wo er von den griechischen Philosophen spricht [3], zieht er lediglich eine Parallele. Schlechte Christen und Scheinchristen, meint er, giebt es ebenso, wie es Philosophen giebt, die es nur dem Namen und dem äusseren Auftreten nach sind. Auch solche habe man schon in alter Zeit „Philosophen“ genannt, selbst wenn sie den Atheismus gepredigt haben. Unter die Philosophen will also Justin allem Anschein nach die Christen nicht gerechnet wissen. Aber bedeutungsvoll ist es doch wohl, dass sich bei den Christen eine Erscheinung wiederholt, die sonst nur bei den Philosophen beobachtet ist; und — wie sollten ihn seine Adressaten verstehen? An derselben Stelle spricht er zum ersten Mal von Christus. Er führt ihn mit der schlichten und verständlichen Formel ein: ὁ διδάσκαλος Χριστός [4]. Gleich darauf preist er den Sokrates, weil er die Nichtigkeit und den Betrug der bösen Dämonen aufgedeckt habe, und führt den Tod desselben auf dieselben Ursachen zurück, die jetzt bei der Verurtheilung der Christen wirksam seien. Jetzt kann er das Letzte sagen: Sokrates hat in Kraft der „Vernunft“ den Aberglauben aufgedeckt; in Kraft derselben Vernunft hat es der Lehrer gethan, dem die Christen folgen; aber dieser Lehrer war die Vernunft selber; sie war in ihm sichtbar, ja sie ist in ihm leibhaftig erschienen [5].

Ist das Philosophie oder ist es Mythus? Das Paradoxeste, was der Apologet mitzutheilen hat, knüpft er an die höchste Erinnerung, die seine Adressaten als Philosophen besitzen. In demselben Satze, in welchem er Christus als den Sokrates der Barbaren [6], das Christenthum somit als eine sokratische Lehre erscheinen lässt, trägt er eine unerhörte Auffassung vor: der Lehrer Christus die menschgewordene Vernunft Gottes.

Nirgendwo hat Justin diese Ueberzeugung abzuschwächen oder umzudeuten

[1] Apol. I, 2 p. 6 sq.

[2] S. die von Otto nachgewiesenen, zahlreichen philosophischen Citate und Anspielungen in der justinischen Apologie. Namentlich die Apol. Socrat. ap. Plat. ist stark benutzt.

[3] Apol. I, 4 p. 16; dazu I, 7 p. 24 sq. I. 26.

[4] Apol. I, 4 p. 14.

[5] Apol. I, 5 p. 18 sq., s. auch I, 14 fin.: οὐ σοφιστὴς ὑπῆρχεν ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν.

[6] L. c.: ἐν Ἕλλησι. . . Σωκράτης, ἐν βαρβάροις . . . Ἰησοῦς Χριστός.

versucht. Er hat auch seine Adressaten darüber nicht im Zweifel gelassen, dass seine Behauptung keine speculative Beweisführung zulässt. Dass die Philosophie es nur mit Dingen zu thun hat, die immer sind, weil sie immer waren, so lange dieser Weltlauf dauert, darüber ist er selbst nicht im Unklaren. Kein Stoiker hat die Paradoxie, dass ein einmal Eingetretenes ein Werthvolles sein soll, stärker empfinden können als Justin. So gewiss es ihm ist, dass den „vernünftigen" Kaisern die Annahme, die „Vernunft" sei der Sohn Gottes, als eine vernünftige erscheinen wird [1], so wohl weiss er, dass alle Philosophie ihn bei jener anderen Behauptung im Stich lässt, und dass er sich mit ihr den verächtlichen Mythen der bösen Dämonen scheinbar nähert.

Aber einen Beweis, wenn auch keinen speculativen, so doch einen sicheren, giebt es allerdings. Dieselben uralten Urkunden, welche die sokratische und übersokratische Weisheit der Christen enthalten, bezeugen durch Weissagungen, die eben desshalb keinem Zweifel unterliegen, dass der Lehrer Christus die menschgewordene Vernunft ist; denn bis auf das Genaueste stimmt die Geschichte zu dem prophetischen Wort. Sofern sich aber jene Schriften im legitimen Besitze der Christen befinden und das Hervortreten dieser Genossenschaft in der Welt schon im Anfang der Dinge verkündet haben, bezeugen sie weiter, dass, weil die christliche Lehre so alt ist als die Welt, in gewisser Weise auch die Christen sich bis zum Anfang der Welt hinauf datiren dürfen.

Der neue Sokrates, der bei den Barbaren erschienen ist, ist also doch ein ganz Anderer als der Sokrates der Griechen, und darum sind auch seine Anhänger mit den Schülern der Philosophen nicht zu vergleichen [2]. Eine weltgeschichtliche Veranstaltung Gottes hat vom Ursprung der Dinge her die vernünftige Lehre durch Propheten kundgethan und das sichtbare Erscheinen der Vernunft selbst vorbereitet. Dieselbe Vernunft, welche die Welt geschaffen und geordnet hat, hat Menschengestalt angenommen, um die ganze Menschheit für sich zu gewinnen. Alle Vorkehrungen sind getroffen, die es Jedem, dem Griechen und dem Barbaren, dem Gebildeten und dem Ungebildeten, leicht machen, alle Lehren der Vernunft zu erfassen, ihre Wahrheit zu erproben, ihre Kraft im Leben zu bewähren — was kann daneben noch die Philosophie bedeuten, wie kann an eine Philosophie hier gedacht werden?

Und doch — nur mit der Philosophie kann die Lehre der Christen verglichen werden; denn sofern diese die echte ist, lässt sie sich auch vom Logos leiten, und umgekehrt — was die Christen lehren von dem Vater der Welt, von der Bestimmung des Menschen, von dem Adel seiner Natur, von der Freiheit und von der Tugend, von der Gerechtigkeit und von der Vergeltung, davon haben die Weisesten bei den Griechen auch gezeugt. Sie haben freilich nur gestammelt, die Christen reden; aber sie reden keine unverständliche und unerhörte Sprache; sondern sie reden mit den Worten und in der Kraft der Vernunft. Die wunderbare Veranstaltung, welche der Logos selbst durchgeführt, in welcher er das Menschengeschlecht geadelt, weil zur Besinnung auf seinen Adel zurückgeführt hat, nöthigt Niemanden dazu, fortab das Vernünftige für das Unvernünftige, die Weisheit für die Thorheit zu achten. Aber ist die christliche Weisheit nicht

[1] Das räumt auch Celsus ein oder lässt es vielmehr seinen Juden anerkennen (Orig. c. Cels. II, 31). Lib. VI, 47 adoptirt er den Satz der „Alten", dass die Welt Gottes Sohn sei.

[2] S. Apol. II, 10 fin.

eine göttliche? Wie kann sie dann die natürliche sein, und welcher Zusammenhang kann zwischen ihr und der Weisheit der Griechen bestehen? Justin hat dieser Frage die höchste Aufmerksamkeit geschenkt; aber er ist keinen Augenblick zweifelhaft gewesen, wie die Antwort lauten muss. Wo das Vernünftige sich offenbart hat, da ist stets die göttliche Vernunft wirksam gewesen; denn darin besteht die hohe Ausstattung des Menschen, dass er einen Theil der göttlichen Vernunft eingepflanzt erhalten hat, und dass er desshalb bei beharrlichem Streben nach Wahrheit und Tugend die göttlichen Dinge, wenn auch nicht vollkommen und deutlich, zu erkennen vermag. Wo der Mensch sich auf sein wahres Wesen und auf seine Bestimmung besinnt, also zu sich selber kommt, da offenbart sich bereits an ihm und durch ihn die göttliche Vernunft. Als Besitz des Menschen, in der Schöpfung ihm geschenkt, ist sie sein innerstes Eigenthum und die sein Wesen überragende und bestimmende Kraft zugleich[1]. Alles Vernünftige beruht auf Offenbarung. Um das wirklich zu sein, was er sein soll, bedarf der Mensch von Anfang an der Einwirkung jener göttlichen Vernunft,

[1] Die Aussagen Justin's lassen es zweifelhaft, ob die Menschheit, sofern sie nicht christlich ist, nur ein σπέρμα τοῦ λόγου als natürlichen Besitz hat oder ob bei Einigen dieses σπέρμα durch die Einwirkungen des ganzen Logos (Inspiration) erhöht worden ist. Diese Amphibolie liegt aber in dem nicht weiter erörterten Verhältniss von ὁ λόγος und τὸ σπέρμα τοῦ λόγου begründet und darf daher nicht beseitigt werden. Einerseits wird das Treffliche, welches die Dichter und Philosophen gefunden haben, einfach auf τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου zurückgeführt (Apol. II, 8), auf das in der Schöpfung gesetzte μέρος σπερματικοῦ λόγου (ibid.), an welches die menschliche εὕρεσις καὶ θεωρία angeknüpft hat (II, 10). In diesem Sinne heisst es von ihnen Allen, dass sie „nach menschlicher Weise die Dinge mittelst der Vernunft zu durchschauen und zu beweisen versucht haben“, und Sokrates gilt nur als der πάντων εὐτονώτερος (ibid.); auch seine Philosophie, wie alle bisherige Philosophie, ist eine φιλοσοφία ἀνθρώπειος (II, 15). Aber andererseits ist Christus von Sokrates, ἀπὸ μέρους freilich, erkannt worden; denn „Christus war und ist der Logos, der in jedem Menschen wohnt“. Ferner soll das μέρος τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου dazu befähigen, das, was dem Logos überhaupt verwandt ist (τὸ συγγενές) zu erkennen (II, 13). Somit darf nicht nur gesagt werden: ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστί (ibid.), sondern auf Grund der „Theilnahme“, die Alle an der Vernunft erhalten haben, ist zu behaupten, dass Alle, die mit dem Logos (μετὰ λόγου) gelebt haben (der Ausdruck musste doppelsinnig sein), Christen gewesen sind, bei den Griechen vor Allem Sokrates und Heraklit. (I, 46). Auch der dem Menschen eingepflanzte Logos gehört nicht in dem Sinne zur Natur des Menschen, dass man nicht sagen dürfte ὑπὸ λόγου διὰ Σωκράτους ἠλέγχθη κτλ. (I, 5). Dennoch hat nicht αὐτὸς ὁ λόγος in Sokrates gewirkt; denn dieser ist nur in Christus erschienen (ibid.). Daher: die vorwiegende Betrachtung bei Justin war die, welche er am Schluss der 2. Apologie zum Ausdruck gebracht hat (II, 15: neben dem Christenthum giebt es nur menschliche Philosophie), und welche er II, 13 fin., nicht ohne Berücksichtigung der entgegenstehenden, also präcisirt hat: „Alle (nichtchristlichen) Schriftsteller konnten vermöge des innewohnenden angeborenen Samens des Logos das wahrhaft Seiende erkennen — aber nur dunkel. Denn ein Anderes ist die σπορά und das μίμημα einer Sache, die nach dem Mass der Empfänglichkeit verliehen werden, und etwas Anderes die Sache selbst, welche zu besitzen und nachzuahmen durch göttliche Gnade verliehen wird.“

welche die Welt um des Menschen willen geschaffen hat und darum den Menschen über die Welt zu Gott erheben will[1].

Man kann, so scheint es, nicht stoischer reden. Aber diese Gedankenreihe erhält eine Ergänzung, die sie limitirt. Es bleibt der Offenbarung doch ihre besondere und einzigartige Bedeutung. Denn Niemand, der nur das durch die Schöpfung gesetzte σπέρμα τοῦ λόγου besessen hat — mag er ihm auch ausschliesslich in der Erkenntniss und in dem Leben gefolgt sein —, hat die ganze Wahrheit zu erfassen und überzeugungskräftig mitzutheilen vermocht. Mögen Sokrates und Heraklit auch Christen genannt werden können, die Bezeichnung bleibt doch eine uneigentliche. Die Vernunft ist überall da mit der Unvernunft behaftet, die Gewissheit der Wahrheit ist unsicher, wo nicht der ganze Logos wirksam gewesen ist; denn gegenüber den in der Welt wirksamen Mächten des Bösen und Sinnlichen — den Dämonen — ist die natürliche logische Ausstattung der Menschen unkräftig. Man muss daher an die Propheten glauben, in welchen der ganze Logos geredet hat. Wer das thut, der muss auch nothwendig an Christus glauben; denn die Propheten haben unzweideutig auf ihn als auf die vollkommene Erscheinung des Logos hingewiesen. Gemessen an der Fülle, Klarheit und Sicherheit der durch den Logos-Christus gebrachten Erkenntniss erscheint alles von ihm unabhängige Wissen als ein nur menschliches, auch wenn es aus dem Logischen geflossen ist. Somit ist die stoische Folgerung abgeschnitten. Es bedarf einer besonderen Offenbarung, welche den von den Dämonen verblendeten und geknechteten Menschen hilft. Dieselbe lehrt freilich nichts Neues, und sofern sie vom Anbeginn der Welt, immer sich selbst gleich, vorhanden gewesen ist, ist sie in diesem Sinn auch nichts Ausserordentliches. Sie ist die göttliche Hilfe, welche dem unter die Macht der Dämonen gerathenen Menschen gewährt ist, und welche ihn in den Stand setzt, seiner Vernunft und Freiheit zum Guten zu folgen. Durch die Erscheinung Christi ist diese Hilfe allen Menschen zugänglich geworden. Dämonenherrschaft und Offenbarung, das sind die correlaten Begriffe. Gäbe es jene nicht, so wäre diese nicht nothwendig. Je nachdem man die perniciösen Folgen jener Herrschaft höher oder geringer anschlägt, steigt oder fällt der Werth der Offenbarung. Sie kann nicht weniger sein als die nothwendige Versicherung der Wahrheit, und sie kann nicht mehr sein als die Kraft, welche die unverlierbare Anlage des Menschen entwickelt und reift.

Darnach verhält sich die Lehre der Propheten und Christi zu der höchsten natürlichen Philosophie wie das Vollkommene zum Theil[2], wie das Gewisse

[1] „Um des Menschen willen" (stoisch) Apol. I, 10; II, 4. 5; Dial. 41 p. 260 A. — Apol. I, 8: „Nach dem ewigen und reinen Leben begehrend, streben wir nach dem Aufenthalte in der Gesellschaft Gottes, des Vaters und Schöpfers aller Dinge, und wir eilen zum Bekenntniss, weil wir überzeugt sind und fest glauben, dass jenes Glück wirklich erreichbar ist." Dass der Logos solche Ueberzeugung hervorgerufen und Muth und Kraft geweckt hat, wird häufig gesagt.

[2] Diese Betrachtung hat Justin an zwei Stellen (I, 44. 59) dadurch aufgehoben, dass er alle probehaltigen Erkenntnisse der Dichter und Philosophen (mit den alexandrinischen Juden) auf Entlehnungen aus den ATlichen Büchern (Moses) zurückführt. Was soll dann noch das σπέρμα λόγου ἔμφυτον? Hat es Justin gar nicht ernsthaft genommen? Wollte er sich lediglich seinen Adres-

zum Ungewissen und darum auch wie das Bleibende zum Vergänglichen. Denn dies ist nun das Letzte: das Christenthum ist bestimmt, der menschlichen, natürlichen Philosophie ein Ende zu machen. Wenn das Vollkommene da ist, muss das Stückwerk aufhören. Justin hat diese Ueberzeugung auf den deutlichsten Ausdruck gebracht: das Christenthum, d. h. die durch Christus besiegelte und Allen zugängliche prophetische Lehre, macht der menschlichen Philosophie, die mit ihr so verwandt ist, dass man sie eine christliche nennen kann, ein Ende, weil sie alles das leistet und noch viel mehr, was jene geleistet hat, und weil sie die unsicheren und mit Irrthum vermengten Speculationen der Philosophen in zweifellos gewisse Dogmen verwandelt[1]. Die praktische Folgerung, welche Justin in seiner Eingabe aus diesen Darlegungen zieht, lautet nun dahin, dass die Christen mindestens den Anspruch an die Behörden stellen dürfen, als Philosophen behandelt zu werden (Apol. I, 7. 20; II, 15). Dieser Anspruch sei ein um so gerechterer, als selbst solche Leute die Freiheit der Philosophen geniessen, welche lediglich den Namen derselben tragen, während sie in Wahrheit unsittliche und verderbliche Lehren vorbringen[2].

saten accommodiren? Das wird man nicht behaupten dürfen. Wohl aber ist die Reception jener jüdischen Betrachtung der Weltgeschichte ein Beweis dafür, dass Justin die Folgen der Dämonenherrschaft so hoch veranschlagt hat, dass er dem auf sich selbst gestellten σπέρμα λόγου ἔμφυτον nichts mehr zutraute, und ihm daher Wahrheit und prophetische Offenbarung untrennbar wurden. Doch ist das innerhalb der Apologie nicht die für ihn entscheidende Betrachtung. Er ist bei jener Annahme offenbar von einer Tradition abhängig, während seine eigentliche Meinung „liberaler“ gewesen ist.

[1] Hierzu vgl. folgende Stellen: Apol. I, 20: Hier werden eine Reihe der wichtigsten, den Philosophen und den Christen gemeinsamen Lehren aufgezählt. Dann heisst es: „Wenn wir nun in einzelnen Stücken sogar Aehnliches wie die bei euch geehrten Philosophen lehren, in manchen aber erhabener und göttlich, und zwar wir allein so, dass die Sache bewiesen ist u. s. w.“ Apol. I, 44. II, 10. 13 werden Unsicherheit, Irrthum und Widersprüche bei den grössten Philosophen constatirt. Die christlichen Lehren sind erhabener als alle menschliche Philosophie (II, 15). „Erhabener als jegliche menschliche Lehre sind offenbar unsere Sätze, weil der für uns erschienene Christus die ganze Fülle der Vernunft (τὸ λογικὸν τὸ ὅλον) gewesen ist“ (II, 10). „Nicht sind fremd (ἀλλότρια) die Grundsätze Plato's den Lehren Christi, aber sie sind nicht in jeder Beziehung übereinstimmend. Dasselbe gilt von den Stoikern“ (II, 13). „Aus der Schule Plato's muss man austreten“ (II, 12). „Sokrates hat Niemanden so überzeugt, dass er für die von ihm verkündete Lehre hätte sterben wollen; Christo aber haben nicht nur Philosophen und Philologen geglaubt, sondern auch Handwerker und ganz gemeine, ungebildete Leute“ (II, 10). Eben dort, und das ist vielleicht die stärkste Entgegensetzung, die sich zwischen Logos und Logos bei Justin findet, heisst es ganz allgemein vom Christenthum: δύναμίς ἐστι τοῦ ἀρρήτου πατρὸς καὶ οὐχὶ ἀνθρωπείου λόγου κατασκευή (s. auch I, 14 und sonst).

[2] Bei der Beurtheilung der griechischen Philosophen seitens Justin's sind noch zwei Punkte beachtenswerth. Erstens scheidet er sehr scharf zwischen den wirklichen und den Namen-Philosophen. Die letzteren sind ihm vor Allem die Epikuräer. Sie sind ohne Zweifel I, 4. 7. 26 gemeint (I, 14: Atheisten). Epikur und Sardanapal werden II, 7, Epikur und die unsittlichen Dichter II, 12 zusammengestellt, und am Schluss II, 15 wird Epikur der schlimmsten Gesell-

In dem Dialog mit dem Juden Trypho, der ebenfalls auf heidnische Leser berechnet ist, hat Justin den Gedanken der Existenz eines σπέρμα λόγου ἔμφυτον in jedem Menschen nicht mehr verwerthet. Man erkennt hieraus, dass ihm derselbe nicht von principieller Bedeutung gewesen ist. Wohl nennt er die christliche Lehre eine Philosophie[1], aber sofern sie dies ist, ist sie „die einzig sichere und heilsame Philosophie." Die sogenannten Philosophien stellen zwar die richtigen Fragen, aber sie sind unfähig zu richtigen Antworten. Denn die Gottheit, welche alles wahre Sein umfasst, und deren Erkenntniss allein die Glückseligkeit ermöglicht, wird nur so weit erkannt, als sie sich selbst zu erkennen giebt. Die wahre Weisheit ruht daher ausschliesslich auf Offenbarung. Sie ist somit jeder menschlichen Philosophie entgegengesetzt, weil Offenbarung nur in den Propheten und in Christus gegeben ist[2]. Der Christ ist der Philosoph[3], weil im Grunde der Platoniker und der Stoiker keine Philosophen sind. Der Titel

schaft beigezählt. Aber auch die Cyniker scheinen nach II, 3 fin. (ἀδύνατον Κυνικῷ, ἀδιάφορον τὸ τέλος προθεμένῳ, τὸ ἀγαθὸν εἰδέναι πλὴν ἀδιαφορίας) ausserhalb der Gesellschaft der wirklichen Philosophen zu stehen. Diese setzt sich vornehmlich aus Sokrates, Plato, den Platonikern und Stoikern, ferner aus Heraklit u. A. zusammen. Von diesen haben die Einen diese, die Anderen jene Lehren richtiger erkannt. Die Stoiker waren vorzüglich in der Ethik (II, 7); Plato hat die Gottheit und die Welt richtiger beschrieben. Bemerkenswerth aber — und das ist das zweite — ist, dass Justin die griechischen Philosophen principiell als eine Einheit gefasst und daher bereits in den Abweichungen derselben von einander einen Beweis der Unvollkommenheit ihrer Lehre gesehen hat. Sofern sie alle unter den Gesammtbegriff „die (menschliche) Philosophie" fallen, ist die Philosophie durch die verschiedenen Meinungen, die sie umfasst, gekennzeichnet. Diese Betrachtungsweise hat sich dem Justin ergeben, weil sich ihm die höchste Wahrheit, welche der menschlichen Philosophie verwandt und entgegengesetzt ist, in einem geschlossenen Kreise von Anhängern darstellte. Sehr geschickt hat Justin aus den Evangelien die Stellen ausgewählt (I, 15—17), welche das „philosophische" Leben der Christen beweisen, wie er es c. 14 geschildert hat. Hier ist Justin von Schönfärberei nicht freizusprechen, auch nicht von Uebertreibung (s. z. B. den absoluten Satz: ἃ ἔχομεν εἰς κοινὸν φέροντες καὶ παντὶ δεομένῳ κοινωνοῦντες). Die philosophischen Kaiser sollten hier an das „φίλοις πάντα κοινά" denken. Doch hat Justin selbst I, 67 die Schilderung auf das richtige Mass zurückgeführt. — Bemerkenswerth ist der Hinweis Justin's auf den unschätzbaren Nutzen, welchen das Christenthum dem Staat gewährt (s. besonders I, 12. 17), ähnlich die späteren Apologeten.

[1] Dial. 8. Der Dialog nimmt im Allgemeinen und im Speciellen eine positivere Haltung ein als die Apologie. Bedenkt man, dass beide Werke auch für die Gemeinden bestimmt sind, und dass andererseits auch der Dialog auf das gebildete heidnische Publikum berechnet ist, so darf man vielleicht annehmen, dass sich in beiden Schriften ein Stufengang christlicher Belehrung darstellen sollte (der Dialog blickt an einer Stelle ausdrücklich auf die Apologie zurück). Die altkirchliche apologetische Polemik scheint von Justin ab durchweg die Methode fest gehalten zu haben, die Streitschriften gegen die Griechen als Vorhalle christlicher Erkenntniss auszugestalten und in den Streitschriften gegen die Juden diese Erkenntniss weiterzuführen.

[2] Dial. 2 sq. Dass Justin's Christenthum auf theoretischem Skepticismus gegründet ist, geht aus der Einleitung zum Dialog deutlich hervor.

[3] Dial. 8: οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ.

„Philosophie" für das Christenthum soll also Christen und Philosophen nicht näher zusammenbringen. Wohl aber besagt er, dass die christliche Lehre, welche auf der Erkenntniss Christi ruht und zur Glückseligkeit führt[1], eine vernünftige ist.

Athenagoras. Die Bittschrift für die Christen, welche Athenagoras, „der christliche Philosoph von Athen", den Kaisern Marc Aurel und Commodus eingereicht hat, bezeichnet das Christenthum nirgendwo ausdrücklich als Philosophie, noch weniger die Christen als Philosophen[2]. Aber auch Athenagoras fordert gleich im Eingange seiner Schrift für die christlichen Lehren die Duldung, welche allen philosophischen Lehrmeinungen seitens des Staates zu Theil wird[3]. Er begründet die Forderung durch den Hinweis darauf, dass der Staat nur den praktischen Atheismus bestrafe[4], und dass der „Atheismus" der Christen eine Gotteslehre sei, wie sie die vorzüglichsten Philosophen, Pythagoräer, Platoniker, Peripatetiker und Stoiker aufgestellt hätten, denen zudem erlaubt sei, über das Thema „Gottheit" was ihnen immer beliebt zu schreiben[5]. Der Apologet concedirt sogar noch mehr: „Wenn nicht auch Philosophen die Existenz eines Gottes anerkennen würden, wenn nicht auch sie die erwähnten Götter zum Theil sich als Dämonen, andere als Materie, andere als geborene Menschen dächten, dann würden wir allerdings mit Fug und Recht als Fremde vertrieben"[6]. Er stellt sich also auf den Standpunkt, dass der Staat ein Recht habe, Leute mit völlig neuen Lehren nicht zu dulden. Nimmt man hinzu, dass er durchweg voraussetzt, die Weisheit und Frömmigkeit der Kaiser reiche aus, um die Wahrheit der christlichen Lehre zu prüfen und zu billigen[7], dass er diese selbst lediglich als die vernünftige Lehre vorführt[8], und dass er, die Fleischesauferstehung ausgenommen, alle positiven und anstössigen Lehren des Christenthums bei Seite lässt[9], so kann es scheinen, als ob dieser Apologet sich in seiner Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zur Weltweisheit sehr bestimmt von Justin unterscheide.

Dies ist auch nicht zu verkennen: für Athenagoras ist die Offenbarung in den Propheten und in Christus völlig identisch. Aber an einem sehr entscheidenden Punkte ist er einer Meinung mit Justin; ja er hat sich noch unumwundener als dieser ausgesprochen, da er die Annahme eines σπέρμα λόγου ἔμφυτον nicht vorträgt: die Philosophen sind sämmtlich unfähig gewesen, die volle Wahrheit zu erkennen, da sie über Gott nicht von Gott lernen wollten, sondern vielmehr von sich selbst. Die wahre Weisheit ist aber nur von Gott zu lernen, d. h. von seinen Propheten; sie beruht einzig und allein auf Offenbarung[10]. Also

[1] Dial. l. c.: παρέστιν σοὶ τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντι καὶ τελείῳ γενομένῳ εὐδαιμονεῖν.

[2] S. namentlich das Schlusscapitel.

[3] Suppl. 2.

[4] Suppl. 4.

[5] Suppl. 5—7.

[6] Suppl. 24.

[7] Suppl. 7 fin. u. ö.

[8] Z. B. Suppl. 8. 35 fin.

[9] Der gekreuzigte Mensch, die Menschwerdung des Logos u. s. w. fehlen. Es ist überhaupt über Christus Nichts gesagt.

[10] Suppl. 7.

auch hier wieder der Gedanke, dass das wahrhaft Vernünftige seinem Ursprung nach supranatural sei. So ernst nimmt es übrigens Athenagoras mit diesem Satze, dass er jede Demonstration des „Vernünftigen“, so einleuchtend sie auch erscheinen mag, für unzureichend erklärt. Auch das Einleuchtendste — z. B. der Monotheismus — wird erst dann aus dem Bereiche des bloss menschlichen Meinens in die Sphäre sicherer Gewissheit erhoben, wenn es aus der Offenbarung sich bestätigen lässt [1]. Das vermögen allein die Christen. Sie sind daher von den Philosophen sehr verschieden, wie sie auch in ihrer Lebensführung sich von ihnen unterscheiden [2]. Alle Lobeserhebungen, die von Athenagoras ab und zu den Philosophen, namentlich Plato [3], gespendet werden, sind somit nur als relativ aufzufassen. Sie haben schliesslich nur den Zweck, die Forderung, welche der Apologet in Bezug auf die Behandlung der Christen seitens des Staates stellt, zu begründen, aber sie sollen nicht wirklich die Christen den Philosophen nahe rücken. Auch für Athenagoras gilt der Satz: die Christen sind insofern die Philosophen, als die Philosophen es im Grunde nicht sind. Nur die Problemstellung verbindet beide. Die Nothwendigkeit der Offenbarung führt Athenagoras nicht so deutlich wie Justin darauf zurück, dass die Dämonenherrschaft, welche sich vor Allem im Polytheismus zeigt [4], nur durch Offenbarung gebrochen werden könne, vielmehr betont er (c. 7. 9) den anderen Gedanken, dass nur auf diesem Wege die nöthige Beglaubigung der Wahrheit gegeben sei [5].

T a t i a n hat nicht die Absicht gehabt, vor Allem auf eine gerechtere Behandlung der Christen hinzuwirken [6]. Er wollte die Sache der Christen als das Gute gegenüber dem Schlechten, als die Weisheit gegenüber dem Irrthum, als die Wahrheit gegenüber dem Schein, der Heuchelei und der gespreizten Hohl-

[1] Vgl. die Ausführungen in c. 8 mit c. 9 init.

[2] Suppl. 11.

[3] Suppl. 23.

[4] Suppl. 18. 23—27.

[5] Die Apologie, welche M i l t i a d e s an Marc Aurel und dessen Mitkaiser gerichtet hat, hat vielleicht den Titel: ὑπὲρ τῆς κατὰ Χριστιανοὺς φιλοσοφίας, getragen (Euseb., h. e. V, 17, 5). Gewiss ist, dass M e l i t o in seiner Schutzschrift das Christenthum als „ἡ καθ᾽ ἡμᾶς φιλοσοφία“ bezeichnet hat (l. c. IV, 26, 7). Allein so unverkennbar es ist, dass dieser Schrifsteller in einem bis dahin unerhörtem Masse es versucht hat, das Christenthum als reichsfähig erscheinen zu lassen, so sehr muss man sich hüten, den Ausdruck „Philosophie“ zu überschätzen. Das entscheidende Gewicht will Melito darauf gelegt wissen, dass das Christenthum, welches sich in früheren Zeiten bei den Barbaren zur Kräftigkeit entwickelt hat, gleichzeitig mit der Entstehung der Monarchie unter Augustus in den Provinzen des Reiches aufgeblüht, dass es als die Milchschwester der Monarchie mit dieser erstarkt ist, und dass dieses Neben- und Miteinander dem Staate Glück und Glanz gegeben hat. Wenn er in diesem Zusammenhang zweimal in den uns erhaltenen Fragmenten das Christenthum „Philosophie“ nennt, so hat man zu beachten, dass dieser Ausdruck mit dem anderen „ὁ καθ᾽ ἡμᾶς λόγος“ wechselt, und dass Melito die Formel braucht: „Deine Vorfahren haben diese Philosophie zugleich m i t d e n a n d e r e n C u l t e n (πρὸς ταῖς ἄλλαις θρησκείαις) in Ehren gehalten. Die Annahme ist daher ausgeschlossen, dass Melito das Christenthum in seiner Apologie lediglich als Philosophie vorgestellt hat (s. auch IV, 26, 5, wo die Christen „τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος“ genannt sind).

[6] Doch s. Orat. 4 init., 24 fin., 25 fin., 27 init.

heit darlegen. Seine „Rede an die Griechen“ beginnt mit einer heftigen Polemik gegen alle griechischen Philosophen. Tatian hat nur die Consequenz einer Beurtheilung der Philosophen und der Philosophie gezogen, die bei Justin noch verhüllt ist[1]. Daher konnte es ihm nicht in den Sinn kommen, Analogien zwischen den Christen und den Philosophen nachzuweisen. Das Christenthum ist zwar auch ihm „vernünftig“: wer tugendhaft lebt und der Weisheit folgt, erhält es[2]; aber es ist doch zu erhaben, als dass irdisches Begreifen es erfassen könnte[3]. Es ist eine himmlische Sache, die auf Mittheilung des „Geistes“ beruht und daher aus der Offenbarung erkannt sein will[4]. Aber es ist doch

[1] Er hat nicht nur die Uneinigkeit der Philosophen stärker hervorgehoben als Justin, sondern auch die praktischen Früchte der Philosophie für das Leben energischer als jener Apologet als Massstab aufgestellt; s. Orat. 2. 3. 19. 25. Immerhin hat doch noch Sokrates vor seinen Augen Gnade gefunden (c. 3).

[2] Orat. 13. 15 fin. 20. Tatian hat ihm auch desshalb Glauben geschenkt, weil es eine so fassliche Darstellung der Weltschöpfung mittheilt (c. 29).

[3] Orat. 12: τὰ τῆς ἡμετέρας παιδείας ἐστὶν ἀνωτέρω τῆς κοσμικῆς καταλήψεως. Auf Demonstriren hat sich Tatian wenig eingelassen. Kein anderer Apologet hat so frischweg behauptet.

[4] S. Orat. 12 (p. 54 fin.). 20 (p. 90). 25 fin. 26 fin. 29. 30 (p. 116). 13 (p. 62). 15 (p. 70). 36 (p. 142). 40 (p. 152 sq.). Sehr wichtig ist der Abschnitt c. 12—15 der Oratio (s. auch c. 7 ff.); denn er zeigt, dass Tatian eine natürliche Unsterblichkeit der Seele geleugnet, die Seele (den materiellen Geist) für ein aller Materie Inhärentes erklärt und demgemäss auch den Unterschied zwischen den Menschen und Thieren in Ansehung ihrer unverlierbaren Naturbeschaffenheit nur für einen graduellen gehalten hat. Die Würde des Menschen besteht nach Tatian nicht in der Naturausstattung desselben, sondern in der Verbindung der menschlichen Seele mit dem göttlichen Geist, auf welche der Mensch allerdings angelegt ist. Aber der Mensch hat nach Tatian diese Verbindung verloren, indem er unter die Herrschaft der Dämonen gerathen ist. Der Geist Gottes hat ihn verlassen und somit ist er auf die Thierstufe zurückgefallen. Aufgabe des Menschen ist es nun, den Geist wieder mit sich zu verbinden und dadurch jenes religiöse Princip wieder zu gewinnen, auf welchem alle Vernunft und alle Erkenntniss beruht. Diese Anthropologie ist der stoischen entgegengesetzt und der „gnostischen“ verwandt. Aus ihr ergiebt sich, dass sich der Mensch, um seine Bestimmung zu erreichen, über seine Naturausstattung erheben muss; s. c. 15: ἄνθρωπον λέγω τὸν πόρρω μὲν ἀνθρωπότητος πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα. Aber bei Tatian ist diese Auffassung mit einem tiefen Widerspruch behaftet; denn er setzt voraus, dass der Geist sich wieder mit jedem Menschen verbindet, der seine Freiheit recht braucht, und er meint, dass es jedem Menschen noch möglich sei, seine Freiheit recht zu brauchen (11 fin. 13 fin. 15 fin.). Also ist es doch eine blosse Behauptung, dass der natürliche Mensch sich vom Thiere nur durch die Sprache unterscheide. Er unterscheidet sich von ihm auch durch die Freiheit. Und ferner scheint es nur so, als sei das in dem „Geiste“ geschenkte Gut ein donum superadditum und supernaturale; denn wenn die spontane gute Bethätigung der Freiheit unzweifelhaft die Rückkehr des Geistes zur Folge hat, so liegt offenbar die Entscheidung und damit die Realisation der Bestimmung in der menschlichen Freiheit. Das ist aber die These, welche alle Apologeten vertreten haben. Tatian scheint aber allerdings in seiner späteren Zeit den Widerspruch, in den er sich verwickelt, selbst bemerkt und im Sinne des Gnosticismus, resp. im religiösen Sinne, gelöst zu haben.

eine „Philosophie" mit bestimmten Lehren (δόγματα)[1]; es bringt nichts Neues, sondern solche Güter, die wir einst bereits erhalten haben, aber wegen der Macht des Irrthums, d. h. der Dämonenherrschaft[2], nicht festhalten konnten[3]. Also das Christenthum ist die Philosophie, in welcher auf Grund der Logos-Offenbarung durch die Propheten[4] die vernünftige Erkenntniss, welcher das Leben folgt[5], wiederhergestellt ist. Diese Erkenntniss ist bei den griechischen Philosophen nicht weniger verdunkelt gewesen, als bei den Griechen überhaupt. Sofern die Offenbarung seit der grauesten Vorzeit bei den Barbaren stattgefunden hat, kann man das Christenthum auch die barbarische Philosophie nennen[6]. Ihre Wahrheit erweist sie durch ihr hohes Alter[7], sowie durch ihre fassliche Form, die es auch dem Ungebildetsten, der in sie eingeweiht wird[8], möglich

— Natürlich ist für Tatian die gewöhnliche Philosophie eine nutzlose und verderbliche Kunst; die Philosophen machen ihre eigenen Meinungen zu Gesetzen (c. 27); von den Christen dagegen gilt (c. 32): λόγου τοῦ δημοσίου καὶ ἐπιγείου κεχωρισμένοι καὶ πειθόμενοι θεοῦ παραγγέλμασι καὶ νόμῳ πατρὸς ἀφθαρσίας ἑπόμενοι, πᾶν τὸ ἐν δόξῃ κείμενον ἀνθρωπίνῃ παραιτούμεθα.

[1] C. 31. init.: ἡ ἡμετέρα φιλοσοφία. 32 (p. 128): οἱ βουλόμενοι φιλοσοφεῖν παρ' ἡμῖν ἄνθρωποι. Christliche Weiber werden c. 33 (p. 130) als αἱ παρ' ἡμῖν φιλοσοφοῦσαι bezeichnet. C. 35: ἡ καθ' ἡμᾶς βάρβαρος φιλοσοφία. 40 (p. 152): οἱ κατὰ Μωυσέα καὶ ὁμοίως αὐτῷ φιλοσοφοῦντες. 42: ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανός. Die δόγματα der Christen: c. 1 (p. 2). 12 (p. 58). 19 (p. 86). 24 (p. 102). 27 (p. 108). 35 (p. 138). 40. 42. Das Christenthum nennt aber Tatian auch nicht selten „ἡ ἡμετέρα παδεία", einmal auch „νομοθεσία" (12; vgl. 40: οἱ ἡμέτεροι νόμοι), häufig πολιτεία.

[2] Dass die Dämonen es sind, welche die Menschen verführt haben und die Welt beherrschen, und dass die Offenbarung durch die Propheten dieser Dämonenherrschaft entgegensteht, hat Tatian noch kräftiger zum Ausdruck gebracht als Justin; s. c. 7 ff. Die Dämonen haben die Gesetze des Todes gegeben; s. c. 15 fin. und sonst.

[3] S. z. B. c. 29 fin.: die christliche Lehre giebt uns οὐχ ὅπερ μὴ ἐλάβομεν. ἀλλ' ὅπερ λαβόντες ὑπὸ τῆς πλάνης ἔχειν ἐκωλύθημεν.

[4] Zwischen der Offenbarung durch die Propheten und durch Christus weiss auch Tatian im Grunde nicht zu unterscheiden; s. die Schilderung seiner Bekehrung in c. 29, wo nur die ATlichen Schriften genannt sind, und c. 13 fin. 20 fin. 12 (p. 54) etc.

[5] Erkenntniss und Leben erscheinen bei Tatian auf's engste verknüpft, s. z. B. c. 13 init.: „Nicht ist die Seele an sich unsterblich, sondern sterblich; sie kann aber auch nicht sterben. Sie stirbt und wird mit dem Leib aufgelöst, wenn sie die Wahrheit nicht erkannt hat; später aber am Ende des Weltlaufs steht sie wieder mit dem Leib auf, um als Strafe den Tod in unsterblicher Dauer zu empfangen. Dagegen stirbt sie nicht, ob sie schon zeitweilig aufgelöst wird, wenn sie mit der Erkenntniss Gottes ausgerüstet ist."

[6] Barbarisch: die christlichen Lehren sind τὰ τῶν βαρβάρων δόγματα (c. 1); ἡ καθ' ἡμᾶς βάρβαρος φιλοσοφία (c. 35); ἡ βαρβαρικὴ νομοθεσία (c. 12); γραφαὶ βαρβαρικαί (c. 29); καινοτομεῖν τὰ βαρβάρων δόγματα (c. 35); ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανός (c. 42); Μωυσῆς πάσης βαρβάρου φιλοσοφίας ἀρχηγός (c. 31); s. auch c. 30. 32. Barbaren und Griechen sind für Tatian die entscheidenden Gegensätze in der Geschichte.

[7] S. den Altersbeweis c. 31 ff.

[8] C. 30 (p. 114): τούτων οὖν τὴν κατάληψιν μεμυημένος.

macht, sich dieselbe vollständig anzueignen[1]. Schliesslich constatirt auch Tatian (c. 40), dass griechische Sophisten die Schriften des Moses und der Propheten gelesen und entstellt wiedergegeben haben. Er behauptet also gerade das Gegentheil von dem, was Celsus sich nachzuweisen getraute, indem er gewisse Sprüche und Lehren der Christen von den Philosophen abzuleiten sich vermass. Beide nehmen bei den Plagiatoren absichtliche Entstellung resp. grobes Missverständniss an. Justin hatte nachsichtiger geurtheilt. Tatian dagegen erschien die Mythologie der Griechen nicht schlimmer als die Philosophie: hier wie dort Nachäffungen und absichtliche Verfälschung der Wahrheit[2].

Theophilus. Mit Tatian stimmt Theophilus insofern zusammen, als er das Christenthum der Philosophie durchweg entgegen zu setzen scheint. Die religiöse und sittliche Cultur der Griechen geht auf die Dichter (Historiker) und Philosophen zurück (ad Autol. II, 3 fin. und sonst). Es widersprechen sich aber nicht nur die Dichter und Philosophen (II, 5), sondern die Letzteren widersprechen sich untereinander (II, 4. 8; III, 7), ja viele widersprechen sich selbst (III, 3). Alle die sog. Philosophen aber ohne Ausnahme sind nicht ernsthaft zu nehmen[3]: Mythen und Thorheiten haben sie componirt (II, 8); unnütz und

[1] Sehr wichtig ist hier das Selbstbekenntniss Tatian's (c. 29): „Während ich über das Gute nachsann, traf's sich, dass mir gewisse Schriften der Barbaren in die Hände fielen, ältere, als dass sie mit den Lehren der Griechen, göttlichere, als dass sie mit ihrem Irrthum verglichen werden könnten. Und es fügte sich, dass sie mich überzeugten durch das Schlichte in ihrem Ausdruck, durch das Kunstlose in den Reden, durch die fassliche Darstellung der Weltschöpfung, durch das Vorhersagen der Zukunft, die Vorzüglichkeit der Vorschriften und die Zusammenfassung aller Dinge unter ein Haupt. Meine Seele wurde von Gott unterrichtet und ich erkannte, dass jene griechischen Lehren zur Verdammnis führen, diese aber die Sklaverei, in der wir in der Welt liegen, aufheben, uns den vielen Herren und Tyrannen entziehen, uns aber doch nicht Güter geben, die wir nicht schon empfangen hätten, vielmehr solche, die wir zwar empfangen hatten, aber in Folge des Irrthums nicht festzuhalten vermochten." Hier ist in nuce die ganze Theologie der Apologeten enthalten; s. Justin, Dial. 7—8. In cc. 32. 33 hebt Tatian stark hervor, dass die christliche Philosophie auch den Ungebildetsten zugänglich sei; s. Justin, Apol. II, 10. Athenag. 11 etc.

[2] Wie Tatian hat auch der unbekannte Verfasser des Λόγος πρὸς Ἕλληνας (Corp. Apolog. T. III p. 2 sq. ed. Otto) geurtheilt. Das Christenthum ist eine unvergleichliche, himmlische Weisheit, deren Lehrmeister der Logos selbst ist. „Es erzeugt keine Dichter, auch keine Philosophen und Rhetoren, aber es macht aus Sterblichen Unsterbliche, aus Menschen Götter und führt sie aufwärts von der Erde weg in überolympische Räume." Durch die christliche Erkenntniss kehrt die Seele zu ihrem Schöpfer zurück: δεῖ γὰρ ἀποκατασταθῆναι ὅθεν ἀπέστη.

[3] Auch Plato, „ὁ δοκῶν ἐν αὐτοῖς σεμνότερον πεφιλοσοφηκέναι", ist nicht besser als Epikur und die Stoiker (III, 6). Richtige Einsichten, die sich bei ihm in höherem Masse als bei den übrigen finden (ὁ δοκῶν Ἑλλήνων σοφώτερος γεγενῆσθαι), haben ihn nicht gehindert, zum dümmsten Geschwätz überzugehen (III, 16). Obgleich er gewusst hat, dass die volle Wahrheit nur von Gott selbst „durch das Gesetz" zu lernen ist (III, 17), hat er sich thörichten Vermuthungen über den Anfang der Geschichte hingegeben. Wo aber Vermuthungen Platz haben, da ist die Wahrheit nicht vorhanden (III, 16: εἰ δὲ εἰκασμῷ, οὐκ ἄρα ἀληθῆ ἐστιν τὰ ὑπ' αὐτοῦ εἰρημένα).

gottlos ist Alles was sie vorgebracht (III, 2); eitler und nichtiger Ruhm war ihr Streben (III, 3). Doch Gott hat die „Faseleien dieser hohlen Philosophen“ im Voraus gewusst und seine Veranstaltungen getroffen (II, 15). Er hat von Alters her die Wahrheit durch Propheten verkünden lassen, welche dieselbe in heiligen Schriften niedergelegt haben. Diese Wahrheit bezieht sich auf die Erkenntniss Gottes, die Entstehung der Welt und ihre Geschichte, sowie auf das tugendhafte Leben. Das prophetische Zeugniss von derselben hat sich im Evangelium fortgesetzt[1]. Offenbarung aber ist nothwendig, weil jene Weisheit der Philosophen und Dichter im Grunde dämonische Weisheit ist: sie waren von den Dämonen inspirirt[2]. So scheinen hier die äussersten Gegensätze gegeben zu sein. Allein Theophilus muss doch zugestehen, dass nicht nur die Sibylle die Wahrheit verkündet hat — sie kommt nicht in Betracht, denn sie ist (II, 36): ἐν Ἕλλησιν καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν γενομένη προφῆτις —, sondern dass auch Dichter und Philosophen über die Gerechtigkeit, das Gericht und die Strafe Gottes, ebenso über die Vorsehung Gottes für die Lebenden und die Todten, also über die wichtigsten Stücke, sich „wenn auch wider Willen“ deutlich ausgesprochen haben (II, 37. 38. 8 fin.). Theophilus bietet für diese Thatsache eine doppelte Erklärung. Einerseits recurrirt auch er auf die Nachahmung der h. Schriften (II, 12. 37; I, 14), andererseits gesteht er zu, dass jene Schriftsteller von selbst, wenn die Dämonen sie verlassen haben (τῇ ψυχῇ ἐκνήψαντες ἐξ αὐτῶν), über die göttliche Monarchie, das Gericht u. s. w. eine Erkenntniss vorgebracht haben, welche mit den Lehren der Propheten übereinstimmt (II, 8). Dieses Zugeständniss kann nicht befremden; denn die Freiheit und Selbstbestimmung, mit welcher der Mensch ausgerüstet ist (II, 27), muss ihn unfehlbar zur richtigen Erkenntniss und zum Gehorsam gegen Gott führen, sobald er nicht mehr unter der Herrschaft der Dämonen steht. Theophilus hat den Titel der Philosophie nicht auf die christliche Wahrheit angewendet; denn dieser Titel war ihm discreditirt; aber das Christenthum ist ihm „die Weisheit Gottes“, die durch einleuchtende Beweise die Menschen, die sich auf sich selbst besinnen, überzeugt[3].

[1] Theophilus bekennt (I, 14), ganz wie Tatian: καὶ γὰρ ἐγὼ ἠπίστουν τοῦτο ἔσεσθαι, ἀλλὰ νῦν κατανοήσας αὐτὰ πιστεύω, ἅμα καὶ ἐπιτυχὼν ἱεραῖς γραφαῖς τῶν ἁγίων προφητῶν, οἳ καὶ προεῖπον διὰ πνεύματος θεοῦ τὰ προγεγονότα ᾧ τρόπῳ γέγονεν καὶ τὰ ἐνεστῶτα τίνι τρόπῳ γίνεται, καὶ τὰ ἐπερχόμενα ποίᾳ τάξει ἀπαρτισθήσεται. Ἀπόδειξιν οὖν λαβὼν τῶν γινομένων καὶ προαναπεφωνημένων οὐκ ἀπιστῶ; s. auch II, 8—10. 22. 30. 33–35; III, 10. 11. 17. Das Evangelium kommt für Theophilus lediglich als die Fortsetzung der prophetischen Aufschlüsse und Anweisungen in Betracht. Von Christus aber hat Theophilus überhaupt nicht gesprochen, sondern nur von dem Logos (Pneuma), welcher von Anbeginn wirksam gewesen ist. Die ersten Capitel der Genesis enthalten bereits für Theophilus die Summe aller christlichen Erkenntniss (II, 10—32).

[2] S. II, 8: ὑπὸ δαιμόνων δὲ ἐμπνευσθέντες καὶ ὑπ᾽ αὐτῶν φυσιωθέντες ἃ εἶπον δι᾽ αὐτῶν εἶπον.

[3] Dem Gedanken, dass die Wahrheit schlechterdings nicht demonstrirt werden könne, hat der unbekannte Verfasser der Schrift de resurrectione, die unter dem Namen des Justin geht (Corp. Apolog. Vol. III), einen überraschenden Ausdruck gegeben. (Ὁ μὲν τῆς ἀληθείας λόγος ἐστὶν ἐλεύθερός τε καὶ αὐτεξούσιος, ὑπὸ μηδεμίαν βάσανον ἐλέγχου θέλων πίπτειν μηδὲ τὴν παρὰ τοῖς ἀκούουσι δι᾽ ἀποδείξεως ἐξέτασιν ὑπομένειν. Τὸ γὰρ εὐγενὲς αὐτοῦ καὶ πεποιθὸς αὐτῷ

Tertullian und Minucius Felix[1]. Während bei den griechischen Apologeten die Anerkennung der Offenbarung durch den philosophischen Skepticismus einerseits, durch den starken Eindruck von der Herrschaft der Dämonen andererseits bedingt erscheint, fehlt bei den lateinischen Apologeten das skeptische Moment nicht nur, sondern es wird die christliche Wahrheit sogar der skeptischen Philosophie bestimmt entgegen- und auf die Seite des philosophischen Dogmatismus, d. h. des Stoicismus, gestellt[2]. Trotzdem ist das, was Tertullian und Minucius über das Wesen des Christenthums als Philosophie und als Offenbarung bemerken, im letzten Grunde vollkommen identisch mit der Auffassung der griechischen Apologeten, wenn auch nicht zu verkennen ist, dass der Offenbarungscharakter des Christenthums bei ihnen zurücktritt[3]. Diese Be-

τῷ πέμψαντι πιστεύεσθαι θέλει). Er polemisirt im Eingang seiner Abhandlung gegen jeden Rationalismus und bekennt sich einerseits zu einer Art sensualistischer Erkenntnisstheorie, andererseits ebendesshalb zur Inspiration und zur Autorität der Offenbarung, denn alle Wahrheit stamme aus Offenbarung, da Gott selbst und allein die Wahrheit sei; Christus habe diese Wahrheit offenbart und sei für uns τῶν ὅλων πίστις καὶ ἀπόδειξις. Aber es fehlt viel daran, dass der Verlasser seiner These (einen ähnlichen Anlauf hat Justin, Dial. 3 ff. genommen) wirklich Folge gehabt hätte; er will „bewaffnet mit den Argumenten des Glaubens, die unbesiegt sind", den Gegnern entgegentreten (c. 1 p. 214), aber die Argumente des Glaubens sind doch die Argumente der Vernunft. Unter diesen ist ihm ein wichtiges, dass auch nach den Theorien „der sogenannten Weisen", des Plato, Epikur und der Stoiker, über die Welt, resp. über Gott und die Materie, die Annahme einer Auferstehung des Fleisches nicht irrational sei (c. 6 p. 228 f.). Einige dieser Philosophen, nämlich Pythagoras und Plato, haben auch die Unsterblichkeit der Seele erkannt. Aber eben desshalb genüge diese Ansicht nicht; „denn wenn der Erlöser nur die Botschaft vom (ewigen) Leben der Seele gebracht hätte, was hätte er Neues über Pythagoras, Plato und den Chor ihrer Anhänger hinaus verkündet?" (c. 10 p. 246). Diese Wendung ist sehr lehrreich; denn sie zeigt, unter welchem Gesichtspunkt die Apologeten den Glauben an die Auferstehung des Fleisches festgehalten haben. Jüngst hat Zahn (Ztschr. f. K.-Gesch. Bd. VIII S. 1 f. 20 f.) das Fragment de resurr. wieder dem Justin selbst zugesprochen. Seine Beweisführung, obgleich sie viel Bestechendes hat, hat mich jedoch nicht völlig überzeugt. Die Frage ist für die Feststellung des Verhältnisses von Justin zu Paulus von grosser Wichtigkeit.

[1] Massebieau (Rev. de l'hist. des relig. 1887 T. XV Nr. 3) hat mich davon überzeugt, dass Minucius später als Tertullian geschrieben und diesen benutzt hat.

[2] Man vgl. die Anlage des „Octavius": dem Christen ist als Vertreter des Heidenthums ein Philosoph entgegengestellt, welcher den Standpunkt der mittleren Akademie vertritt. Damit ist jenem bereits die Vertheidigung stoischer Thesen vorgezeichnet. Dazu s. die entsprechenden Ausführungen in dem Apolog. des Tertullian z. B. c. 17, sowie dessen Tractat: „de testimonio animae naturaliter Christianae." Dass die Schrift des Minucius durchweg von Cicero's Schrift „de natura deorum" abhängig ist, sei hier nur erwähnt. Dabei steht M. dem heidnischen Synkretismus doch näher als Tertullian.

[3] In der Untersuchung R. Kuehn's („Der Octavius des Min. Felix." Leipzig 1882) — der besten Specialarbeit, die wir in dogmengeschichtlicher Hinsicht über eine altchristliche Apologie besitzen — ist auf Grund einer sehr sorgfältigen Analyse des Octavius mehr der Unterschied als die Uebereinstim-

obachtung ist ausserordentlich lehrreich; denn sie ist die Probe darauf, dass die von den Apologeten vorgetragene Auffassung vom Christenthum nicht eine individuelle gewesen ist, sondern der nothwendige Ausdruck der Ueberzeugung, dass in der christlichen Wahrheit der Abschluss und die Gewähr der philosophischen Erkenntniss vorliege. Dem Minucius Felix (und Tertullian) stellt sich zunächst die christliche Wahrheit als die von Natur jedem Menschen eingepflanzte Weisheit dar (Oct. 16, 5). Sofern der Mensch ratio und sermo besitzt und die mit der Gabe gesetzte Aufgabe der „inquisitio universitatis" vollzieht, hat er die christliche Wahrheit, resp. findet er das Christenthum in seinem Innern vor. Demgemäss vermag auch Minucius die christlichen Lehren vermittelst des stoischen Erkenntnissprincipes nachzuweisen und gelangt zu dem Schluss, dass das Christenthum eine Philosophie d. h. die wahre Philosophie sei, und dass die Philosophen, sofern sie die Wahrheit gefunden haben, für Christen gehalten werden müssen [1]. Da er nun zudem noch die christliche Ethik auf den Ausdruck der stoischen gebracht und den christlichen Bruderbund als einen kosmopolitischen Bund von Philosophen, die sich ihrer naturhaften Gleichartigkeit bewusst geworden sind, geschildert hat [2], so scheint der Offenbarungscharakter des Christenthums völlig preisgegeben zu sein: das Christenthum ist die natürliche Aufklärung, die Enthüllung einer in der Welt und im Menschen liegenden Wahrheit, die Entdeckung des einen Gottes aus dem aufgeschlagenen Buch der Schöpfung. Die Differenz mit einem Apologeten wie Tatian scheint hier eine totale zu sein. Aber sieht man näher zu, so hat Minucius — nicht weniger Tertullian — den stoischen Rationalismus an entscheidenden Punkten durchbrochen. Dass er selbst die Folgerungen aus diesen Durchlöcherungen nicht deutlich gezogen hat, darf man seiner apologetischen Absicht zu Gute halten. Nicht aber sind diese seine Abweichungen von den Lehren der Stoa lediglich durch das Christenthum motivirt, sondern sie sind vielmehr ganz wesentlich bereits Bestandtheil seiner philosophischen Weltanschauung gewesen. Erstlich hat Minucius (c. 26. 27) ausführlich eine Theorie von der verderblichen Wirksamkeit der Dämonen entwickelt. Er hat damit bekannt, dass die Menschheit nicht so ist, wie sie sein soll, weil von Aussen ein böses Element in dieselbe eingedrungen ist. Sodann hat er zwar (1, 4; 16, 5) in der menschlichen Natur das natürliche Licht der Weisheit anerkannt, aber (32, 9) doch bemerkt, dass unsere Gedanken, gemessen an der Klarheit Gottes, Finsterniss sind. Endlich hat er — und das ist das Entscheidendste — bei der Lehre von dem schliesslichen Weltbrande, nachdem er sich auf verschiedene Philosophen berufen, diese Instanz plötzlich fallen lassen und erklärt, dass die Christen in dieser Lehre den Propheten folgen, und dass die Philosophen „von den göttlichen Weissagungen der Propheten das Schattenbild entstellter Wahrheit nachgemacht haben" (34).

mung zwischen Minucius und den griechischen Apologeten hervorgehoben. Nach dieser Seite bedürfen mithin die Ausführungen des Verfassers einer Ergänzung (s. Theol. Lit.-Zeitung 1883 Nr. 6).

[1] C. 20: „Exposui opiniones omnium ferme philosophorum . . ., ut quivis arbitretur, aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos."

[2] S. Minuc. 31 ff., ganz ähnlich schon Tertullian, der im Apologeticum durchweg die christliche Ethik und Lebensordnung stoisch gefärbt und in c. 39 die Eigenart der christlichen Vereinigungen geradezu verschleiert hat.

Damit sind nun doch alle Elemente beisammen, welche uns bei den griechischen Apologeten begegnet sind, nur dass sie bei Minucius wie versteckt erscheinen. Der letzte Beweis aber, dass er es im Grunde gemeint hat wie sie, liegt in dem überaus verächtlichen Urtheile, welches er schliesslich über alle Philosophen, ja über die Philosopie überhaupt, gefällt hat (34, 5; 38, 5)[1]. Dieses Urtheil ist bei ihm (wie bei Tertullian) nicht daraus zu erklären, dass er als Stoiker die natürliche Erkenntniss allem philosophischen Meinen entgegenstellt — das mag höchstens secundär mitgewirkt haben[2] —, sondern daraus, dass er sich bewusst ist, einer geoffenbarten Weisheit zu folgen[3]. Offenbarung ist nothwendig, weil der Menschheit doch von Aussen, d. h. von Gott, geholfen werden muss; damit ist die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen anerkannt, wenn auch nicht in dem hohen Masse wie von Seneca und Epictet. In dem Momente aber, da Minucius in der Lehre der Propheten die göttliche Wahrheit angeschaut hat, versinkt ihm auch die natürliche Ausstattung der Menschheit und die Speculation der Philosophen in Finsterniss. Das Christenthum ist die Weisheit, welche die Philosophen gesucht haben, aber nicht finden konnten[4].

Zusammengefasst: 1) Das Christenthum ist nach den Apologeten Offenbarung, d. h. es ist die göttliche Weisheit, welche von Alters her durch die Propheten verkündet worden ist und an ihrem Ursprung eine absolute Sicherheit besitzt, die sich in den Erfüllungen der Prophetensprüche auch erkennbar darstellt. Als göttliche Weisheit steht das Christenthum allem natürlichen und philosophischen Wissen gegenüber und macht ihm ein Ende. 2) Das Christenthum

[1] Genau ebenso Tertullian, s. Apolog. 46 (und de praescr. 7).

[2] Tertull., de testim. 1: „Sed non eam te (animam) advoco, quae scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem te habent qui te solam habent . . . Imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulae peritiae tuae nemo credit."

[3] Tertull., Apol. 46: „Quid simile philosophus et Christianus? Graeciae discipulus et coeli?" de praescr. 7: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae?" Minuc. 38, 5: „Philosophorum supercilia contemnimus, quos corruptores et adulteros novimus . . . nos, qui non habitu sapientiam sed mente praeferimus, non eloquimur magna sed vivimus, gloriamur nos consecutos, quod illi summa intentione quaesiverunt nec invenire potuerunt. quid ingrati sumus, quid nobis invidemus, si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit?"

[4] Auf die Bedeutung Christi ist Minucius ebensowenig näher eingegangen wie Tatian, Athenagoras und Theophilus; er hat sie (9, 4; 29, 2) nur gestreift. Das Christenthum ist auch ihm die Lehre der Propheten; wer diese anerkennt, ist zur Verehrung des gekreuzigten Christus genöthigt. Tertullian ist somit nach Justin der erste Apologet gewesen, der wieder eine ausführliche Darlegung über Christus als den erschienenen Logos für nothwendig erachtet hat (s. das 21. Cap. des Apolog. in seinem Verhältniss zu cc. 17—20).

ist die Aufklärung, welche dem natürlichen aber verdunkelten Wissen des Menschen entspricht[1]; es umfasst alle Wahrheitsmomente der Philosophie — es ist darum die Philosophie — und es verhilft dem Menschen dazu, die in ihm angelegte Erkenntniss zu verwirklichen. 3) Offenbarung des Vernünftigen war und ist nothwendig, weil die Menschheit unter die Herrschaft der Dämonen gerathen ist. 4) Die Bemühungen der Philosophen, die richtige Erkenntniss zu ermitteln, waren vergeblich, was sich vor Allem daran zeigt, dass durch dieselben weder der Polytheismus gebrochen noch ein wirklich sittliches Leben durchgesetzt worden ist. Soweit die Philosophen Wahres gefunden haben, haben sie es übrigens den Propheten zu verdanken, von denen sie es entlehnten; mindestens ist es unsicher, ob sie auch nur Fragmente der Wahrheit selbständig erkannt haben[2]. 5) Die Anerkennung Christi ist in der Anerkennung der prophetischen Weisheit einfach mit eingeschlossen; einen neuen Inhalt hat die Lehre der Wahrheit durch Christus nicht empfangen; er hat sie nur der Welt zugänglich gemacht (Eigenthümliches anerkannt von Justin und Tertullian). 6) Die praktische Erprobung des Christenthums liegt erstlich darin, dass alle Menschen es erfassen können — die Ungebildetsten werden hier zu wahrhaften Weisen —, zweitens darin, dass es kräftig ist, ein heiliges Leben zu erzeugen und die Tyrannei der Dämonen zu brechen. In den Apologeten hat mithin das Christenthum die Antike d. h. den Ertrag der religiösen und metaphysischen Erkenntniss der Griechen mit Beschlag belegt: „Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστί" (Justin, Apol. II, 13). Es hat sich selbst bis in den Anfang der Welt hinaufdatirt. Alles Wahre und Gute, was die Menschheit erhebt, stammt aus göttlicher Offenbarung und ist doch zugleich echt menschlich, weil es klarer und bestimmter Ausdruck dessen ist, was der Mensch

[1] Unter den griechischen Apologeten hat der unbekannte Verfasser der unter Justin's Namen stehenden Schrift de monarchia diese Auffassung am deutlichsten zum Ausdruck gebracht; er ist daher mit Minucius am meisten verwandt; s. c. 1. Hier wird der Montheismus als die καθολικὴ δόξα bezeichnet, die durch schlechte Gewohnheit in Vergessenheit gerathen sei; denn: τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ κατ' ἀρχὴν συζυγίαν συνέσεως καὶ σωτηρίας λαβούσης εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας θρησκείας τε τῆς εἰς τὸν ἕνα καὶ πάντων δεσπότην — somit bedarf es also nur einer Auffrischung.

[2] Aber eine Prophetie im Heidenthum haben fast alle Apologeten anerkannt. Sie constatiren dieselbe in den Sibyllen und bei den alten Dichtern. Am weitesten ist in dieser Hinsicht der Verfasser der Schrift de monarchia gegangen. Dass aber auch hier die Apologeten eine im christlichen Volk weitverbreitete Vorstellung für sich gehabt haben, zeigt Hermas, Vis. II, 4.

in seinem Innern findet. Alles Wahre und Gute ist aber christlich; denn Christenthum ist nichts anderes als die Lehre der Offenbarung. Keine zweite Formel kann gedacht werden, in welcher der Anspruch des Christenthums, die Weltreligion zu sein, so kräftig hervortritt (daher auch das Bestreben der Apologeten, den Weltstaat mit dem Christenthum zu versöhnen), keine zweite Formel aber auch, in welcher der specifische Inhalt des überlieferten Christenthums so durchgreifend neutralisirt ist wie hier. Aber das wahrhaft Epochemachende liegt darin, dass die geistige Cultur der Menschheit nun mit der Religion versöhnt und verbunden erscheint. Die „Dogmen" sind dafür der Ausdruck. Endlich ergiebt sich aus diesen Grundvoraussetzungen auch eine ganz bestimmte Vorstellung vom Wesen der Offenbarung und vom Inhalte der Vernunft. Das Wesen der Offenbarung liegt in ihrer Form: sie ist göttliche Mittheilung durch wunderbare Einwirkung. Alle Offenbarungsträger sind passive Organe des h. Geistes (Athenag., Supplic. 7; Pseudojustin, Cohort. 8; Justin, Dial. 115. 7. Apol. I, 31. 33. 36; etc., s. auch Hippolyt, de Christo 2); sie sind nicht nothwendig stets im Zustande der Ekstase gewesen, wenn sie die Offenbarungen empfingen, aber wohl im Zustande absoluter Receptivität. Eine andere Vorstellung von Offenbarung haben die Apologeten nicht besessen. Demgemäss ist auch der eigentlich entscheidende Beweis für die Thatsächlichkeit der Offenbarung in ihren Augen die Vorhersagung der Zukunft; denn das vermag der menschliche Geist nicht. Nur im Zusammenhange dieses Beweises ist es den Apologeten wichtig gewesen, zu constatiren, was im A. T. durch Moses oder durch David oder durch Jesajas u. s. w. verkündet worden ist, d. h. diese Namen haben lediglich chronologische Bedeutung. Von hier aus ist auch ihr Interesse an einer Weltgeschichte erwachsen, sofern es seinen Ursprung dem Bestreben verdankt, die Kette der Propheten bis an den Anfang der Geschichte hinaufzuführen und das höhere Alter der offenbarten Wahrheit vor allen menschlichen Erkenntnissen und Irrthümern, namentlich den griechischen, darzuthun (deutliche Ansätze bei Justin [1], erste Ausführung bei Tatian [2]). Ist aber strenggenommen nur die Form und nicht der Inhalt der Offenbarung übernatürlich, sofern dieser sich mit dem Vernunftinhalte deckt, so ist es offenbar, dass die Apologeten das, was sie für den Vernunftinhalt hielten, einfach dogmatisch vorausgesetzt haben. Mögen sie

[1] S. Justin, Apol. I, 31, Dial. 7 p. 30, etc.
[2] S. Tatian, c. 31 ff.

sich nun streng stoisch ausgesprochen haben oder nicht, im Grunde stimmen sie — sogar Tatian nicht ausgenommen, obgleich er sich gegen diese Auffassung selbst sträubt — alle in der Voraussetzung zusammen, dass die Vernunft Religion und Sittlichkeit zu ihrem natürlichen Inhalte hat.

3. Die Lehren des Christenthums als der geoffenbarten, vernünftigen Religion.

Von den Lehren, den „Dogmen" des Christenthums, haben die Apologeten häufig gesprochen: in den Dogmen ist der ganze Inhalt des Christenthums als Philosophie eingeschlossen[1]. Nach dem bisher

[1] Im N. T. ist der Inhalt des christlichen Glaubens nirgendwo als Dogma bezeichnet. Bei Clemens (I. II), Hermas und Polykarp findet sich das Wort überhaupt nicht; doch hat Clemens (I, 20, 4; 27, 5) die göttlichen Naturordnungen „τὰ δεδογματισμένα ὑπὸ θεοῦ" genannt. Bei Ignatius liest man (ad. Magn. 13, 1): σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, aber δόγματα sind hier ausschliesslich die Lebensregeln (s. Zahn z. d. St.), wie auch Διδαχή 11, 3. Im Barnabasbrief wird an einigen Stellen (1, 6; 9, 7; 10, 1. 9 f.) von „Dogmen des Herrn" gesprochen; aber es sind darunter theils einzelne Geheimnisse, theils göttliche Verfügungen verstanden. Also sind die Apologeten die Ersten, welche das Wort im philosophischen Sprachgebrauch auf den christlichen Glauben angewendet haben. Sie sind auch die Ersten, welche die Begriffe θεολογεῖν und θεολογία verwerthet haben. Jenes Wort findet sich bei Justin zweimal: Dial. 56 im Sinne von „aliquem nominare deum", Dial. 113 aber in dem umfassenderen „religiös-wissenschaftliche Untersuchungen anstellen". In ersterem Sinn hat auch Tatian (10) das Wort verwerthet; dagegen einem Buche, welches er verfasst, nicht den Titel „πρὸς τοὺς θεολογοῦντας", sondern „πρὸς τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ θεοῦ" gegeben. Bei Athenagoras (Suppl. 10) ist Theologie die Lehre von Gott und allen Wesen, denen das Prädicat der Gottheit zukommt (s. auch 20. 22). Das ist der antike Sprachgebrauch; so Tertull. ad nat. II, 1 (die Dreitheilung der Theologie; darauf nimmt Bezug II, 2. 3: „theologia physica, mythica"); Cohort. ad Gr. 3. 22; lehrreich der Anonymus bei Euseb., h. e. V, 28, 4. 5. Schöne Nachweisungen über den antiken Sprachgebrauch des Wortes „Theologie" findet man bei Natorp, Thema und Disposition der aristotel. Metaphysik (Philos. Monatshefte 1887 Heft 1 u. 2 S. 55—64). Erst von der Stoa ist der Titel „Theologie" für eine philosophische Disciplin aufgebracht worden; vorher waren „Theologen" die alten Dichter, das „theologische" Stadium das vorwissenschaftliche Stadium, welches noch vor dem „Kindesalter" der „Physiker" liegt (so durchweg Aristoteles). Auch den Kirchenvätern sind noch οἱ παλαιοὶ θεολόγοι die alten Dichter. Aber daneben ist die stoische Ansicht recipirt, dass es auch eine philosophische Theologie giebt, weil die Götterlehre der Dichter unter der Hülle des Mythos einen Schatz philosophischer Wahrheit berge. In der Stoa ist „der Unbegriff einer ‚Theologie' entstanden, welche Philosophie, also Vernunfterkenntniss, sein und doch die positive Religion zum Fundament ihrer Gewissheit haben soll". Dies haben die

Ausgeführten kann der Charakter der christlichen Dogmen nicht zweifelhaft sein: sie sind die durch die Propheten in den h. Schriften geoffenbarten Vernunftwahrheiten, welche in Christus zusammengeschlossen sind (Χριστὸς λόγος καὶ νόμος) und in ihrer Einheit die göttliche Weisheit darstellen, deren Anerkennung die Tugend und das ewige Leben zur Folge hat. Diese Dogmen darzulegen, haben die Apologeten für ihre Hauptaufgabe erachtet; desshalb können dieselben auch mit wünschenswerther Deutlichkeit reproducirt werden. Es lässt sich das dogmatische Gedankengefüge der Apologeten in drei Bestandtheile zerlegen, A) das Christenthum als monotheistische Kosmologie [Gott als der Vater der Welt], B) als die höchste Moral und Gerechtigkeit [Gott als der Richter, der das Gute belohnt und das Böse bestraft], C) als Erlösung [Gott als der Gütige, welcher den Menschen unterstützt und ihn der Dämonenherrschaft entzieht][1]. So sicher aber die beiden ersten ausgeprägt sind, so unsicher ist der dritte entfaltet. Es ist das, wie sich zeigen wird, eine Folge einerseits der Freiheitslehre der Apologeten, andererseits ihres Unvermögens, für die Person Christi eine specifische Bedeutung innerhalb der Offenbarung ausfindig zu machen. Beides ist letztlich wiederum aus ihrem Moralismus zu erklären.

Der wesentliche Inhalt der geoffenbarten Philosophie stellt sich für die Apologeten (s. A, B) in drei Lehren dar[2]: 1) dass es einen geistigen, unaussprechlich hohen Gott giebt, welcher der Herr und Vater der Welt ist, 2) dass derselbe einen heiligen Wandel fordert, 3) dass er am Ende Gericht halten und die Guten mit der Unvergänglichkeit, die Bösen mit dem Tode bestrafen wird. Die Belehrung über Gott, Tugend und ewigen Lohn wird auf die Propheten und Christus zurückgeführt, die Herstellung eines tugendhaften Lebens

Apologeten acceptirt, aber den Unterschied einer κοσμικὴ und θεολογικὴ σοφία hinzugefügt.

[1] Für alle drei Bestandtheile kommt Christus in Betracht, ad 1) als λόγος, ad 2) als νόμος, νομοθέτης und κριτής, ad 3) als διδάσκαλος und σωτήρ.

[2] Bei der Reproduction der apologetischen Theologie haben sich die Dogmenhistoriker mit Vorliebe an Justin angeschlossen; allein hierbei ist regelmässig übersehen worden, dass Justin der christlichste unter den Apologeten gewesen ist, und dass die Momente, auf welche man in der Lehre Justin's mit Recht besonderen Werth legt, sich bei den übrigen (Tertullian ausgenommen) entweder gar nicht oder in ganz rudimentärer Gestalt finden. Es ist daher angezeigt, die den Apologeten gemeinsamen Dogmen in den Vordergrund zu stellen und das Justin Eigenthümliche, soweit es eine Anticipation der zukünftigen Fassung der Dogmen enthält, als solches zu beschreiben.

(der Gerechtigkeit) hat aber Gott den Menschen überlassen müssen; denn Gott hat den Menschen frei erschaffen und Tugend kann nur selbstthätig erworben werden. Die Propheten und Christus sind also insofern Quelle der Gerechtigkeit, als sie die Lehrer sind. Da aber in ihnen Gott, resp. — was hier noch auf sich beruhen kann — das göttliche Wort geredet hat, ist das Christenthum zu definiren als die durch Gott selbst vermittelte Erkenntniss Gottes und als der tugendhafte Wandel in der Sehnsucht nach ewigem und vollkommenem Leben mit Gott, sowie in der sicheren Hoffnung dieses unvergänglichen Lohnes. Durch Wissen des Wahren und durch Thun des Guten wird der Mensch gerecht und der höchsten Seligkeit theilhaftig. Dieses Wissen, welches den Charakter der göttlichen Belehrung hat[1], ruht auf dem Glauben an die göttliche Offenbarung. Diese Offenbarung hat insofern die Art und Kraft der Erlösung, als das Factum zweifellos ist, dass sich die Menschheit ohne dieselbe nicht von der Tyrannei der Dämonen zu befreien vermag, während die an die Offenbarung Gläubigen vom Geiste Gottes in den Stand gesetzt werden, die Dämonen in die Flucht zu jagen. Die Dogmen der christlichen Philosophie enthalten demgemäss (theoretisch) die monotheistische Kosmologie, (praktisch) die Regeln für ein heiliges Leben, welches sich als Weltentsagung und als eine neue Gesellschaftsordnung darstellt[2]. Das Ziel ist das unsterbliche Leben, welches seinen Inhalt in der vollen Erkenntniss und in der Anschauung Gottes hat. Zwischen der Kosmologie und der Ethik liegen die Dogmen von der Offenbarung; sie sind unsicher ausgeprägt, sofern sie den Erlösungsgedanken einschliessen; sie sind aber sehr präcis gefasst, sofern sie die Wahrheit der Kosmologie und der Ethik verbürgen.

1. Die Dogmen, welche die Erkenntniss Gottes und der Welt zum Ausdruck bringen, sind von dem Grundgedanken beherrscht, dass der Welt als dem Creatürlichen, Bedingten und Vergänglichen

[1] Der Satz Cicero's (de nat. deor. II, 66, 167): „nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino umquam fuit", der Eigenthum aller idealistischen Philosophen des Zeitalters gewesen ist, findet sich bei den Apologeten in verschiedenster Form reproducirt (s. z. B. Tatian 29). Dass alles Wissen der Wahrheit nicht nur bei den Propheten, sondern auch bei denen, die ihrer Lehre folgen, auf Grund einer Inspiration zu Stande kommt, war ihnen gewiss. Aber eine Theorie haben sie hier nur für die Propheten aufstellen können; denn eine solche, für Alle streng durchgeführt, hätte den Freiheitscharakter der Wahrheitserkenntniss bedroht.

[2] Justin., Apol. I, 3: Ἡμέτερον οὖν ἔργον καὶ βίου καὶ μαθημάτων τὴν ἐπίσκεψιν πᾶσι παρέχειν.

ein Selbstseiendes, Unveränderliches und Ewiges gegenüber steht, welches die Ursache der Welt ist. Dieses Selbstseiende hat keine der Eigenschaften, welche der Welt zukommen; darum ist es über jeden Namen erhaben und hat in sich keine Unterschiede. Damit ist die Einheit und Einzigkeit dieses ewigen Wesens gesetzt, ferner die Geistigkeit; denn alles Körperliche ist dem Wandel unterworfen, endlich die Vollkommenheit; denn das Selbstseiende, Ewige bedarf keines Dings. Weil es aber die selbst unbedingte Ursache alles Seienden ist, ist es die Fülle alles Seienden oder das wahrhafte Sein selbst (Tatian 5: καθὸ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, σὺν αὐτῷ τὰ πάντα). Als das lebendige und geistige Sein offenbart es sich in freien Schöpfungen, welche seine Allmacht und Weisheit d. h. seine wirksame Vernunft bekunden. Diese Schöpfungen sind aber auch, da sie keine Folge von Nöthigungen sein können, sofern Gott in sich vollkommen ist, ein Beweis der Güte der Gottheit. Das ewige Wesen ist eben als das vollkommene auch der Vater aller Tugenden, sofern es keine Beimischung eines Fehlerhaften enthält. Zu diesen Tugenden gehört sowohl die Güte, die sich in den Schöpfungen darthut, als auch die Gerechtigkeit, welche dem Geschaffenen giebt, was ihm gemäss der Stelle, die es erhalten hat, zukommt. Auf Grund dieser Gedankenreihe statuiren die Apologeten die Dogmen von der Monarchie Gottes (τῶν ὅλων τὸ μοναρχικόν), von seiner Ueberweltlichkeit (τὸ ἄρρητον, τὸ ἀνέκφραστον, τὸ ἀχώρητον, τὸ ἀκατάληπτον, τὸ ἀπερινόητον, τὸ ἀσύγκριτον, τὸ ἀσυμβίβαστον, τὸ ἀνεκδιηγητόν; s. Justin, Apol. II, 6; Theoph. I, 3), von der Einheit (εἷς θεός), von der Anfangslosigkeit (ἄναρχος, ὅτι ἀγένητος), von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit (ἀναλλοίωτος καθότι ἀθάνατος), von der Vollkommenheit (τέλειος), von der Bedürfnisslosigkeit (ἀπροσδεής), von der Geistigkeit (πνεῦμα ὁ θεός), von der absoluten Causalität (αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις), von der Schöpfung (κτίστης τῶν πάντων), Herrschaft (δεσπότης τῶν ὅλων), und Vaterschaft (πατὴρ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων), von der Vernunftkraft (Gott als λόγος, νοῦς, πνεῦμα, σοφία), von der Allmacht (παντοκράτωρ ὅτι αὐτὸς τὰ πάντα κρατεῖ καὶ ἐμπεριέχει), von der Gerechtigkeit und Güte Gottes (πατὴρ τῆς δικαιοσύνης καὶ πασῶν τῶν ἀρετῶν. χρηστότης). Diese Dogmen sind von dem einen Apologeten ausführlicher, von dem anderen in kürzerer Form dargelegt; aber ein Dreifaches tritt bei Allen hervor: 1) dass Gott primär als die letzte Ursache zu denken ist, 2) dass das Princip des sittlich Guten auch das Princip der Welt ist, 3) dass das Princip

der Welt, d. h. die Gottheit, als das Unsterbliche und Ewige den Gegensatz zu der Welt als dem Vergänglichen bildet. Dass Gott der Vater und Schöpfer der Welt ist, dass er aber als Unerschaffener und Ewiger der contradictorische Gegensatz zur Welt ist, das sind die beiden kosmologischen Grundideen der Apologeten [1].

Die Dogmen von Gott sind von den Apologeten nicht vom Standpunkt der christlichen Gemeinde aus, welche die Einführung in das Reich Gottes erwartet, festgestellt, sondern auf Grund der Betrachtung der Welt einerseits (s. namentlich Tatian 4. Theoph. I, 5. 6), der sittlichen Art des Menschen andererseits gewonnen. Sofern die letztere aber selbst in den Bereich des Geschaffenen gehört, ist der Kosmos der Ausgangspunkt ihrer Speculation. Der Kosmos ist überall von Vernunft und Ordnung durchwaltet [2]; er trägt den Stempel des göttlichen Logos, und zwar in einem doppelten Sinn: einerseits erscheint er als das Abbild einer höheren ewigen Welt — denkt man sich die vergängliche und veränderliche Materie weg, so ist er ein wunderbares Gefüge geistiger Kräfte —, andererseits erscheint er als das endliche Product eines vernünftigen Willens. Auch die Materie, die ihm zu Grunde liegt, ist nichts Schlechtes, sondern ein indifferenter, freilich vergänglicher Stoff, der von Gott geschaffen ist [3]. Die Welt ist in jeder Hinsicht ein, ihrer Constitution nach, Gottes würdiges Gebilde [4]. Dennoch haben die Apologeten Gott nicht zum directen Urheber der Welt gemacht, sondern die Vernunftkraft, welche sie im Kosmos wahrnahmen, personificirt und als den nächsten Urheber der Welt vorgestellt. Das Motiv für dieses Dogma und das Interesse an demselben würden falsch bestimmt werden, wenn man im Sinne der Apologeten behaupten wollte, dass sie den Logos eingeschoben haben, um Gott von der als schlecht gedachten Materie zu trennen. Diese philonische Ansicht kann mindestens

[1] S. die Ausführung der Gotteslehre — mit dem bei allen Apologeten sich findenden Schluss, dass Gott keine Opfer und Geschenke bedürfe — bei Aristides.

[2] Selbst Tatian c. 19: Κόσμου μὲν γὰρ ἡ κατασκευὴ καλή, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ πολίτευμα φαῦλον.

[3] Tatian 5: Οὔτε ἄναρχος ἡ ὕλη καθάπερ ὁ θεός, οὐδὲ διὰ τὸ ἄναρχον καὶ αὐτὴ ἰσοδύναμος τῷ θεῷ· γεννητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπό του ἄλλου γεγονυῖα· μόνον δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη. 12. Auch Justin scheint nicht anders gelehrt zu haben, doch ist das nicht ganz sicher; s. Apol. I, 10. 59. 64. 67. II, 6. Sehr deutlich Theoph. I, 4; II, 4. 10. 13: ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν τί δὲ μέγα, εἰ ὁ θεὸς ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ἐποίει τὸν κόσμον.

[4] Daher gehören die Gotteserkenntniss und die rechte Welterkenntniss auf's engste zusammen; s. Tatian 27: ἡ θεοῦ κατάληψις ἣν ἔχω περὶ τῶν ὅλων.

nicht im Sinne einer bewussten Reflexion von ihnen adoptirt worden sein; denn sie stimmt nicht zu ihrer Auffassung von der Materie; sie stimmt auch nicht zu ihrem Gottesbegriff und zu ihrem nirgendwo gebrochenen Vorsehungsglauben. Noch viel weniger freilich lässt sich nachweisen, dass sie sich sämmtlich in Hinblick auf Jesus Christus zu jenem Dogma haben bestimmen lassen, da sie, Justin und Tertullian ausgenommen, in diesem Zusammenhang ein specifisches Interesse an der Menschwerdung des Logos in Jesus überhaupt nicht bekundet haben. Vielmehr ist die Adoption des Dogmas vom Logos also zu erklären: 1) In dem durch Abstraction von dem Kosmos gewonnenen Gottesbegriff war, wie in dem Gottesbegriff der idealistischen Philosophie, zwar das Moment der Einheit und Geistigkeit und damit eine Art von Persönlichkeit gesetzt, aber es war ebenso bestimmt das Moment der Fülle aller geistigen Kräfte, der Substanz alles Unvergänglichen gegeben; denn bei aller Ueberweltlichkeit, in welcher der Begriff Gottes gehalten wurde, sollte er doch dazu dienen, die Welt zu erklären[1]. Demgemäss war eine Formel nöthig, durch welche die Ueberweltlichkeit und Unveränderlichkeit einerseits, die Fülle der schöpferischen geistigen Potenzen andererseits zum Ausdruck gebracht werden konnte. Diese selbst aber mussten wiederum in eine Einheit befasst werden, weil das Gesetz des κόσμος sich als ein einheitliches darstellte. Damit ist der Begriff des Logos gegeben, und zwar musste der Logos von dem Moment an von Gott als ein Anderes unterschieden werden, wo die Realisation der in Gott ruhenden Potenzen als anfangend vorgestellt wurde. *Der Logos ist die Hypostase der wirksamen Vernunftkraft, welche einerseits die Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes trotz der Verwirklichung der in ihm ruhenden Kräfte schützt, andererseits eben diese Verwirklichung ermöglicht.* 2) Die Auffassung der Apologeten, dass die den Propheten geschenkte Offenbarung, auf welche alle Wahrheitserkenntniss sich gründet, eine göttliche sei, konnte sie doch nicht veranlassen, Gott selbst als directes Subject vorzustellen; denn jene Offenbarung setzt einen Sprechenden und ein gesprochenes Wort voraus; es wäre aber ein Ungedanke, die Fülle alles Seins und den Urgrund aller Dinge sprechen zu lassen. Die Gottheit kann nicht sprechende Person sein, noch weniger erscheinende Person, während nach den Zeugnissen der Propheten von ihnen doch eine göttliche Person geschaut worden ist. Das Göttliche, welches auf Erden sich

[1] Besonders lehrreich ist hier der Anfang des 5. Capitels der Rede Tatian's.

hörbar und sichtbar kundgiebt, kann nur das göttliche Wort sein. Da aber nach der Fundamentalanschauung der Apologeten das Princip der Religion, d. h. der Wahrheitserkenntniss, auch das Princip der Welt ist, so muss jenes göttliche Wort, welches die richtige Erkenntniss der Welt bringt, identisch sein mit der göttlichen Vernunft, welche die Welt selbst hervorgebracht hat, d. h. der Logos ist nicht nur die schaffende Vernunft Gottes, sondern auch das Offenbarungswort Gottes. Hiermit sind Motiv und Interesse des Dogmas vom Logos angegeben. Es braucht nicht erst besonders darauf aufmerksam gemacht zu werden, dass nicht mehr als die Präcision und Sicherheit der Aufstellung den Apologeten hier eigenthümlich ist; der Gedankengang selbst gehört der griechischen Philosophie an. Aber eben jene Sicherheit ist hier das Wichtige; denn in dem festen Glauben, dass das Princip der Welt auch das Princip der Offenbarung sei, stellt sich — freilich in der Form philosophischer Reflexion — in der That ein wichtiger altchristlicher Gedanke dar. Für die Mehrzahl der Apologeten ist der theoretische Inhalt des christlichen Glaubens in diesem Satze geradezu erschöpft; sie bedurften einer besonderen „Christologie" nicht, weil sie bereits in jeglicher Wort-Offenbarung Gottes eine gar nicht zu überbietende Erweisung Gottes und somit das Christenthum in nuce sahen[1]. Eine sehr deutliche Abhängigkeit der Apologeten von den Formeln des Gemeindeglaubens zeigt sich aber darin, dass sie zwischen dem prophetischen Geist Gottes und dem Logos in thesi einen Unterschied gemacht haben, ohne doch mit dieser Unterscheidung irgend etwas anfangen zu können. Ja ihre Auffassung vom Logos hat sie immer wieder genöthigt, den Logos und den Geist doch zu identificiren, wie sie denn auch das Christenthum nicht selten als den Glauben an den wahren Gott und an den Sohn Gottes definiren, ohne des Geistes zu gedenken[2]. Ferner zeigt sich

[1] Nach dem im Texte Ausgeführten ist es unrichtig zu behaupten, dass die Apologeten die Logoslehre adoptirt haben, um den Monotheismus mit der göttlichen Verehrung des gekreuzigten Christus zu versöhnen. Die Logoslehre stand ihnen vielmehr bereits vor jeder Berücksichtigung der Person des historischen Christus fest, und umgekehrt war ihnen die göttliche Verehrung Christi unabhängig von der Logoslehre sicher.

[2] Die Unterscheidung bei Justin, Apol. I, 5 und überall, wo er Formeln anführt. Tatian 13 fin.: der Geist als ὁ διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ. Aehnlich ist die Vorstellung bei Justin, Dial. 116. Vater, Wort und prophetischer Geist: Athenag. 10. Die runde Bezeichnung τριάς zuerst bei Theophilus; s. II, 15: αἱ τρεῖς ἡμέραι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ; s. II, 10. 18. Gerade aber bei Theophilus tritt die Verlegenheit, zwischen

die Abhängigkeit von der christlichen Ueberlieferung darin, dass die meisten von ihnen den Logos ausdrücklich den Sohn Gottes genannt haben[1].

Die Logoslehre der Apologeten ist ganz wesentlich eine einstimmige. Da Gott nicht ἄλογος, sondern als die Fülle alles Vernünftigen zu denken ist[2], so hat er stets Logos in sich. Dieser Logos ist einerseits das göttliche Bewusstsein selber, andererseits die Potenz (Idee und Energie) der Welt; er ist nicht von Gott unterschieden, sondern ruht in dem Wesen Gottes[3].

dem Logos und der Weisheit zu unterscheiden, besonders deutlich hervor (II, 10). Die Einschiebung des Heeres der guten Engel zwischen Sohn und Geist bei Justin, Apol. I, 5 (s. Athenag.) ist höchst auffallend. Man hat indess zu beachten, 1) dass diese Einschiebung sich nur an einer einzigen Stelle findet, 2) dass Justin den Vorwurf der ἀθεότης ablehnen wollte, 3) dass die Nachstellung des Geistes nicht eine Unterordnung desselben unter die Engel, sondern lediglich eine Unterordnung unter den Sohn und den Vater mit den Engeln bedeutet, 4) dass die guten Engel von den Christen auch angerufen wurden, weil man sie sich als Vermittler der Gebete dachte (s. meine Bemerkung zu I Clem. ad. Cor. 56, 1); eben desshalb konnten sie hier eine Stelle finden. Ueber die Geltung des h. Geistes in der Theologie Justin's s. Zahn, Marcell von Ancyra S. 228: „Wenn bei einem Theologen der alten Kirche, dann möchte bei Justin der h. Geist wenigstens um alles wissenschaftliche Existenzrecht, weil um jede unterscheidende (?) Thätigkeit, und der Vater um alle Mitthätigkeit bei der Offenbarung gebracht sein.“ — Von einer Trinitätslehre der Apologeten darf man im Grunde nicht reden.

[1] Für Justin ist der Sohnesname der wichtigste; s. auch Athenag. 10. Allerdings heisst der Logos auch schon bei Philo der Sohn Gottes, und Celsus sagt ausdrücklich (Orig. c. Cels. II, 31): „Ist wirklich nach euerer Lehre das Wort der Sohn Gottes, dann stimmen wir euch bei“; aber erst bei den Apologeten haftet der Sohnesname als solenne Bezeichnung an dem Logos. Ist aber der Logos an und für sich der Sohn Gottes, dann ist Christus der Sohn, nicht weil er der von Gott in's Fleisch Gezeugte (urchristlich), sondern weil das Geistwesen, welches in ihm war, die vorweltliche Reproduction Gottes ist (s. Justin, Apol. II, 6: ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ θεοῦ, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός) — eine folgenschwere Wendung!

[2] Athenag. 10; Tatian, Orat. 5.

[3] Am deutlichsten ist Tatian 5, welche Stelle auch zum Folgenden zu vergleichen ist: Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν. Ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων, αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις, κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, σὺν αὐτῷ τὰ πάντα· σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ, ὑπέστησε. Θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λόγος, οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. Τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. Γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβὸν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν. Ὥσπερ γὰρ ἀπὸ μιᾶς δᾳδὸς ἀνάπτεται μὲν πυρὰ πολλά, τῆς δὲ πρώτης δᾳδὸς διὰ τὴν ἔξαψιν τῶν πολλῶν δᾳδῶν οὐκ ἐλαττοῦται τὸ

Zum Behuf der Schöpfung hat Gott den Logos aus sich herausgesetzt (hervorgeschickt, herausspringen lassen), resp. durch einen freien und einfachen Willensact aus seinem Wesen (θεὸς ἐκ θεοῦ πεφυκώς — ἐξ ἑαυτοῦ Dial. 61) gezeugt[1]. Nun erst ist der Logos eine von Gott unterschiedene Hypostase geworden, resp. er ist überhaupt erst geworden, und es kommen ihm kraft seines Ursprungs folgende Merkmale zu[2]: 1) Das innere Wesen des Logos ist mit dem Wesen Gottes selbst identisch; denn es ist das Product einer von Gott gewollten und herbeigeführten Selbstunterscheidung in Gott; der Logos ist ferner nicht von Gott abgeschnitten und getrennt, auch ist er nicht eine blosse Modalität an Gott, sondern er ist das selbständige Ergebniss der Selbstentfaltung (οἰκονομία) Gottes, welches, obgleich Inbegriff der göttlichen Vernunft, den Vater doch

φῶς, οὕτω καὶ ὁ λόγος προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως οὐκ ἄλογον πεποίηκε τὸν γεγεννηκότα. In der Identificirung des göttlichen Bewusstseins resp. der Gotteskraft mit der Weltpotenz zeigt sich die naturalistische Basis der apologetischen Speculationen am deutlichsten. Vgl. Justin, Dial. 128. 129.

[1] Das Wort „Zeugen“ (γεννᾶν) wird von den Apologeten, namentlich von Justin, desshalb gebraucht, weil der Sohnesname für den Logos feststand. Im Sinne der Apologeten bezeichnen ohne Zweifel die Worte ἐξερεύγεσθαι, προβάλλεσθαι, προέρχεσθαι, προπηδᾶν und ähnliche den sinnlichen Vorgang genauer. Andererseits erscheint aber γεννᾶν als das zutreffendere Wort, sofern das Verhältniss des Wesens des Logos zu dem Wesen Gottes am besten durch den Sohnesnamen veranschaulicht wird.

[2] Präcis definirt hat den Logosbegriff keiner der Apologeten, richtig Zahn, a. a. O. S. 233: „Indem die Anwendung des Unterschieds des noch nicht gesprochenen und des gesprochenen Schöpferworts Christum als den von Gott gedachten Weltgedanken erscheinen lässt, soll er doch wieder etwas Reales sein, das nur in ein neues Verhältniss zu Gott zu treten braucht, um thätige Kraft zu sein. Dann wieder soll es nicht der von Gott gedachte, sondern der in Gott denkende Gedanke sein. Dann auch wieder ein Etwas oder ein Ich in Gottes denkendem Wesen, das sich mit einem Anderen in Gott in Wechselverkehr setzt, gelegentlich auch die in Bewegung befindliche Vernunft Gottes, ohne welche er nicht vernünftig wäre.“ Bei diesem offenbaren Schwanken scheint es mir aber sehr misslich, die Auffassungen vom Logos bei Justin, Athenagoras, (Tatian) und Theophilus so zu differenziren, wie das üblich ist. Erwägt man, dass kein Apologet eine eigene Abhandlung über den Logos geschrieben, dass eigentlich nur Tatian (c. 5) einige präcise Sätze geliefert hat, und dass die Elemente der Vorstellungen bei Allen die gleichen sind, so erscheint es methodisch angezeigt, auf die Unterschiede kein so bedeutendes Gewicht zu legen, wie das z. B. Zahn, a. a. O. S. 232 f. gethan hat. Zwischen Justin, Tatian und Theophilus hat in der eigentlichen Logoslehre schwerlich eine wirkliche Differenz bestanden; dagegen scheint sich Athenagoras allerdings bemüht zu haben, das zeitliche Hervortreten des Logos zu eliminiren und die Ewigkeit der göttlichen Verhältnisse zu betonen, ohne indess die Position zu erreichen, die Irenäus hier eingenommen hat.

nicht der Vernunft baar gemacht hat. Der Logos ist die Offenbarung Gottes und der offenbare Gott. Mithin ist der Logos wirklich Gott und Herr, d. h. er besitzt die göttliche Natur wesenhaft. Die Apologeten wissen aber nur von einer Art göttlicher Natur: eben diese kommt dem Logos zu. 2) Der Logos ist vom Moment der Zeugung ab ein vom Vater verschiedenes Wesen; er ist ἀριθμῷ ἕτερόν τι, θεὸς ἕτερος, θεὸς δεύτερος. Aber seine Persönlichkeit datirt erst von jenem Moment ab: „Fuit tempus, cum patri filius non fuit" (so Tertullian, adv. Hermog. 3). Erst der λόγος προφορικός ist eine vom Vater unterschiedene Hypostase, der λόγος ἐνδιάθετος ist es nicht [1]. 3) Der Logos hat einen Ursprung, der Vater hat keinen; hieraus ergiebt sich, dass in dem Verhältniss zu Gott der Logos Creatur ist: er ist der gezeugte, resp. der gemachte, gewordene Gott, also dem Range nach unter Gott stehend (ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ — δεύτερος θεός), der Bote und Diener Gottes. Die Subordination des Logos ist nicht in dem Inhalt seines Wesensbestandes, sondern in seinem Ursprunge begründet. In dem Verhältniss zu den Creaturen aber ist der Logos die ἀρχή, d. h. nicht nur der Anfang, sondern das Princip der Kraft und der Form alles dessen, was ein Sein erhalten soll. Als der Emanirte (Gezeugte) unterscheidet er sich von allen Creaturen — er allein ist der Sohn [2] —, aber als der Gewordene steht er doch wiederum auf einer Stufe mit ihnen: daher ist der paradoxe Ausdruck ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός hier die zutreffendste Bezeichnung. 4) Dem Logos ist es seinem endlichen Ursprung nach möglich und angemessen, in die Endlichkeit einzugehen, zu wirken, zu sprechen und zu erscheinen; wie er zum Zweck der Weltschöpfung entstanden ist, so hat er die Fähigkeit der Offenbarung, welche dem unendlichen Gott nicht zukommt; ja sein ganzes Wesen besteht eben darin, dass er Sinn, Wort und That ist. Hinter diesem wirksamen Stellvertreter und Statthalter steht im Dunkel des Unfasslichen und im unfasslichen Licht der Vollkommenheit der Vater als der verborgene, unveränderliche Gott [3].

[1] Diese Unterscheidung nur bei Theophilus (II, 10); aber die Sache auch bei Tatian und wohl auch bei Justin; doch ist es unsicher, ob Justin auch nur in irgend einer Form das Wesen des Logos hinter den Moment seines Gezeugtwerdens zurückgeführt hat.

[2] Justin, Apol. II, 6, Dial. 61. Der Logos ist nicht, wie die übrigen Creaturen, aus dem Nichts geschaffen. Doch haben offenbar die Apologeten noch nicht wie die späteren Theologen scharf und bestimmt zwischen dem Zeugen und Schaffen unterschieden; das Bedürfniss nach einem Unterschiede haben Einige von ihnen allerdings gefühlt.

[3] Dass der Logos kraft seiner Entstehung zum Eingehen in die Endlichkeit

Das Hervorgehen des Logos aus Gott ist der Beginn der Realisation der Weltidee. In dem Logos liegt die Welt als κόσμος νοητός beschlossen. Aber die Welt ist stofflich und ist die Vielheit; der Logos ist geistig und ist die Einheit. Also ist der Logos nicht selbst die Welt, sondern er ist der Schöpfer und in gewisser Weise das Urbild der Welt. Justin und Tatian haben für die Weltschöpfung den Ausdruck γεννᾶν gebraucht, aber in Zusammenhängen, die es nicht gestatten, diesem Gebrauch ein Gewicht beizulegen. Die Welt ist aus dem Nichts geschaffen, nachdem — das nehmen die meisten Apologeten an — mitsammt dem Himmel, einer oberen, herrlichen Welt, ein Heer von Geistern geschaffen worden war. Zweck der Weltschöpfung ist die Erzeugung von Menschen, d. h. von geist-leiblichen, mit Vernunft und Freiheit begabten, also Gott ebenbildlichen Wesen, welche an der Seligkeit und Vollkommenheit Gottes Antheil nehmen sollen. Um der Menschen willen ist Alles geschaffen, und die Schöpfung der Menschen ist ein Beweis der Güte Gottes. Als geist-leibliche Wesen sind die Menschen weder sterblich noch unsterblich, sondern sowohl des Todes als der Unsterblichkeit fähig [1]. Die Bedingung, an welche die letztere für die Menschen gebunden ist, führt in die Ethik hinüber. In den Lehren, dass Gott auch der absolute Herr der Materie ist, dass das Böse nicht Eigenschaft der Materie sein kann, dass dasselbe vielmehr in der Zeit und aus der freien Entscheidung der Geister — der Engel — entstanden ist, endlich dass die Welt ein Ende haben wird, dass aber Gott auch den vernichteten Stoff ebenso wieder in's Dasein rufen kann, wie er ihn einst aus dem Nichts geschaffen hat — erscheint der Dualismus in der Kosmologie im Princip überwunden.

befähigt ist, setzen alle Apologeten stillschweigend voraus. Sehr prägnant ist der Unterschied, der hier zwischen dem Vater und dem Sohne besteht, von Tertullian (adv. Marc. II, 27) angegeben: „Igitur quaecumque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo. Quaecumque autem ut indigna reprehenditis deputabuntur in filio et viso et audito et congresso, arbitro patris et ministro." Aber das Theologumenon, dass es für den Logos eine innerliche Nothwendigkeit war, Mensch zu werden, darf man den Apologeten nicht aufbürden. Es schwebt ihr Logos so zwischen Gott und Welt, dass er als die erste Creatur erscheint, sofern er als Product Gottes aufgefasst wird, und dass er wiederum in Gott zu verfliessen scheint, sofern er als das Bewusstsein und die geistige Kraft Gottes gilt: die Menschwerdung aber ist für Justin irrational, und die übrigen griechischen Apologeten haben sich über sie ausgeschwiegen.

[1] Die meisten Apologeten polemisiren gegen die Auffassung von der natürlichen Unsterblichkeit der menschlichen Seele; s. Tatian 13; Justin, Dial. 5; Theophil. II, 27.

Die Details gehören um so weniger hierher, als sie aus den philosophischen Systemen der Epoche, namentlich aus dem Philo's, bekannt sind und mannigfach variiren. Alle Apologeten sind aber davon durchdrungen, dass diese Erkenntniss Gottes und der Welt, der Logo- und Kosmogonie, der wesentlichste Theil des Christenthums selbst ist[1]. Diese Auffassung ist im Grunde den Apologeten nicht eigenthümlich: im 2. Jahrhundert hat unzweifelhaft die grosse Menge der Christen, sofern sie sich überhaupt etwas dachte, in der monotheistischen Welterklärung ein Hauptstück der christlichen Religion erkannt. Die (theoretische) Betrachtung der Welt als eines einheitlichen Ganzen, ihrer Ordnung, Regelmässigkeit und Schönheit, die Gewissheit, dass dies alles von einem allmächtigen Geist in's Dasein gerufen sei, die sichere Hoffnung, dass Himmel und Erde zergehen, aber einem noch herrlicheren Gebilde Platz machen werden, waren stets gegenwärtig und bereiteten den bunten und farbenprächtigen, aber phantastischen und unsicheren Kosmo- und Theogonien des Alterthums ein Ende.

2. Der relativ einfachen Kosmologie entspricht die einleuchtende Moral. Gott hat den Menschen, indem er ihm Vernunft und Freiheit zum unveräusserlichen Besitze gab, zur Unvergänglichkeit (ἀθανασία, ἀφθαρσία) bestimmt, durch deren Erlangung der Mensch ein Gott ähnliches Wesen werden sollte[2]. Das Geschenk der Unvergänglichkeit ist aber von Gott an die Bedingung gebunden, dass der Mensch τὰ τῆς ἀθανασίας bewahre, d. h. sich die Erkenntniss Gottes erhalte und einen heiligen Wandel in Nachahmung der Vollkommenheit Gottes führe. Diese Forderung ist ebenso natürlich wie gerecht; es kann sie aber auch Niemand für den Menschen erfüllen, denn zum Wesen der Tugend gehört, dass sie freie, selbständige That ist. Der Mensch soll sich selbst zur Tugend bestimmen in

[1] In den ersten Capiteln der Genesis erkannte man die Summe aller Weisheit und desshalb auch alles Christenthums. Einen Commentar zum Hexaëmeron hat vielleicht schon Justin geschrieben (s. meine Texte und Untersuch. I, 1. 2 S. 169 f.); sicher ist, dass im 2. Jahrhundert Rhodon (Euseb., h. e. V, 13, 8), Theophilus (s. dessen 2. Buch ad Autol.), Candidus und Apion (Euseb., h. e. V, 27) solche verfasst haben. Auch die Gnostiker haben sich vielfach mit Gen. 1—3 beschäftigt; s. z. B. Marcus bei Iren. I, 18.

[2] S. Theoph. ad. Aut. II, 27: Εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀθάνατον τὸν ἄνθρωπον ἀπ' ἀρχῆς πεποιήκει, θεὸν αὐτὸν πεποιήκει· πάλιν εἰ θνητὸν αὐτὸν πεποιήκει, ἐδόκει ἂν ὁ θεὸς αἴτιος εἶναι τοῦ θανάτου αὐτοῦ. Οὔτε οὖν ἀθάνατον αὐτὸν ἐποίησεν οὔτε μὴν θνητόν, ἀλλὰ δεκτικὸν ἀμφοτέρων, ἵνα, εἰ ῥέψῃ ἐπὶ τὰ τῆς ἀθανασίας τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, μισθὸν κομίσηται παρ' αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν καὶ γένηται θεός, εἰ δ' αὖ τραπῇ ἐπὶ τὰ τοῦ θανάτου πράγματα παρακούσας τοῦ θεοῦ, αὐτὸς ἑαυτῷ αἴτιος ᾖ τοῦ θανάτου.

der Erkenntniss, dass er nur so dem Vater der Welt gehorsam ist und auf das Geschenk der Unsterblichkeit zu rechnen hat. Bei der Fassung des Inhaltes der Tugend tritt nun aber ein Moment ein, welches aus der Kosmologie nicht rein erkannt werden kann: sittlich gut ist, sich in keiner Weise von dem Sinnlichen bestimmen zu lassen, sondern lediglich nach dem Geiste zu leben und die Vollkommenheit und Reinheit Gottes nachzuahmen; sittlich schlecht ist, irgend einem Affect, der mit der Naturbasis des Menschen gesetzt ist, nachzugeben. Die Tugend besteht im Sinne der Apologeten negativ unzweifelhaft darin, dass der geist-leibliche Mensch dem entsagt, was seine Naturhaftigkeit fordert oder wozu sie ihn auffordert. Dieser Gedanke wird von dem Einen prägnanter und schroffer, von dem Andern milder ausgedrückt — Tatian sagt, dass es gelte, die Menschheit in sich abzuthun —, er ist aber in Wahrheit bei Allen der gleiche. Das sittliche Naturgesetz, von dem die Apologeten sprechen und welches sie in den Sprüchen Jesu am klarsten und schönsten reproducirt finden[1], stellt an den Menschen die Anforderung, sich über seine Natur zu erheben und demgemäss auch in eine Verbindung mit seinen Nebenmenschen zu treten, welche über den natürlichen Verbindungen liegt. Es ist nicht sowohl das Gesetz der Liebe, welches Alles regieren soll — die Liebe ist selbst nur eine Erscheinungsform eines höheren Gesetzes —; es ist das Gesetz, welches für den vollkommenen erhabenen Geist gilt, der, weil er das vornehmste Wesen auf dieser Erde ist, zu vornehm für sie ist. In der Erkenntniss bereits über Raum und Zeit, über Theil und Schranke erhaben, soll der Gottesmensch, schon während er auf der Erde lebt, von der Erde eilen zu dem Vater des Lichtes; in dem Gleichmuth, der Bedürfnisslosigkeit, der Reinheit und der Güte, welche die nothwendigen Folgen der reinen Erkenntniss sind, soll es zum Ausdruck kommen, dass er im Blick auf das Unvergängliche und in dem Genuss der freilich noch nicht vollendeten Erkenntniss das Vergängliche bereits überwunden hat. Hat er sich so — ein leidender Heros — auf der Erde bewährt, ist er der Welt abgestorben[2], so darf er gewiss sein, dass Gott ihm im Jenseits das Geschenk der Unvergänglichkeit verleihen wird, welches die unmittelbare Anschauung Gottes und damit die volle Erkenntniss einschliesst[3].

[1] S. Justin, Apol. I, 14 ff. und die Parallelstellen bei den übrigen Apologeten.

[2] S. Tatian, Orat. 11 und öfters.

[3] Daneben wird die Auferstehung des Fleisches als Specificum der christlichen Hoffnung betont und die Möglichkeit der Verwirklichung dieser irratio-

Umgekehrt wird der Lasterhafte dem ewigen Tode übergeben, und in dieser Strafe kommt die Gerechtigkeit Gottes genau ebenso zum Ausdruck, wie in dem Lohn des ewigen Lebens.

3. So gewiss Tugend Sache der Freiheit ist, so gewiss ist, dass nur die Seele tugendhaft wird, welche dem Willen Gottes folgt, d. h. Gott und alle Dinge erkennt und schätzt, wie sie erkannt und geschätzt werden müssen, und die Gebote Gottes erfüllt. Voraussetzung hiefür ist, dass Gott sich durch den Logos offenbart hat. Eine an sich vollständige Offenbarung Gottes durch den Logos liegt in dem Kosmos und in der Anlage des Menschen selbst, welcher als Ebenbild Gottes geschaffen ist[1]. Aber erfahrungsgemäss hat diese Offenbarung nicht ausgereicht, um die Menschen bei klarer Erkenntniss zu erhalten. Sie liessen sich von den bösen Dämonen verführen, welche unter Gottes Zulassung die Welt in Besitz nahmen und die sinnliche Seite der Menschen benutzten, um sie von der Betrachtung des Göttlichen zum Irdischen zu ziehen[2]. Die Folgen

nalen Hoffnung nachgewiesen. Doch beruht für die Apologeten letztlich das Vertrauen zu dieser altchristlichen Vorstellung auf der Zuversicht zu der schrankenlosen Allmacht Gottes und ist somit eine Probe auf die Lebendigkeit ihres Gottesbegriffes. Chiliastisches findet sich deutlich nur bei Justin.

[1] Eine einstimmige Auffassung giebt es darüber bei den Apologeten nicht; s. Wendt, Die christliche Lehre v. d. menschlichen Vollkommenheit 1882, S. 8—20. Justin redet nur von einer himmlischen Bestimmung, auf welche der Mensch angelegt ist; anders Tatian und Theophilus.

[2] Justin weiss schlechterdings nichts davon, dass durch die Dämonenherrschaft sich in dem psychologischen Zustande und in den Fähigkeiten der Menschen etwas geändert habe (s. Wendt, a. a. O. S. 11 f., der die richtige Ansicht von Engelhardt's, Das Christenthum Justin's des M. S. 92 f. 151 f. 266 f., siegreich gegen Stählin, Justin d. M. u. s. neuester Beurtheiler 1880 S. 16 f., vertheidigt hat). Anders hat Tatian geurtheilt, der sich aber dabei in einen offenbaren Widerspruch verwickelt hat (s. oben S. 430). Die apologetische Theologie musste nothwendig die beiden Thesen festhalten, 1) dass die Freiheit zum Guten unverloren und unverlierbar sei — gegenüber dem philosophischen Determinismus und dem populären Fatalismus —, 2) dass die mit der Constitution des Menschen gesetzten Begierden des Fleisches dann erst böse werden, wenn sie die Herrschaft der Vernunft aufheben oder gefährden. Das inhaltsleere liberum arbitrium erklärt die Möglichkeit der Sünde, ihre Wirklichkeit erklärt sich aus der Begierde, welche durch die Dämonen gereizt wird. Anerkannt haben die Apologeten die Allgemeinheit der Sünde und des Todes, aber die Nothwendigkeit der ersteren nicht zugestanden, um den Schuldcharakter der Sünde nicht zu gefährden. Andererseits sind sie tief davon durchdrungen, dass die Todesherrschaft die mächtigste Bedingung ist, unter welcher Sünde immer auf's neue sich erzeugt. Wie die Glaubensüberzeugung von der Allmacht Gottes, so hat die sittliche Ueberzeugung von der Verantwortlichkeit des Menschen die Apologeten vor einer streng dualistischen theoretischen Weltauffassung ge-

der Verführung zeigten sich in den Thatsachen, dass die Menschheit im Grossen und Ganzen dem Irrthum verfallen, den Banden des Sinnlichen und der Dämonen unterworfen und somit dem Tode geweiht ist, welcher einerseits Strafe, andererseits die natürliche Folge des Mangels an Erkenntniss Gottes ist[1]. Es bedurfte also neuer Logoswirkungen, um die Menschen aus einem Zustande zu befreien, der zwar für Niemanden eine unvermeidliche Nothwendigkeit, aber nahezu für Alle ein trauriges Factum ist; denn die Wenigsten vermögen mehr den einen wahrhaftigen Gott aus der Ordnung des Weltalls und aus dem ihnen selbst eingepflanzten Sittengesetz zu erkennen, der Macht der weltherrschenden Dämonen zu widerstehen und ihre Freiheit in Nachahmung der Tugenden Gottes zu gebrauchen; desshalb wandte Gott in seiner Güte durch den Logos neue Mittel an, um die Menschen von ihrem Irrwege abzurufen, die Dämonenherrschaft auf Erden zu brechen und den gestörten Lauf des Säculums vor dem Ende noch zu corrigiren. Auf solche Menschen, die ihre Seelen rein bewahrten, liess sich der Logos (der Geist) — von den ältesten Zeiten an — nieder und schenkte ihnen durch Inspiration Erkenntnisse der Wahrheit (in Bezug auf Gott, die Freiheit, die Tugend, die Dämonen, den Ursprung des Polytheismus, das Gericht), die sie den Anderen mittheilen sollten. Diese Menschen sind seine „Propheten". Bei den Griechen sind solche selten (gar nicht), bei den Barbaren — im Volke der Juden — zahlreich gewesen. Sie verkündeten, von Gott gelehrt, die Wahrheit über Gott, und der Logos veranlasste sie auch, die Offenbarungen in Schriften niederzulegen, die somit als inspirirte die volle Wahrheit authentisch enthalten[2]. Einzelnen der Tugendhaftesten unter

schützt, während sie, wie Alle, welche Natur und Sittlichkeit im Hinblick auf die Ethik scheiden — sonst schieden die Apologeten sie nicht —, in praxi Dualisten sein mussten.

[1] Der Tod gilt als das schlimmste Uebel. Wenn Theophilus (II, 26) ihn als eine Wohlthat darstellt, so hat man zu beachten, dass er gegen Marcion polemisirt. — Der Polytheismus wird auf die Dämonen zurückgeführt; sie gelten als die Urheber der Götterfabeln; die schimpflichen Thaten der Götter sind z. Th von den Dämonen ausgeführt, z. Th. sind sie Lügen.

[2] Das A. T. kommt somit zunächst nicht als Buch der Weissagung oder der Vorbereitung auf Christus, sondern als Buch der Volloffenbarung in Betracht, die nicht weiter überboten werden kann. Inhaltlich steht sich die prophetische Lehre und die Lehre Christi vollkommen gleich: das Christenthum ist die Lehre der Propheten; die Züge der Weissagung im A. T. dienen nur zur Beglaubigung der einen Wahrheit. Die Apologeten bekennen durch die Lectüre des A. T. zum Christenthum bekehrt worden zu sein; vgl. die Geständnisse Justin's, Tatian's, und vielleicht ist auch Commodian (Instruct. I, 1) so zu verstehen.

ihnen erschien er sogar selbst in menschlicher Gestalt und gab ihnen Anweisungen. Wer nun diese prophetischen Lehren, die vom Anbeginn der Welt bis auf die Gegenwart hin immer auf's neue verkündet worden und im A. T. zusammengefasst sind, aufnimmt und ihnen folgt, der ist ein Christ. Er ist in den Stand gesetzt, schon jetzt seine Seele der Dämonenherrschaft zu entziehen, und er darf des Geschenkes der Unsterblichkeit sicher sein.

Bei der Mehrzahl der Apologeten scheint „das Christenthum" hiermit erschöpft zu sein; halten sie es doch nicht einmal für nothwendig, die Erscheinung des Logos in Christus ex professo zu erwähnen (s. oben S. 428 ff.). Allein so gewiss es ist, dass sie alle in den Lehren der Propheten bereits die volle Offenbarung der Wahrheit anerkannt haben, so sehr würde man irren, wollte man annehmen, dass die Erscheinung und Geschichte Christi für sie bedeutungslos gewesen wäre. Es haben sich allerdings Einige von ihnen damit begnügt, allein das Rationalste und Einfachste in ihren Darlegungen aufzuführen und desshalb von dem Historischen nahezu abgesehen; aber gewisse Andeutungen auch bei diesen zeigen, dass ihnen die Erscheinung des Logos in Christus besonders werthvoll gewesen ist[1]. Die Prophetensprüche, wie sie von Anbeginn ergangen sind, bedürfen nämlich einer Beglaubigung, die prophetische Lehre bedarf der Verbürgung, damit die verführte Menschheit sie annehme und nicht ferner Irrthum für Wahrheit und Wahrheit für Irrthum halte. Die denkbar stärkste Verbürgung liegt in dem Eintreffen von Vorhersagungen. Da kein Mensch im Stande ist, die Zukunft vorauszusagen, so erweist die eine Lehre begleitende Voraussagung der Zukunft den göttlichen Ursprung der Lehre. In seiner ausserordentlichen Güte hat Gott durch den Logos nicht nur die Lehren der Wahrheit den Propheten inspirirt, sondern er hat von Anfang an zahlreiche Vorhersagungen in ihren Mund gelegt. Diese Vorhersagungen waren detaillirt und mannigfaltig; in ihrer grossen Mehr-

[1] Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht die Oratio Tatian's. Ex professo hat er nirgendwo in ihr von der Menschwerdung des Logos in Christus gesprochen; aber c. 13 fin. nennt er den h. Geist „den Diener Gottes, der gelitten hat", und c. 21 init. sagt er: „Wir sind nicht Narren und bringen Albernes vor, wenn wir verkündigen, Gott sei in Menschengestalt erschienen". Aehnlich Minucius Felix. In dem Bruchstrück der Apologie des Aristides, welches auf uns gekommen ist, ist von der vorchristlichen Erscheinung des Logos überhaupt nicht die Rede. Aristides spricht lediglich von der Offenbarung des Sohnes Gottes in Jesus Christus. Hieraus ergäbe sich ein starkes Bedenken gegen die Echtheit des Fragmentes, wenn wir nicht annehmen dürften, dass es eben nur ein Bruchstück ist, welches wir besitzen.

zahl bezogen sie sich auf eine länger dauernde Erscheinung des Logos in Menschengestalt am Ende der Geschichte. So lange nun die Vorhersagungen noch nicht eingetroffen waren, waren auch die Lehren der Propheten noch nicht hinreichend eindrucksvoll; denn nur die äussere Bezeugung der Wahrheit ist sichere Bezeugung. In der Geschichte Christi aber ist die Mehrzahl jener Prophezeiungen in schlagendster Weise erfüllt worden, und damit ist nicht nur die Erfüllung des noch ausstehenden relativ kleinen Restes (Gericht, Auferstehung) garantirt, sondern auch die Wahrheit der prophetischen Lehren von Gott, der Freiheit, der Tugend, der Unsterblichkeit u. s. w. über allen Zweifel sicher gestellt. In dem Schema von Erfüllung und Weissagung wird selbst das Irrationale rational; denn nur wenn Ausserordentliches, welches geweissagt ist, eintrifft, ist der Beweis der Göttlichkeit geliefert: das Regelmässige, welches immer geschieht, kann Jeder vorhersagen. Also musste ein Theil des Geweissagten irrational sein. Alles Einzelne in der Geschichte Christi hat demnach Bedeutung nicht in Ansehung der Zukunft, sondern der Vergangenheit. Alles ist hier geschehen, „damit erfüllet würde das Wort des Propheten.“ Weil der Prophet es gesagt hat, darum musste es geschehen: Christus beglaubigt durch sein Geschick die uralten Lehren der Propheten; auf diese Beglaubigung aber kommt Alles an; denn nicht fehlte mehr die volle Wahrheit, sondern es fehlte ein überzeugender Beweis, dass die Wahrheit eine Realität und nicht eine Phantasie sei [1]. Aber die Prophetie beglaubigt auch Christum als den Gesandten Gottes, den in Menschengestalt erschienenen Logos, den Sohn Gottes. Ist das Geschick Jesu zum Voraus bis in's Kleinste im A. T. aufgezeichnet und zugleich von diesem Zukünftigen gesagt, dass er Gottes Sohn sei, und dass er gekreuzigt werden würde, so ist die Anbetung des gekreuzigten Menschen, auf den alle Züge der Weissagung passen, vollständig gerechtfertigt. Die durch Christus bezeichnete Stufe in der Geschichte der inhaltlich immer gleichen Gottesoffenbarung ist also desshalb die höchste und letzte, weil auf derselben „die Wahrheit mit dem Beweis“ erschienen ist. Dieser Umstand erklärt es, dass die Wahrheit

[1] Auf die Frage, warum denn gerade dies und jenes geweissagt worden ist, erhält man selten eine Antwort. Man hat aber auch im Sinne der Apologeten schwerlich ein Recht, jene Frage zu stellen; denn da der Werth des Geschichtlichen darin beruht, dass es vorhergesagt ist, so ist der Inhalt desselben gleichgiltig. Dass Jesus die Eselin an einen Weinstock angebunden findet (Justin, Apol. I, 32), ist im Grunde ebenso wichtig wie seine Geburt aus der Jungfrau: Beides beglaubigt die prophetischen Lehren von Gott, der Freiheit u. s. w.

um soviel eindrucksvoller ist und mehr Menschen als früher gewinnt, zumal da Christus durch besondere Veranstaltungen auch für Verbreitung der Wahrheit Sorge getragen hat und in seiner Person das unerreichte Vorbild eines tugendhaften Wandels ist, dessen Grundsätze durch die Verbreitung seiner Lehrsprüche nun in der ganzen Welt bekannt geworden sind.

In diesen Darlegungen erschöpfen sich in den meisten Apologien die Nachweise; demgemäss scheint weder eine Erlösung durch Christus im präciseren Sinne des Wortes in's Auge gefasst, noch die Einzigartigkeit der Erscheinung des Logos in Jesus Christus vorausgesetzt zu sein. Als göttlicher Lehrer hat Christus das Heil bewirkt, d. h. er bewirkt die ἀλλαγή und ἐπαναγωγή des menschlichen Geschlechtes, die Rückführung desselben zu seiner ursprünglichen Bestimmung, durch seine Belehrung. Auch der Dämonenherrschaft gegenüber scheint diese auszureichen. Die einzelnen Stücke der Geschichte Jesu (des Taufbekenntnisses) haben folgerecht keine directe Heilsbedeutung, und somit scheinen die Lehren der Christen in zwei, innerlich nicht mit einander verbundene, Gruppen zu zerfallen, in die Sätze der vernünftigen Gotteserkenntniss und in die geweissagten und erfüllten historischen Facta, welche jene Lehrsätze und die Glaubenshoffnungen, die sie einschliessen, beweisen.

Allein mindestens Justin hat ganz deutlich das Bestreben kundgethan, die historischen Aussagen von Christus in die philosophisch-moralischen Heilslehren hineinzuziehen und Jesus Christus als den Erlöser zu fassen[1]. Desshalb ist er in gewisser Weise der erste, allerdings noch unsicher tastende kirchliche Dogmatiker, wenn anders in der Verknüpfung der philosophischen Theologie mit dem Taufbekenntniss, in der „wissenschaftlichen Theologie der Thatsachen“, die christliche Dogmatik der Folgezeit gegeben ist. Justin hat 1) die Erscheinung des Logos in der vorchristlichen Zeit und in Christus auseinanderzuhalten versucht; er hat betont, dass nur in Christus der ganze Logos erschienen sei,

[1] In den polemischen Schriften des Justin muss dies noch viel stärker hervorgetreten sein. So findet sich in einem Fragment aus der Schrift πρὸς Μαρκίωνα, welches Irenäus (IV, 6, 2) mitgetheilt hat, der Satz: „unigenitus filius venit ad nos, suum plasma in semetipsum recapitulans.“ Also hat bereits Justin das Theologumenon von der recapitulatio per Christum vorgetragen. Vergleicht man das Apologeticum Tertullian's mit seinen antignostischen Schriften, so erkennt man leicht, wie unmöglich es ist, den Umfang des christlichen Glaubens und Wissens Tertullian's nach jener Schrift zu bestimmen. Dasselbe wird — wenn auch in geringerem Masse — bei den apologetischen Schriften Justin's der Fall sein.

und dass die Art dieser Erscheinung in der Vergangenheit nicht ihres Gleichen habe, 2) Justin hat im Dialoge gezeigt, dass ihm die Gottheit Christi auf Grund der Prophetensprüche und des Eindruckes der Person unabhängig von dem Theologumenon vom Logos feststeht[1], 3) Justin hat neben dem Stücke von der Erhöhung Christi auch andere Stücke aus der Geschichte Jesu, namentlich den Kreuzestod, hervorgehoben und versucht, ihnen eine sachliche Bedeutung zu geben. Er hat sich der gemein-christlichen Redeweise angeschlossen, dass das Blut Christi die Gläubigen reinige und die Menschen durch die Wunden desselben geheilt seien, und er hat dem Kreuz eine geheimnissvolle Bedeutung zu geben versucht, 4) Justin hat demgemäss von der Sündenvergebung durch Christus gesprochen und bekannt, dass die Menschen durch die Neugeburt in der Taufe aus Kindern der Nothwendigkeit und der Unwissenheit zu Kindern des Vorsatzes und des Verständnisses und der Sündenvergebung werden[2]. Allein v. Engelhardt hat sehr richtig gesehen, dass dies nur Anläufe resp. Worte sind, denen die Ausführung keineswegs entspricht, weil Justin bei der Ueberzeugung verharrt, dass die Kenntniss des wahren Gottes, seines Willens und seiner Verheissungen, oder die Gewissheit, dass Gott den Reuigen stets Vergebung und den Gerechten das ewige Leben geben will, ausreicht, um den seiner selbst mächtigen Menschen zur Umkehr zu bewegen. Bei dieser Grundüberzeugung, welche sich in den Schemata „vollkommene Philosophie, göttlicher Lehrer, neues Gesetz, Freiheit, Reue, sündloses Leben, sichere Hoffnung, Lohn, Unsterblichkeit" ausspricht, müssen die Begriffe „Sündenvergebung, Erlösung, Versöhnung, Wiedergeburt, Glauben (im paulinischen Sinne)" Worte bleiben[3] oder in das Gebiet der Magie

[1] Die Christen stellen nicht einen Menschen neben Gott, sondern Christus ist Gott, freilich zweiter Gott. Von zwei Naturen ist nicht die Rede. Nicht die Gottheit kommt bei Justin zu kurz — oder doch nur sofern sie eine zweite Gottheit ist —, sondern die Menschheit; s. Schultz, Gottheit Christi S. 39 ff.

[2] Selbst das Theologumenon von der bestimmten Zahl der Erwählten, welche erfüllt werden muss, findet sich bei Justin (Apol. I, 28. 45). Das Gericht wird daher von Gott verschoben (II, 7). — In der Apologie des Aristides ist ein kurzer Bericht über die Geschichte Jesu enthalten: Empfängniss, Geburt, Predigt, Auswahl der 12 Apostel, Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfahrt, Aussendung der 12 Apostel sind genannt; aber eben dieser Theil hat zu Bedenken in Bezug auf die Echtheit Anlass gegeben.

[3] „Der Glaube ist für Justin nur Anerkennung der Sendung und Gottessohnschaft Christi und Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Lehre. Der Glaube macht nicht gerecht, sondern ist nur die Voraussetzung der Gerechtig-

und des Mysteriums fallen[1]. Dennoch aber darf man desshalb die Absicht nicht übersehen. Justin hat die göttliche Offenbarung nicht nur in den Prophetensprüchen, sondern in einzigartiger Weise in der Person Christi anschauen und Christus nicht nur als den göttlichen Lehrer, sondern als den „Herrn und Erlöser" fassen wollen. An zwei Punkten hat er dies wirklich erreicht. An der Auferstehung und Erhöhung Christi hat Justin bewiesen, dass Christus, der göttliche Lehrer, auch der zukünftige Richter und der Spender des Lohnes sei. Christus selbst ist das zu geben im Stande, was er in Aussicht gestellt hat, ein von Leiden und Sünden freies Leben nach dem Tode, das ist das Eine. Das Andere aber, was Justin sehr stark betont, ist, dass Christus schon jetzt im Himmel regiert und seine zukünftige sichtbare Weltherrschaft darin zeigt, dass er den Seinen das Vermögen giebt, in und mit seinem Namen die Dämonen auszutreiben und zu besiegen. Bereits in der Gegenwart werden die Dämonen von den Christgläubigen in die Flucht geschlagen[2]. Also ist die Erlösung doch keine rein zukünftige; sie ist schon jetzt im Gang, und die Offenbarung des Logos in Jesus Christus hat demgemäss nicht blos den Zweck, die Lehren der vernünftigen Religion zu beweisen, sondern sie bezeichnet wirklich eine Erlösung, resp. einen neuen Anfang, sofern durch Christus und in seiner Kraft die Macht der Dämonen auf Erden gebrochen wird. — Jesus Christus, der Lehrer der ganzen Wahrheit und eines neuen Gesetzes, welches das vernünftige, das älteste und das göttliche ist, der Einzige, der es verstanden hat, die Menschen von allerlei Volk

keit, die durch Leistungen, durch Reue, Sinnesänderung und sündlosen Wandel zu Stande kommt. Nur sofern der Glaube selbst schon freie Entscheidung für Gott ist, hat er den Werth einer rettenden That und zwar von solcher Bedeutung, dass man sagen kann, Abraham sei durch den Glauben gerecht geworden. In Wirklichkeit aber geschah es durch μετάνοια." Der Begriff der Wiedergeburt erschöpft sich in dem Gedanken: θεὸς καλεῖ εἰς μετάνοιαν, der der Sündenvergebung: Gott ist so billig, dass er die im Stande der Unwissenheit begangenen Sünden übersieht, wenn der Mensch seinen Sinn geändert hat. Demgemäss ist Christus der Erlöser, sofern er alle Bedingungen herbeigeführt hat, unter welchen die Reue nahe liegt.

[1] Auch dies ist in der That bei Justin schon hie und da der Fall, doch in der Hauptsache erst noch im Anzug: die Apologeten sind keine Mystiker.

[2] Bedenkt man, welche Bedeutung die Dämonen in der Vorstellung der Apologeten hatten, so muss man ihre Ueberzeugung von der erlösenden Kraft Christi und seines Namens, die sich in den Siegen über die Dämonen fort und fort darstellt, sehr hoch werthen; s. Justin, Apol. II, 6, 8; Dial. 11. 30. 35. 39. 76. 85. 111. 121. Tertull., Apol. 23. 27. 32. 37 u. A. Auch Tatian (16 fin.) bestätigt sie, und c. 12 p. 56 Z. 7 ff. (ed. Otto) widerspricht dem nicht.

und Bildung zu einem Bunde heiligen Lebens zu berufen, der Begeisternde, für den die Schüler in den Tod gehen, der Mächtige, vor dessen Namen die Dämonen ausfahren, der Auferstandene, der einst als Richter lohnen und strafen wird — er muss identisch sein mit dem Sohne Gottes, welcher die göttliche Vernunft und die göttliche Kraft ist. In diesem Glauben, der zu dem Bekenntniss von dem einen Gott, Schöpfer Himmels und der Erden, hinzutritt, ist für Justin der besondere Inhalt des Christenthums gegeben, welchen die späteren Apologeten sehr viel unvollkommener und dürftiger reproducirt haben. Eines hat aber auch Justin aller Wahrscheinlichkeit nach noch nicht mit Sicherheit formulirt, nämlich die These, dass in der Menschwerdung des Logos die Beschaffung des Heils, d. h. die Unvergänglichkeit insofern gegeben sei, als jener Act eine reale, geheime Umbildung der ganzen sterblichen Menschennatur zur Folge gehabt hat. Allerdings besteht bei Justin, wie auch bei den übrigen Apologeten die σωτηρία „wesentlich in der Austheilung des ewigen Lebens an die sterblich geschaffene und um der Sünde willen dem natürlichen Geschick des Todes verfallene Welt“, und Christus gilt als Spender der Unvergänglichkeit, welcher die Schöpfung damit zu ihrem Ziele bringt; aber über diesen Gedanken geht Justin in der Regel nicht hinaus. Doch finden sich allerdings Ansätze zur Auffassung einer physisch-magischen, im Moment der Menschwerdung vollzogenen Erlösung; siehe namentlich das Fragment bei Irenäus (oben S. 456), welches so gedeutet werden kann, und Apol. I, 66. Diese Auffassung wäre in vollkommenster Gestalt Justin zuzusprechen, wenn das Fragment V. (Otto, Corp. Apol. III^3 p. 256) echt wäre [1]. Allein die präcise Form der Darstellung macht dies sehr unwahrscheinlich. Die Frage, wie d. h. auf welche vorstellbare Weise kommt Unsterblich-

[1] Gegen die Echtheit hat sich v. Engelhardt, Christenthum Justin's S. 432 f., ausgesprochen, s. auch meine Texte u. Unters. I, 1. 2 S. 158 f., für die Echtheit s. Hilgenfeld, Ztschr. f. wissensch. Theol. 1883 S. 26 f. Das Fragment lautet: Πλάσας ὁ θεὸς κατ' ἀρχὰς τὸν ἄνθρωπον τῆς γνώμης αὐτοῦ τὰ τῆς φύσεως ἀπηώρησεν, ἐντολῇ μιᾷ ποιησάμενος τὴν διάπειραν. Φυλάξαντα μὲν γὰρ ταύτην τῆς ἀθανάτου λήξεως πεποίηκεν ἔσεσθαι, παραβάντα δὲ τῆς ἐναντίας. Οὕτω γεγονὼς ὁ ἄνθρωπος καὶ πρὸς τὴν παράβασιν εὐθὺς ἐλθὼν τὴν φθορὰν φυσικῶς εἰσεδέξατο. Φύσει δὲ τῆς φθορᾶς προσγενομένης ἀναγκαῖον ἦν ὅτι σῶσαι βουλόμενος ἦν τὴν φθοροποιὸν οὐσίαν ἀφανίσας. Τοῦτο δὲ οὐκ ἦν ἑτέρως γενέσθαι, εἰ μήπερ ἡ κατὰ φύσιν ζωὴ προσεπλάκη τῷ τὴν φθορὰν δεξαμένῳ, ἀφανίζουσα μὲν τὴν φθοράν, ἀθάνατον δὲ τοῦ λοιποῦ τὸ δεξάμενον διατηροῦσα. Διὰ τοῦτο τὸν λόγον ἐδέησεν ἐν σώματι γενέσθαι, ἵνα (τοῦ θανάτου) τῆς κατὰ φύσιν ἡμᾶς φθορᾶς ἐλευθερώσῃ. Εἰ γάρ, ὥς φατε, νεύματι μόνον τὸν θάνατον ἡμῶν ἀπεκώλυσεν, οὐ προσῄει μὲν διὰ τὴν βούλησιν ὁ θάνατος, οὐδὲν δὲ ἧττον φθαρτοὶ πάλιν ἦμεν, φυσικὴν ἐν ἑαυτοῖς τὴν φθορὰν περιφέροντες

keit für die sterbliche Natur zu Stande, hat Justin und die Apologeten noch wenig beschäftigt — der Erkenntniss und Tugend muss sie folgen —; ihnen lag es daran, den Glauben an die Unsterblichkeit zu versichern[1]: „Vom Glauben an die Unsterblichkeit oder an die Auferstehung von den Todten hängt Religion und Sittlichkeit ab. Das ist der wesentliche Vorzug der christlichen Religion vor jeder anderen, dass sie als Glaube an den in's Fleisch gekommenen Sohn des Schöpfer-Gottes die Gewissheit wirkt, es werde die Frömmigkeit und Gerechtigkeit von dem Schöpfergott durch Austheilung des ewigen und unsterblichen Lebens belohnt werden. Die Gerechtigkeit der Heiden war trotz aller Erkenntniss des Guten und Bösen unvollkommen, weil sie der sicheren Erkenntniss entbehrten, dass der Schöpfer die Gerechten unsterblich machen und die Ungerechten der ewigen Pein überantworten werde." Die philosophischen Lehren von Gott, Tugend und Unsterblichkeit sind durch die Apologeten der gewisse Inhalt einer Weltreligion geworden, welche christlich ist, weil Christus die Gewissheit verbürgt. Die Apologeten haben aus dem Christenthum eine deistische Religion für alle Welt gemacht, ohne die alten διδάγματα καὶ μαθήματα der Christen im Wortlaut preiszugeben. Sie haben die Aufgabe der „Dogmatik" damit bezeichnet und so zu sagen die Prolegomena für jede künftige Glaubenslehre in der Kirche geschrieben (s. die Schlussbetrachtungen von v. Engelhardt, Christenthum Justin's S. 447—490, dazu Overbeck in der Histor. Zeitschrift 1880 S. 499—505). Sie haben aber zugleich die urchristliche Eschatologie festgehalten (s. Justin, Melito und — in Bezug auf die Fleischesauferstehung — die Apologeten sämmtlich) und damit ihren Zusammenhang mit dem Urchristenthum nicht verleugnet[2].

Zur Verdeutlichung und Kritik, vornehmlich der Sätze des Justin.

1. Die Grundvoraussetzung aller Apologeten ist, dass es auf Erden nur ein und dasselbe, durch die Schöpfung gesetzte Verhältniss zwischen Gott und dem freien Menschen geben könne. Dieser Gedanke, der die Vorstellung von

[1] Sehr richtig macht Schultz (Gottheit Christi S. 41) darauf aufmerksam, dass nach der ganzen Denkweise der nachsokratischen Schulen, soweit sie praktisch in das Volk drang, immer die Voraussetzung gilt, dass die Erkenntniss als solche heilskräftig ist, dass somit auch das Mittheilen der ἀφθαρσία nicht so naturalistisch-mystisch gedacht zu sein braucht, wie wir dies vorzustellen geneigt sind.

[2] Dieses Moment hat besonders Weizsäcker, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1867 S. 119, mit Recht stark betont, s. auch Stählin, Justin d. M. 1880 S. 63 f., dessen Kritik des Buches von Engelhardt manches Beachtenswerthe enthält, in der Hauptsache mir indess nicht zutreffend erscheint.

der Unveränderlichkeit Gottes zu seiner Voraussetzung hat, neutralisirt im Grunde jede historisirende und mythologische Betrachtung. Ihm zufolge kann die Gnade nichts anderes sein als die Anregung der im Menschen liegenden vernünftigen Kräfte: die Offenbarung ist nur ihrer Form nach eine übernatürliche und in der Erlösung ist, wie in der Schöpfung, lediglich die Möglichkeit der Selbsterlösung gegeben. Die durch Verführung entstandene Sünde erscheint einerseits als der Irrthum, der sich fast mit Nothwendigkeit einstellen musste, solange der Mensch nur σπέρματα τοῦ λόγου besass, andererseits als die Herrschaft der Sinnlichkeit, die fast unvermeidlich war, da irdischer Stoff die Seele umkleidet und gewaltige Dämonen die Erde in Besitz haben. Die mythologische Vorstellung von der eingetretenen Herrschaft der Dämonen durchbricht eigentlich allein das rationalistische Schema. Sofern das Christenthum noch etwas anderes ist als Moral, ist es das dem Dämonendienst und der Dämonenherrschaft Entgegengesetzte. Daher ist der Gedanke, dass dem Weltlauf und der Menschheit etwas eingeholfen werden müsse, das schmale Fundament für den Offenbarungs- resp. Erlösungsgedanken. Viel kräftiger und entschiedener ist bei manchen gleichzeitigen heidnischen Philosophen das Offenbarungs- und Erlösungsbedürfniss zum Ausdruck gekommen. Demgemäss haben diese auch nicht nur eine Offenbarung herbeigesehnt, welche alte Wahrheit in neuer Beglaubigung brächte, sondern nach einer Kraft, nach einer realen Erlösung, einem praesens numen und einem Neuen verlangt. Noch kräftiger ist dies Verlangen bei den Gnostikern und bei Marcion gewesen; man vgl. den Offenbarungsbegriff des Letzteren mit dem der Apologeten. Allerdings würde der Erlösungsgedanke wahrscheinlich auch bei diesen stärker hervorgetreten sein, wenn nicht die Aufgabe des Beweises, die mit den Mitteln der stoischen Philosophie am besten gelöst werden konnte, den religiösen Rationalismus gefordert hätte. Allein dieses zugestanden — die Bestimmung des höchsten Gutes selbst involvirte den Rationalismus und Moralismus. Denn die Unsterblichkeit ist insofern das höchste Gut, als die volle und zwar als rational vorgestellte Erkenntniss es ist, welche die Unsterblichkeit zur nothwendigen Folge hat. Nur Ansätze zur umgekehrten Auffassung sind vorhanden (s. oben), wonach die Umbildung in das Unvergängliche das prius, die Erkenntniss das posterius ist. Wo diese Auffassung aber herrschend wird, da wird der moralistische Intellectualismus durchbrochen, und es kann nun ein specifisches, supranaturales, durch Offenbarung und Erlösung beschafftes Heilsgut aufgewiesen werden. Entsprechend der Gesammtentwickelung der religiösen Philosophie vom Moralismus zum Mysticismus (Uebergang des 2. Jahrh. zum 3.) lässt sich nun auch in der Geschichte der Apologetik der Griechen (anders die Abendländer) eine Verschiebung nach dieser Richtung bemerken, die aber nie bedeutend gewesen ist und daher auch nicht klar hervortritt. Die Apologetik behielt in allen Stücken ihre alte Methode auch später unter geänderten Verhältnissen als die zweckmässigste bei (Monotheismus, Moral, Weissagungsbeweis), was neben Anderem z. B. aus der Thatsache der fast völligen Ignorirung des NTlichen Schriftenkanons ersichtlich ist.

2. Sofern die Möglichkeit der Tugend und Gerechtigkeit von Gott in die Menschen gepflanzt ist, und sie es factisch — verschwindende Ausnahmen abgerechnet — nur auf Grund der prophetischen d. h. göttlichen Aufschlüsse und Ermahnungen zu Leistungen des Guten bringen können, bezeichnen einige Apologeten die Umwandelung des Sünders in einen Gerechten in Anschluss an die urchristliche Ueberlieferung hie und da als ein Werk Gottes und sprechen

von Erneuerung und Wiedergeburt. Dieselbe fällt aber als wirkliche Thatsache mit der μετάνοια zusammen, die als Abkehr von der Sünde und Zukehr zu Gott Sache des freien Willens ist. Wie bei Justin so erschöpft sich auch bei Tatian der Begriff der Wiedergeburt in der göttlichen Berufung zur Busse. Hiernach bestimmt sich auch die Auffassung der Sündenvergebung. Vergeben d. h. übersehen können nur solche Sünden werden, die eigentlich keine sind, d. h. die im Stande des Irrthums und der Dämonenknechtschaft begangen worden sind und nahezu unvermeidlich waren. Die Tilgung dieser Sünden erfolgt in der Taufe, „welche Bad der Wiedergeburt ist, sofern sie eine freiwillige Weihe der eigenen Person ist. Es geschieht in ihr eine Abwaschung, aber diese ist nur in dem Sinne ein Werk Gottes, dass er dieses Bad hat einsetzen lassen. Die Abwaschung selbst geschieht durch den Menschen, der in der Umwandelung seines Sinnes die Sünden ablegt. Ueber dem, welcher seine Sünden bereut, wird der Name Gottes ausgesprochen, damit er Freiheit, Erkenntniss und Vergebung der zuvor begangenen Sünden empfange. Aber die Nennung dieses Namens bewirkt die Umwandelung auf keinem anderen Wege, als insofern sie die neue Erkenntniss bezeichnet, zu welcher der Täufling gelangt ist.“ Erscheint nun nach dem Allen der Gedanke einer spezifischen Gnade Gottes in Christus wesentlich neutralisirt, so zeigt doch die Anlehnung an die Sprache des Kultus (Justin, Tatian) und die Auffassung Justin's vom Abendmahl, dass die Apologeten über den Moralismus hinausstrebten, resp. ihn durch die Mysterien zu ergänzen suchten. Es ist richtig beobachtet, wenn Augustin, de praedest. sanct. 27, behauptet, dass der Glaube der alten Kirche an die Wirksamkeit der göttlichen Gnade sich nicht sowohl in den opuscula als in den Gebeten ausgesprochen habe.

3. Alle Forderungen, deren Erfüllung die Tugend und Gerechtigkeit der Menschen constituiren, werden unter dem Titel des neuen Gesetzes zusammengefasst. Dieses neue Gesetz ist durch seinen ewigen giltigen Inhalt im Grunde das älteste; allein es ist neu, weil Christus und den Propheten Moses vorangegangen ist, welcher den Juden das ewig Giltige in einer vergänglichen Form eingeschärft hat; neu ist es auch, weil es, von dem in Christus erschienenen Logos verkündet, mit höchstem Nachdruck und unbezweifelter Autorität aufgetreten ist, und die Verheissungen des Lohnes in einer durch den stärksten Beweis den Weissagungsbeweis, verbürgten Fassung enthält. Das alte Gesetz ist somit ein neues, weil es jetzt erst rein geistig, vollkommen und abgeschlossen erscheint. In das Gesetz gehört auch das Gebot der Liebe des Nächsten hinein; aber es bildet nicht seinen Kern (noch weniger die Liebe zu Gott, an deren Stelle Glaube, Gehorsam und Nachahmung steht). Es fasst sich der Inhalt aller sittlichen Forderungen in das Gebot der vollkommenen, activen Heiligkeit zusammen, die sich in dem völligen Verzicht auf alle irdischen Güter, selbst auf das Leben, erprobt. Besonders kräftig hat Tatian diesen Verzicht verkündigt. Dass in diesen Vorstellungen von dem neuen Gesetz nicht judenchristliche Reste zu erkennen sind, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Hinter dem Christenthum und der Doctrin der Apologeten liegt nicht das Judenchristenthum, sondern die griechische Philosophie (platonische Metaphysik, stoische Logoslehre, platonisch-stoische Ethik), die alexandrinisch-jüdische Apologetik, die Spruchweisheit Jesu und die religiöse Sprache der christlichen Gemeinden. Von Philo unterscheidet Justin die sichere Ueberzeugung von der lebendigen Kraft Gottes, des Schöpfers und des Herrn der Welt, und die an der Person Christi

gewonnene felsenfeste Zuversicht zu der Realität aller Ideale. Man soll aber die Apologeten nicht schelten, dass nahezu alles Historische ihnen im Grunde nur Verbürgung von Gedanken und Hoffnungen gewesen ist. Auf die Verbürgung kommt in der That nicht weniger an als auf den Inhalt: man kann das Höchste erdenken; aber man vermag die Gewissheit seiner Existenz nicht zu erdenken. Keine positive Religion kann ihren Gläubigen mehr leisten, als was der Glaube an die Offenbarung in den Propheten und in Christus den Apologeten geleistet hat. Wenn er ihnen auch vornehmlich die Wahrheit dessen, was man natürliche Theologie nennt und was die idealistische Philosophie des Zeitalters war, bestätigte und demgemäss die Kirche als die grosse Versicherungsanstalt für die Ideen Plato's und Zeno's erscheint, so darf man dabei nicht vergessen, dass die Vorstellung von einem wirksamen Göttlichen auf Erden bei den Apologeten eine ungleich lebendigere und würdigere gewesen ist als bei den griechischen Philosophen.

4. Durch ihren Intellectualismus und exclusiven Doctrinarismus haben die Apologeten das philosophisch-dogmatische Christenthum begründet. Galt um die Mitte des 2. Jahrhunderts das kurze Bekenntniss zu dem Herrn Jesus Christus als Erkennungszeichen, Reisepass, tessera hospitalitatis (signum et vinculum), und wurde dasselbe auch in den Kreisen der Laien und Ungebildeten der Häresie gegenüber als „Lehre" aufgefasst, so musste diese Umbildung beschleunigt werden durch Männer, welche das Christenthum ganz wesentlich als die göttliche „Lehre" fassten und alle Merkmale desselben dieser Auffassung unterordneten oder neutralisirten. Wie die Philosophenschulen durch ihre „Gesetze" (νόμοι) zusammengehalten werden, wie die „Dogmen" das eigentliche Band unter den „Freunden" bilden, wie daneben die Verehrung des Stifters sie verbindet, so erschien auch die christliche Gemeinde den Apologeten als ein von einem göttlichen Stifter gestifteter, universeller Bund, welcher auf den Dogmen der vollkommen erkannten Wahrheit beruht, bestimmte „Gesetze" — die ewigen Naturgesetze für alles Sittliche — besitzt und in der Verehrung des göttlichen Meisters übereinstimmt. Es zeigen aber die „Dogmen" der Apologeten erst Ansätze zur Ineinsbildung der philosophischen und historischen Momente, in der Hauptsache bestehen beide noch getrennt nebeneinander. Auch dauerte es noch lange, bis der Intellectualismus in der — durch den Klerus repräsentirten — Christenheit zum Siege kam. Unter Intellectualismus ist hier aber vor Allem zu verstehen, dass hinter die Gebote der christlichen Moral und hinter die Hoffnungen und den Glauben der christlichen Religion die wissenschaftliche Erkenntniss der Welt gestellt wurde und man diese mit jenen so verknüpfte, dass sie als das Fundament der Gebote und der Hoffnungen erschien. Damit ist die zukünftige Dogmatik geschaffen worden, wie sie noch heute in den Kirchen in Geltung ist und an der wissenschaftlich längst überwundenen platonisch-stoischen Erkenntniss der Welt ihre Voraussetzung hat. Der Anlauf, der im Anfang der Reformation gemacht worden ist, den christlichen Glauben aus dieser Verquickung zu befreien, blieb zunächst ohne Erfolg.

Tzschirner, Gesch. der Apologetik 1. Th. 1805; derselbe, Der Fall des Heidenthums. 1829. Semisch, Justin d. M. 2 Bdd. 1840 f. Aubé, S. Justin, philosophe et martyr. 2. Abdruck 1875. Weizsäcker, Die Theologie des M. Justinus in: Jahrbb. f. deutsche Theol. 1867 S. 60 ff. M. von Engelhardt, Das Christenthum Justin's d. M. 1878; derselbe, Art. „Justin" in Herzog's REncykl.

2. Aufl. Bd. VII, S. 318 ff. Harnack, Texte u. Unters. z. Gesch. der altchristl. Litteratur I, 3 S. 56 ff. Daniel, Tatianus 1837. Werner, Gesch. der apolog. und polem. Litteratur d. christl. Theol. Bd. I, 1861.

Fünftes Capitel: Die Anfänge einer kirchlich-theologischen Explication und Bearbeitung der Glaubensregel im Gegensatz zum Gnosticismus unter Voraussetzung des Neuen Testaments und der christlichen Philosophie der Apologeten: Irenäus, Tertullian, Hippolyt.

1. Die theologische Stellung des Irenäus und der jüngeren zeitgenössischen Kirchenlehrer.

Der Gnosticismus und die marcionitische Kirche hatten die grosse Kirche genöthigt, eine Auswahl aus der Ueberlieferung zu treffen und die Christen an diese als an ein apostolisches Gesetz zu binden. An dem „Glauben" d. h. dem Taufbekenntniss und an dem NTlichen Schriftenkanon hatte sich fortab Alles zu legitimiren, was Anspruch auf Geltung erhob (s. oben cap. 2 sub A und B). Jedoch blosse Präscriptionen konnten hier nimmermehr genügen. Das Taufbekenntniss war aber keine „Lehre"; sollte es in eine solche umgewandelt werden, so bedurfte es einer Interpretation. Es ist oben gezeigt worden, dass das interpretirte Taufbekenntniss als Richtschnur für den Glauben in Geltung gesetzt wurde. Diese Interpretation entnahm ihren Stoff den heiligen Büchern beider Testamente; sie empfing aber ihre Richtlinien einerseits aus der philosophischen Theologie, wie sie die Apologeten durchgeführt hatten, andererseits aus dem ernsten Bestreben, die überlieferten Glaubens-Ueberzeugungen und -Hoffnungen, wie sie in dem vergangenen Zeitalter von den enthusiastischen Vorvätern bekannt worden waren, festzuhalten und gegenüber jedem Widerspruch zu erweisen. Dazu kam, dass gewisse Interessen, welche in den Speculationen der sogenannten Gnostiker zum Ausdruck gekommen waren, in steigendem Masse bei allen denkenden Christen Eingang finden und auch die Kirchenlehrer bestimmen mussten [1]. Die theologischen Arbeiten,

[1] Die folgenden Ausführungen werden zeigen, wieviel Irenäus und die jüngeren altkatholischen Lehrer von den Gnostikern gelernt haben. Die Theologie des Irenäus bleibt in der That solange ein Räthsel, als man sie lediglich von den Apologeten aus zu verstehen sucht und nur die antithetischen Beziehungen zur Gnosis beachtet. So wenig man – dieser Vergleich sei hier

welche auf diese Weise entstanden, tragen demgemäss ein höchst eigenartiges und complicirtes Gepräge. Die altkatholischen Väter Melito [1], Rhodon [2], Irenäus, Hippolyt und Tertullian sind erstlich durchweg überzeugt gewesen, in allen ihren Darlegungen den allgemeinen kirchlichen Glauben selbst und nichts Anderes vorzuführen. Ist der Glaube auch mit dem Taufbekenntniss identisch, so ist doch jede aus dem N. T. gewonnene Verdeutlichung desselben nicht minder gewiss wie die kürzeste Formel [3]. Es war durch die Schöpfung des N. T. mit einem Schlag eine ganz unübersehbare Menge von Erkenntnissen gegeben, die alle als „Lehren" sich darstellten und sämmtlich sich zur Einschmelzung in den „Glauben" darboten [4]. Der Umfang desselben schien sich mithin in das Unermessliche zu erstrecken, während andererseits die Ueberlieferung und oftmals die Polemik das Verharren bei der kürzesten Formel erheischten. Das Schwanken zwischen dieser, die in der Regel sachlich nicht ausreichte, und jener Fülle, die sich gar nicht begrenzen liess, ist für die genannten altkatholischen Väter charakteristisch. Es haben aber zweitens diese Väter die Aufgabe des verständigen Beweises gegenüber ihren christlichen Gegnern ebenso empfunden wie gegenüber den Heiden [5], und sie haben, selbst Kinder ihrer Zeit,

gestattet — die moderne theologische Orthodoxie geschichtlich verstehen kann ohne in's Auge zu fassen, was sie von Schleiermacher und Hegel übernommen hat, so wenig lässt sich die Theologie des Irenäus verstehen ohne Berücksichtigung der valentinischen Schule und Marcion's.

[1] Dass Melito hier zu nennen ist, folgt sowohl aus Euseb., h. e. V, 28, 5, als noch deutlicher aus dem, was wir über die Schriftstellerei dieses Bischofs wissen; s. Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit. I, 1. 2. S. 240 ff. Die polemischen Schriften Justin's und der antignostische Tractat jenes „Alten", den Irenäus benutzt hat (s. Patr. App. Opp. ed. Gebhardt etc. I, 2 p. 105 sq.), mögen in gewissem Sinne als die Vorläufer der katholischen Litteratur zu betrachten sein. Um sie sicher zu beurtheilen, fehlt das Material. Das N. T. stand ihren Verfassern noch nicht zu Gebot, und somit ist doch eine Kluft zwischen ihnen und Irenäus vorhanden.

[2] S. Euseb., h. e. V, 13.

[3] Allerdings sagt Tertullian, de praescr. 14: „Ceterum manente forma regulae fidei in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi videtur vel ambiguitate pendere vel obscuritate obumbrari"; aber die voranstehende Ausführung der regula zeigt, dass der „curiositas" kaum mehr ein Spielraum bleibt, und die folgende, dass Tertullian es mit jener Freiheit nicht ernsthaft gemeint hat.

[4] Das Wichtigste war, dass nun die paulinische Theologie, zu welcher Gnostiker, Marcioniten und Enkratiten bereits Stellung genommen hatten, nicht mehr ignorirt werden konnte; s. Overbeck's Basler Univ.-Programm 1877. Irenäus zeigt sofort den Eindruck des Paulinismus sehr deutlich.

[5] Siehe die Worte des Rhodon über den Ausgang seines Gespräches mit

diesen Beweis zur eigenen Versicherung und zu der ihrer Gesinnungsgenossen nöthig gehabt. Die Epoche, in welcher man sich auf Charismen berief und die „Erkenntniss“ soviel galt, wie die Prophetie und Vision, weil sie noch von derselben Art war, war in der Hauptsache vorüber [1]. An die Stelle der Charismen als Instanz waren die Instanzen der Ueberlieferung und der Vernunft getreten. Aber weder war dieser Wechsel zu einem klaren Bewusstsein gekommen [2], noch war das Recht und der Spielraum der rationalen Theologie neben der Ueberlieferung als Problem empfunden. Wohl tauchte das Bewusstsein von der Gefährlichkeit des Unternehmens auf, neue, von den h. Schriften nicht gebotene termini und Festsetzungen einzuführen [3] — die Bischöfe mussten diese Besorgniss selbst nähren, um vor den Gnostikern zu warnen [4], und die Vertreter der Gemeindeorthodoxie haben nach der Sintfluth der Gnosis jede philosophisch-theologische Formel mit Misstrauen betrachtet [5] —; aber was man von der rationalen Theologie nothwendig brauchte, das stellten Irenäus und Tertullian auf dieselbe Fläche, auf der die geheiligten Sätze der Ueberlieferung standen, und sahen es nicht als ein Unterschiedenes an. Irenäus hat sehr eindringlich vor den hohen Speculationen gewarnt [6], aber doch dabei in naivster Weise den treu

Apelles bei Euseb., h. e. V, 13, 7: ἐγὼ δὲ γελάσας κατέγνων αὐτοῦ, διότι διδάσκαλος εἶναι λέγων οὐκ ᾔδει τὸ διδασκόμενον ὑπ᾽ αὐτοῦ κρατύνειν.

[1] Ueber die alten „Propheten und Lehrer“ s. meine Bemerkungen zur Διδαχή c. 11 ff. und den Abschnitt S. 93–137 der Prolegg. zu meiner Ausgabe dieser Schrift. Aus den διδάσκαλοι ἀποστολικοὶ καὶ προφητικοί (Ep. Smyrn. ap. Euseb., h. e. IV, 15, 39) wurden profane Lehrer, die sich auf die Interpretation der heiligen Ueberlieferungen verstanden.

[2] Bei Irenäus bekanntlich schlechterdings noch nicht, was Eusebius wohl bemerkt hat, s. h. e. V, 7. Aber für seine eigene Schriftstellerei hat Irenäus kein Charisma in Anspruch genommen.

[3] S. die oben S. 325 not. 1 angeführte Stelle.

[4] Irenäus und Tertullian haben die gnostischen Terminologien auf's bitterste verspottet.

[5] Tertull. adv. Prax. 3: „Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intellegentes unicum quidem, sed cum sua οἰκονομίᾳ esse credendum, expavescunt ad οἰκονομίαν.“ Aehnliches bei Origenes häufig; s. auch Hippol. c. Nöet. 11.

[6] Die Gefährlichkeit des Speculirens und Alles-wissen-Wollens ist von Irenäus II, 25—28 nachdrücklich hervorgehoben worden. In diesen Capiteln scheint er als entschiedener kirchlicher Positivist und Traditionalist nur den gehorsamen und sich bescheidenden Glauben an die Worte der h. Schrift gelten lassen zu wollen und selbst Speculationen wie die Tatian, Orat. 5 und ähnliche abzu-

festgehaltenen Glaubenssätzen und -Phantasien der Ueberlieferung Speculationen ebenfalls als Ueberlieferung zugeordnet, welche formell von denen der Apologeten resp. von denen der Gnostiker sich nicht unterschieden [1]. Am Faden der h. Schriften des N. T. hat Irenäus die wichtigsten Lehren des Christenthums dargelegt. Er hat dabei einige so vorgeführt, wie sie die älteste Ueberlieferung gefasst hatte (s. die Eschatologie), andere aber den neuen Bedürfnissen gemäss bearbeitet. Der qualitative Unterschied zwischen der fides credenda und der Theologie hat weder im Gesichtskreis des Irenäus noch des Hippolyt und Tertullian gelegen. Nach Iren. I, 10, 3 ist er lediglich ein quantitativer. Glaube und theologische Erkenntniss liegen hier noch völlig ineinander. Indem die Väter die Sätze der Ueberlieferung mit Hülfe des N. T. darlegen und begründen und mittelst verständiger Deduction bearbeiten und befestigen, meinen sie den Glauben selbst und nichts Anderes auszuführen. Neben ihm giebt es nur eine nicht ungefährliche curiositas für den Christen. Theologie ist der explicirte Glaube [2].

weisen; vgl. die Ausführungen II, 25, 3: „Si autem et aliquis non invenerit causam omnium quae requiruntur, cogitet, quia homo est in infinitum minor deo et qui ex parte (cf. II, 28, 7) acceperit gratiam et qui nondum aequalis vel similis sit factori“, II, 26, 1: Ἄμεινον καὶ συμφορώτερον, ἰδιώτας καὶ ὀλιγομαθεῖς ὑπάρχειν, καὶ διὰ τῆς ἀγάπης πλησίον γενέσθαι τοῦ θεοῦ ἢ πολυμαθεῖς καὶ ἐμπείρους δοκοῦντας εἶναι, βλασφήμους εἰς τὸν ἑαυτῶν εὑρίσκεσθαι δεσπότην, und dazu den Schluss des Paragraphen, II, 27, 1: über das Gebiet, auf dem man forschen soll (h. Schriften und „quae ante oculos nostros occurrunt“, doch bleibt auch in den h. Schriften Vieles uns dunkel II, 28, 3), II, 28, 1 f. über den Kanon, der bei aller Forschung zu beachten ist, nämlich der zuversichtliche Glaube an den Schöpfergott als den Höchsten und Einzigen, II, 28, 2—7: Bezeichnung der grossen Probleme, deren Lösung uns verborgen ist, nämlich die elementaren Naturerscheinungen, das Verhältniss des Sohnes zum Vater resp. die Art der Erzeugung des Sohnes, die Art der Schöpfung der Materie, die Ursache des Bösen. Gegenüber dem Anspruch auf absolutes Wissen d. h. auf vollständige Ermittelung aller Causalreihen — auch für Irenäus ist nur dies ein Wissen — hat Irenäus allerdings auf die Schranken unserer Erkenntniss, sich auf Bibelstellen berufend, aufmerksam gemacht. Aber die Begründung dieser Schranken — „ex parte accepimus gratiam“ — ist keine urchristliche, und sie zeigt zugleich, dass auch für den Bischof die volle Erkenntniss als das, freilich auf Erden nicht erreichbare, Ziel gegolten hat.

[1] Das Gleiche ist über Tertullian zu sagen; vgl. seine schroffe Ablehnung der Philosophie de praescr. 7 und den Gebrauch, den er selbst überall von derselben gemacht hat.

[2] Formell unterscheidet sich dieser Standpunkt von dem vulgären gnostischen durch den Verzicht auf absolutes Wissen und demgemäss durch den Mangel an Geschlossenheit. Das aber ist ein bedeutender Unterschied zu Gunsten der katholischen Väter. Nach dem im Texte Ausgeführten kann ich dem Urtheile

Was so entstand, war, dem Taufbekenntniss entsprechend, zunächst ein loses Gefüge von Glaubenssätzen, die eines strengen Stiles, eines bestimmten Principes und einer festen einheitlichen Abzweckung entbehren mussten. In dieser Form liegen dieselben besonders deutlich bei Tertullian vor. Tertullian ist noch vollständig unfähig gewesen, seine rationale (stoische) Theologie, wie er sie als Apologet entwickelt hat, mit den christologischen Sätzen der regula fidei innerlich zu verbinden, welche er nach Anleitung des Irenäus aus Schrift und Tradition gegenüber der Häresie ausgeführt und vertheidigt hat. Wenn er es je irgendwo versucht, die innere Nothwendigkeit jener Glaubenssätze darzuthun, so bringt er es selten weiter als bis zu rhetorischen Ausführungen, heiligen Paradoxien oder juristischen Schematen. Als systematischer Denker mehr Kosmologe, Moralist und Jurist als Theosoph, als Kirchenmann virtuoser Advocat der Ueberlieferung, als Christ im praktischen Leben von der Strenge und den Hoffnungen des Evangeliums bestimmt, entbehrt seine Theologie, wenn man darunter die Summe der theologischen Ausführungen versteht, jeder Einheitlichkeit und kann nur als ein Gemenge von disparaten, nicht selten sich widersprechenden Sätzen bezeichnet werden, die eine Vergleichung mit der älteren Theologie des Valentin oder der späteren des Origenes nicht zulassen [1]. Alles liegt für Tertullian neben einander; Probleme, die vielleicht empfunden werden, werden ebenso rasch gelöst. Der specifische Glaube der Christen ist allerdings nicht mehr, wie es bei Justin manchmal scheint, der grosse Versicherungsapparat für die Lehren der einzig wahren Philosophie, er ist vielmehr mit selbständigem Werth theils in roher theils in bearbeiteter Form neben diese gestellt; aber innere Principien und Zwecke sucht man fast überall vergebens [2]. Trotzdem

Zahn's (Marcell von Ancyra, S. 235 f.): „Irenäus ist der erste Kirchenlehrer, der den Gedanken einer selbständigen Wissenschaft vom Christenthum, einer bei aller Weite und Grösse von anderen Zweigen des Wissens sich unterscheidenden Theologie gefasst und derselben Bahnen gewiesen hat", nicht beistimmen.

[1] Je genauer man die Schriften Tertullian's studirt, desto häufiger begegnen Widersprüche, und zwar sowohl in den dogmatischen wie in den moralischen Erörterungen. Sie mussten sich nothwendig einstellen, weil Tertullian überhaupt nur gelegentlich dogmatisirt hat. Für seine Person hat er durchaus noch kein Bedürfniss nach einer systematischen Darstellung des Christenthums empfunden.

[2] Einige aus dem Wesen des Glaubens fliessende Gesichtspunkte und leitende Grundgedanken hat Tertullian indess von Irenäus in Bezug auf gewisse Lehrstücke übernommen, sie aber fast überall verschlechtert. Dass er fähig gewesen ist, eine Schrift wie die de praescr. haeret. zu schreiben, in welcher jeder Nach-

ist seine Bedeutung für die Dogmengeschichte unermesslich; denn im Einzelnen hat er eine Reihe der wichtigsten dogmatischen Schemata, z. Th. als Rechtssätze ausgestaltet, geschaffen, die durch Cyprian, Novatian, Hosius, die römischen Bischöfe des 4. Jahrhunderts, Ambrosius und Leo I. in die allgemeine katholische Kirchendogmatik übergegangen sind. Er hat die Terminologie sowohl für das trinitarische wie für das christologische Dogma begründet und hat ausserdem eine Reihe dogmatischer Begriffe zuerst in Curs gesetzt (satisfacere, meritum, sacramentum, vitium originis etc. etc.). Er hat endlich der Ausprägung der Dogmatik im Abendland schon bei ihrem Ursprung die folgenschwere Wendung auf das Juristische gegeben (lex, formell und materiell), die im Fortschritt der Zeiten immer deutlicher hervortreten sollte [1]. Aber so gross in dieser Hinsicht seine Bedeutung ist — sie hängt mit der eigenthümlichen Art seiner eigenen christlichen Grundauffassung gar nicht zusammen; denn diese war in der Zeit, in der er lebte, eigentlich schon veraltet. Nicht sein Christenthum hat die Dogmengeschichte beeinflusst, sondern seine formenbildende Virtuosität.

Anders steht es mit Irenäus. Das Christenthum dieses Mannes ist ein entscheidender Factor in der Dogmengeschichte geworden. Hat Tertullian der zukünftigen katholischen Dogmatik den wichtigsten Theil ihrer Formeln geliefert, so hat Irenäus ihr den Grundgedanken klar vorgezeichnet in der Verknüpfung der antiken Heilsidee mit NTlichen (paulinischen) Gedanken [2]. Auch das grosse Werk des Irenäus ist demgemäss in sachlicher Hinsicht der theologischen Schriftstellerei Tertullian's weit überlegen. Schon an der Aufgabe, die sich dem Irenäus ungesucht ergeben hat, gegenüber der Häresie eine relativ vollständige Darlegung der Lehren des kirchlichen Christenthums auf Grund des N. T. zu liefern, tritt dies hervor. Tertullian hat nirgendwo ein ähnliches systematisches Bedürfniss verrathen, welches

weis der inneren Nothwendigkeit und des Zusammenhanges der Glaubenssätze fehlt, charakterisirt die Grenzen seiner Interessen und seines Verständnisses.

[1] S. meine Verweisungen auf Tertullian im 2. Bande dieses Lehrbuches S. 133. 138. 177. 229 f. 276 f. 286 f. 297. 307 f. 342 ff. 359. Tertullian ist zugleich das erste christliche Individuum nach Paulus, von dessen Innenleben und Eigenart wir uns ein Bild zu machen vermögen. Seine Schriften bringen uns ihm selbst nahe; von Irenäus lässt sich das nicht sagen.

[2] Somit herrscht der Geist des Irenäus, allerdings durch den des Origenes stark modificirt, in der späteren Kirchendogmatik, während Tertullian's Geist in ihr nicht zu spüren ist.

freilich auch bei dem gallischen Bischof nur in Anlass der Polemik aufgetaucht ist. Aber Irenäus hat bis zu einem gewissen Grade eine innere Durchdringung der philosophischen Theologie und der als Lehrsätze betrachteten Sätze der kirchlichen Ueberlieferung vollzogen, weil er 1) einen Grundgedanken im Auge behalten hat, auf den er Alles zu beziehen versucht, und weil ihn 2) eine sichere Anschauung vom Christenthum als Religion, also ein Zweckgedanke, geleitet hat. Jener Grundgedanke ist dem Irenäus im Gegensatz zur Gnosis in seiner Alles beherrschenden Bedeutung aufgegangen: die Ueberzeugung von der Einheit des Weltschöpfers und des höchsten Gottes; den Zweckgedanken aber theilt Irenäus mit Paulus, Valentin und Marcion: es ist die Ueberzeugung, dass das Christenthum reale Erlösung ist; und dass diese Erlösung einzig durch die Erscheinung Christi zu Stande gekommen ist. In der Durchführung dieser beiden Gedanken liegt das Bedeutende des Werkes des Irenäus. Zwar ist es Irenäus noch keineswegs gelungen, den aus den h. Schriften zu erhebenden und in der Glaubensregel vorliegenden Stoff wirklich vollständig unter diese Grundgedanken zu zwingen — mit systematischer Klarheit hat auch er nur im Schema der Apologeten gedacht; seine archäistischen eschatologischen Ausführungen sind disparater Natur, und sehr Vieles, z. B. paulinische Formeln und Gedanken, ist von Irenäus völlig entleert worden, indem er demselben lediglich ein Zeugniss für die Einzigkeit und absolute Causalität des Schöpfergottes zu entnehmen gewusst hat —; aber in der uns ermüdenden Wiederholung der nämlichen Hauptgedanken und in dem Versuche, Alles auf diese zu beziehen, liegt unstreitig der Erfolg des Werkes des Irenäus [1]. Der Schöpfergott und der eine Jesus Christus sind wirk-

[1] Die Erfolge altchristlicher Schriftwerke des 2. Jahrh. sind uns fast durchweg unbekannt; aber von einem Erfolg der 5 Bücher adv. haereses des Irenäus dürfen wir sprechen; denn wir können die Aufnahme dieses Werkes und die Wirkungen, die es im 3. und 4. Jahrh. gehabt hat, nachweisen (so auf Hippolyt, Tertullian, Clemens v. Alex., Victorinus, Marcell von Ancyra, Epiphanius, vielleicht auch auf Alexander von Alexandrien und Athanasius). Eine griechische Handschrift besitzen wir bekanntlich nicht mehr, obgleich sich das Werk nachweisbar bis in die mittlere byzantinische Zeit erhalten hat und mit Achtung citirt worden ist. Die ungenügenden christologischen Ausführungen und namentlich die eschatologischen verdarben in späterer Zeit die Freude an dem Werke (über den lateinischen Irenäus vgl. die erschöpfende Untersuchung von Loofs, Die Handschriften der lateinischen Uebersetzung des Irenäus, in den Reuter gewidmeten kirchenhistorischen Studien, 1887). Die altkatholischen ketzerbestreitenden Werke des Rhodon, Melito, Miltiades, Proculus, Modestus,

lich die Mittelpunkte seiner theologischen Betrachtung, und er hat den einzelnen historischen Sätzen des Taufbekenntnisses auf diese Weise eine innere Bedeutung zu geben versucht. Seine Speculation wurde von hier aus betrachtet der gnostischen nahezu ebenbürtig [1]. Aber indem er das Christenthum als Welterklärung und als Erlösung fasst, ist seine christocentrische Lehre der gnostischen entgegengesetzt. Hier ging man von einem ursprünglich gedachten Dualismus aus, sah desshalb in der empirischen Welt eine fehlerhafte Verbindung widerstreitender Elemente und erkannte daher in der Erlösung durch Christus die Trennung des widernatürlich Verbundenen [2]; Irenäus dagegen ging von dem Gedanken der absoluten Causalität des Schöpfergottes aus, sah desshalb in der empirischen Welt fehlerhafte Entfremdungen und Scheidungen und erkannte demgemäss in der Erlösung durch Christus die Wiedervereinigung des widernatürlich Getrennten — die „recapitulatio“

Musanus, Theophilus, Philippus v. Gortyna, Hippolyt u. A. sind uns sämmtlich ebensowenig erhalten wie die älteste Schrift dieser Gattung, das Syntagma des Justin wider die Häresien, und wie die Memorabilien des Hegesipp. Beachtet man, wie Arethas im 10. Jahrh. die Christologie des Tatian (Orat. 5, s. meine Texte u. Unters. 1, 1. 2 S. 95 ff.) kritisirt hat, und wie seit dem 3. Jahrhundert der Chiliasmus abschätzig beurtheilt worden ist, erwägt man dazu, dass die älteren Ketzerbestreitungen durch spätere, ausführliche verdrängt worden sind, so hat man die Gründe für den Untergang jener ältesten katholischen Litteratur beisammen. Dieser Untergang macht es uns allerdings unmöglich, den Umfang und die Intensität der Wirkung eines einzelnen Werkes, sei es auch des grossen des Irenäus, pünktlich zu ermessen.

[1] Man spricht gerne von der „kleinasiatischen“ Theologie des Irenäus, vindicirt dieselbe bereits den Lehrern desselben, Polykarp und den Presbytern, steigt nun bis zu dem Apostel Johannes hinauf und vollzieht, wenn auch schüchtern, die Gleichung: Johannes-Irenäus. Durch diese Speculationen gewinnt man nicht weniger als Alles, sofern nun die katholische Doctrin als Eigenthum eines „apostolischen“ Kreises erscheint und das Gnostische und Antignostische damit eliminirt ist. Allein demgegenüber ist zu sagen, 1) was wir von Polykarp wissen (s. seinen Brief), legt die Vermuthung keineswegs nahe, dass Irenäus mehr von ihm und seinen Genossen gelernt hat, als einen Complex von historischen Ueberlieferungen und von Grundsätzen, 2) die Doctrin des Irenäus kann von den als Kanon geltenden NTlichen Schriften nicht getrennt werden; einen Kanon hat es aber ein Menschenalter vor Irenäus noch nicht gegeben, 3) der Presbyter, von dem Irenäus im 4. Buche seines Werkes wichtige Ausführungen übernommen hat, hat erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben, 4) Tertullian hat seine christocentrische Theologie, soweit er eine solche hat, von Irenäus (u. Melito?).

[2] Marcion ging in der abschätzigen Beurtheilung der Welt bekanntlich noch weiter und erkannte demgemäss in der Erlösung durch Christus einen Act unmotivirter Gnade.

(ἀνακεφαλαίωσις)[1]. In diesem speculativen Gedanken, der dem gnostischen Pessimismus gegenüber den denkbar höchsten Optimismus involvirte, erreichte Irenäus den Anschluss an gewisse paulinische Ausführungen[2], vermochte die Lehren der apologetischen Theologie festzuhalten und eröffnete zugleich eine Betrachtung der Person Christi, welche die grosse Lücke jener Theologie ergänzte[3], die gnostische Christologie überbot[4] und die in einigen NTlichen Schriften enthaltenen christologischen Ausführungen zu verwerthen im Stande war[5].

Irenäus ist — wenigstens für uns — der erste kirchliche Theologe nach der Zeit der Apologeten (s. vorher Ignatius), welcher der Person Christi eine ganz specifische und zwar die entscheidende Bedeutung beigelegt hat[6]. Es war ihm das möglich, weil er die Erlösung realistisch gefasst hat. Er gerieth aber dabei nicht in die Abgründe der Gnosis, weil er als Jünger der „Alten" die urchristliche Eschatologie festhielt, und weil er als Schüler der Apologeten mit der realistischen Erlösungsauffassung die andere, disparate verband, dass Christus als der Lehrer den auf die Gemeinschaft

[1] S. Molwitz, De Ἀνακεφαλαιώσεως in Irenaei theologia potestate. Dresden 1874.

[2] S. z. B. den Epheserbrief, aber auch den Römer- und Galaterbrief.

[3] Doch s. das oben S. 456 Anm. 1 Bemerkte. Für die Erhaltung der antignostischen Hauptschrift Justin's könnte man ohne Verlust die Hälfte der Apologien hingeben.

[4] Nach der gnostischen Christologie stellt Christus lediglich den status quo ante her, nach der des Irenäus realisirt er zuerst und allein die bisher nicht verwirklichte Bestimmung der Menschheit.

[5] Nach der gnostischen Auffassung liegt — paradox ausgedrückt — in der Menschwerdung des Göttlichen, d. h. in dem Fall der Sophia, das Moment der Sünde, nach der Auffassung des Irenäus das Moment der Erlösung. Man hat daher nicht nur den gnostischen Christus, sondern auch die gnostische Sophia mit dem kirchlichen Christus zu vergleichen. Das hat Irenäus II, 20, 3 selbst gethan.

[6] Nachdem Irenäus II, 14 die Quellen der gnostischen Theologumena bei den griechischen Philosophen nachgewiesen, fährt er § 7 fort: „Dicemus autem adversus eos: utrumne hi omnes qui praedicti sunt, cum quibus eadem dicentes arguimini (scil. ihr Gnostiker mit den Philosophen), cognoverunt veritatem aut non cognoverunt? Et si quidem cognoverunt, superflua est salvatoris in hunc mundum descensio. Ut (lege „ad") quid enim descendebat?" Es ist charakteristisch, dass Irenäus nicht fragt, was enthalten die Offenbarungen Gottes (durch die Propheten und den Logos) Neues, sondern ganz bestimmt: „cur descendit salvator in hunc mundum?" S. auch lib. III Praef.: „veritas, hoc est dei filii doctrina." III, 10, 3: „Haec est salutis agnitio quae deerat eis, quae est filii dei agnitio . . . agnitio salutis erat agnitio filii dei, qui et salus et salvator et salutare vere et dicitur et est." III, 11, 3; III, 12, 7; IV, 24.

mit Gott angelegten und freien Menschen die Erkenntniss mittheilt, welche sie befähigt, Gottes Nachahmer zu werden und so die Gemeinschaft mit Gott selbstthätig zu erreichen. Immerhin aber liegt der Schwerpunkt für Irenäus bereits in der Betrachtung, dass das Christenthum reale Erlösung ist, d. h. dass das im Christenthum dargereichte höchste Gut die Vergottung der menschlichen Natur durch die Gabe der Unvergänglichkeit sei, und dass diese Vergottung die volle Erkenntniss und den Genuss Gottes (visio dei) einschliesse. Aus dieser Auffassung ist für Irenäus mit der Antwort auch die Frage nach der Ursache der Menschwerdung entsprungen. Die Frage „cur deus — homo", welche in der Apologetik gar nicht scharf gestellt worden ist, sofern diese unter „homo" nur die Erscheinung bei den Menschen verstanden und das „warum" durch die Verweisung auf die Weissagung und auf die Nothwendigkeit einer göttlichen Lehre beantwortet hat, ist von Irenäus in den Mittelpunkt gerückt worden. Die Antwort, welche Irenäus gegeben hat, befriedigte desshalb in so hohem Masse, weil sie 1) ein specifisches christliches Heilsgut nachwies, 2) der sog. gnostischen Auffassung vom Christenthum formell ebenbürtig war, ja sie durch den Umfang des für die Vergottung in Aussicht genommenen Gebietes übertraf, 3) dem eschatologischen Zuge der Christenheit entgegenkam und zugleich die Stelle der verblassenden sinnlich-eschatologischen Erwartungen einnehmen konnte, 4) dem mystisch-neuplatonischen Zuge der Zeit entsprach und ihm die denkbar höchste Befriedigung gewährte, 5) an die Stelle der schwindenden Zuversicht zu der Rationalität der höchsten Erkenntnisse die zuversichtliche Hoffnung auf eine übernatürliche Verwandlung des menschlichen Wesens setzte, welche dasselbe befähigen werde, auch das Uebervernünftige sich anzueignen, 6) endlich, den überlieferten historischen Aussagen über Christus sowie der ganzen Vorgeschichte ein festes Fundament und ein sicheres Ziel verlieh und die Auffassung einer stufenmässig sich entfaltenden Geschichte des Heils (οἰκονομία θεοῦ) ermöglichte. Es war für diese Auffassung nicht mehr der Logos als solcher, sondern Christus als der menschgewordene Gott der Mittelpunkt der Geschichte, zugleich war nun das moralistische Interesse durch ein wirklich religiöses balancirt. So näherte man sich, allerdings auf einem ganz eigenthümlichen Wege und zum Theil nur scheinbar, der paulinischen Theologie. Genauer aber hat Irenäus die Erlösung durch Christus also vorgestellt: die Unvergänglichkeit ist ein habitus, welcher unserem jetzigen, ja dem menschlichen habitus an sich entgegengesetzt ist;

denn die Unvergänglichkeit ist die Existenzweise und zugleich die Qualität Gottes; der Mensch ist als geschaffenes Wesen nur capax incorruptionis et immortalitatis [1]; er ist aber Dank der göttlichen Güte zu derselben bestimmt, ist jedoch empirisch sub condicione mortis. Die Unvergänglichkeit als ein physischer Zustand kann nun nicht anders erreicht werden, als wenn der Inhaber derselben sich realiter mit der menschlichen Natur vereinigt, um sie per adoptionem — das ist der terminus technicus des Irenäus — zu vergotten. Die Gottheit muss werden, was wir sind, damit wir das werden, was sie ist. Demgemäss muss Christus, wenn anders er der Erlöser ist, selbst Gott sein, und es muss alles Schwergewicht auf seine Geburt als Mensch fallen. „Durch seine Geburt als Mensch verbürgt das ewige Wort Gottes die Erbschaft des Lebens für die, welche in der natürlichen Geburt den Tod geerbt haben [2].“

[1] S. II, 24, 3. 4: „Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est; ed secundum gratiam dei datur,“ vgl. das Folgende. Dass die menschliche Natur einschliesslich des Fleisches „capax incorruptibilitatis“ sei, ist von Iren. an vielen Stellen ausgeführt, ebenso dass die Unvergänglichkeit freies Geschenk und Verwirklichung der Bestimmung des Menschen zugleich ist.

[2] L. V. Praef.: „Jesus Christus propter immensam suam dilectionem factus est, quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse.“ III, 6, 1: „Deus stetit in synagoga deorum ... de patre et filio et de his, qui adoptionem perceperunt, dicit: hi autem sunt ecclesia. Haec enim est synagoga dei,“ etc. s. auch das Folgende. III, 16, 3: „Filius dei hominis filius factus, ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente filium dei.“ III, 16, 6: „Dei verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum patris et caro factus, ipse est Jesus Christus dominus noster . . . unus Jesus Christus, veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans. In omnibus autem est et homo plasmatio dei; et hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et verbum homo, universa in semetipsum recapitulans . . . in semetipsum primatum assumens . . . universa attrahat ad semetipsum apto in tempore.“ III, 18, 1: „Quando incarnatus est filius homo et homo factus longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.“ Man vgl. das ganze 18. Capitel, in welchem die tiefsten Gedanken der paulinischen Gnosis des Kreuzestodes verschmolzen sind mit der Gnosis der Menschwerdung; s. namentlich 18, 6. 7: „Ἥνωσεν οὖν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. Εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὴν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός. Πάλιν τε, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν αὐτήν. Καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. Ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν· καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν. Qua enim ratione filiorum adoptionis eius par-

Als recapitulatio aber kann dieses Werk Christi aufgefasst werden, weil Gott der Erlöser mit Gott dem Schöpfer identisch ist und

ticipes esse possemus, nisi per filium eam quae est ad ipsum recepissemus ab eo communionem, nisi verbum eius communicasset nobis caro factum? Quapropter et per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam quae est ad deum communionem". In dem Folgenden sind nun die paulinischen Gedanken über Sünde, Gesetz und Knechtschaft von Irenäus eingeschmolzen. Die Ausführungen in den capp. 19—23 sind von demselben Grundgedanken beherrscht. In cap. 19 wendet sich Irenäus gegen die, welche Jesum für einen blossen Menschen halten, „perseverantes in servitute pristinae inobedientiae moriuntur, nondum commixti verbo dei patris neque per filium percipientes libertatem . . . privantur munere eius, quod est vita aeterna: non recipientes autem verbum incorruptionis perseverant in carne mortali, et sunt debitores mortis, antidotum vitae non accipientes. Ad quos verbum ait, suum munus gratiae narrans: Ἐγὼ εἶπα, υἱοὶ ὑψίστου ἐστὲ πάντες καὶ θεοί· ὑμεῖς δὲ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε. Ταῦτα λέγει πρὸς τοὺς μὴ δεξαμένους τὴν δωρεὰν τῆς υἱοθεσίας, ἀλλ' ἀτιμάζοντας τὴν σάρκωσιν τῆς καθαρᾶς γεννήσεως τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ λόγος ἄνθρωπος et qui filius dei est filius hominis factus est, ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβὼν υἱὸς γένηται θεοῦ. Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela et quod erat mortale ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus?" III, 21, 10: Εἰ τοίνυν ὁ πρῶτος Ἀδὰμ ἔσχε πατέρα ἄνθρωπον καὶ ἐκ σπέρματος ἐγεννήθη, εἰκὸς ἦν καὶ τὸν δεύτερον Ἀδὰμ λέγειν ἐξ Ἰωσὴφ γεγεννῆσθαι. Εἰ δὲ ἐκεῖνος ἐκ γῆς ἐλήφθη, πλάστης δὲ αὐτοῦ ὁ θεός, ἔδει καὶ τὸν ἀνακεφαλαιούμενον εἰς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεπλασμένον ἄνθρωπον τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ τῆς γεννήσεως ἔχειν ὁμοιότητα. Εἰς τί οὖν πάλιν οὐκ ἔλαβε χοῦν ὁ θεός, ἀλλ' ἐκ Μαρίας ἐνήργησε τὴν πλάσιν γενέσθαι; Ἵνα μὴ ἄλλη πλάσις γένηται μηδὲ ἄλλο τὸ σωζόμενον ᾖ, ἀλλ' αὐτὸς ἐκεῖνος ἀνακεφαλαιωθῇ τηρουμένης τῆς ὁμοιότητος. III, 23, 1. IV, 38. V, 36. IV, 20. V, 16. 19—21. 22. In der Durchführung dieses Gedankens streift Irenäus hie und da an den soteriologischen Naturalismus (s. namentlich die Ausführungen über die Seligkeit Adam's gegen Tatian III, 23); aber er geräth nicht in denselben, weil er 1) in Bezug auf die Geschichte Christi, von Paulus belehrt, bei der Menschwerdung nicht stehen bleibt, sondern erst in dem Leiden und Tod Christi das Heilswerk vollzogen sieht (s. II, 20, 3: „dominus per passionem mortem destruxit et solvit errorem corruptionemque exterminavit et ignorantiam destruxit, vitam autem manifestavit et ostendit veritatem et incorruptionem donavit;" III, 16, 9; III, 18, 1—7 u. v. a. St.), also von Christi Seite eine Leistung in's Auge fasst, und weil er 2) neben die Vorstellung von der als mechanische Folge der Menschwerdung gedachten Vergottung der Adamskinder die andere (apologetische) gestellt hat, dass Christus als der Lehrer die volle Erkenntniss mittheilt, dass er die Freiheit des Menschen wiederhergestellt d. h. gekräftigt hat, und dass die Erlösung d. h. hier die Gemeinschaft mit Gott somit nur mit denjenigen Adamskindern zu Stande kommt, welche die von Christus verkündete Wahrheit erkennen und den Erlöser in einem heiligen Leben nachahmen (V, 1, 1: „Non enim aliter nos discere poteramus quae sunt dei, nisi magister noster, verbum exsistens, homo

Christus mithin einen definitiven Zustand heraufführt, der von Anfang an im Plane Gottes gelegen hat, in Folge des Eintritts der Sünde aber nicht sofort wirklich werden konnte. Diese Gedankenreihe prägnant und mit den geringsten Mitteln, d. h. ohne den Apparat der Gnostiker, vielmehr mit einfachen, im wesentlichen biblischen Begriffen durchgeführt zu haben, ist vielleicht das höchste geschichtliche und kirchliche Verdienst des Irenäus. Als solches ist es ihm und dem uns leider so unbekannten Melito auch bereits wenige Decennien später angerechnet worden, sofern der Verfasser des sog. kleinen Labyrinths (Euseb., h. e. V, 28, 5) von den Werken des Justin, Miltiades, Tatian, Clemens u. A. zwar zu rühmen weiss, dass in ihnen Christus als Gott prädicirt werde, dann aber fortfährt: Τὰ Εἰρηναίου τε καὶ Μελίτωνος καὶ τῶν λοιπῶν τίς ἀγνοεῖ βιβλία, θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν. Der Fortschritt in der theologischen Betrachtung ist in diesen Worten sehr präcis und treffend ausgedrückt: die volle Offenbarung des Göttlichen auf Erden haben auch die Apologeten bekannt — die Offenbarung als Lehre, welche die Unsterblichkeit zur nothwendigen Folge hat [1] —, aber erst für Irenäus ist Jesus Christus, Gott und Mensch, der Mittelpunkt der Geschichte und des Glaubens [2]. In der Weise Valentin's hat Irenäus eine Geschichte des Heils, die stufenmässige Verwirklichung der οἰκονομία θεοῦ bis zur Vergottung der gläubigen Menschheit zu zeichnen vermocht, sich aber dabei stets in den Worten wesentlich im Rahmen des Biblischen zu halten gewusst. Die verschiedenen handelnden Aeonen der Gnostiker wurden ihm zu verschiedenen Stufen in der Heilswirksamkeit des einen Schöpfergottes und seines

factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis, quae sunt patris, nisi proprium ipsius verbum . . . Neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem eius percipientes, ut imitatores quidem operum, factores autem sermonum eius facti, communionem habeamus cum ipso," und viele andere Stellen; eine combinirte Formel in III, 5, 3: „Christus libertatem hominibus restauravit et attribuit incorruptelae haereditatem".

[1] Weiter hat auch Theophilus nicht gesehen, s. Wendt, a. a. O. S. 17ff.

[2] Aehnlich muss Melito gelehrt haben. In einem ihm beigelegten Fragmente (s. meine Texte und Unters. I, 1. 2. S. 255ff.) kommt sogar der Ausdruck „αἱ δύο οὐσίαι Χριστοῦ" vor. Die Echtheit des Fragments ist allerdings bestritten, doch, wie mir scheint, nicht mit Grund. Dass Irenäus die Formel nicht hat, bleibt allerdings bemerkenswerth. (Näheres s. unten). Dass auch nach Melito die Erlösung durch Christus Wiedervereinigung ist, zeigt das erste syrische Fragment (bei Otto IX, p. 419).

Logos. Der Rationalismus der Apologeten und die vernünftige Simplicität ihrer Moraltheologie schien damit ebenso „aufgehoben“ wie der gnostische Dualismus mit seiner bunten Mythologie: die Offenbarung war Geschichte geworden, Heilsgeschichte, und die Dogmatik in gewisser Weise eine Art von Geschichtsbetrachtung, die Erkenntniss der geschichtlich zu einem bestimmten Ziele führenden Heilswege Gottes [1].

Aber wie diese realistische, historisirende Betrachtung von Irenäus selbst keineswegs rein durchgeführt worden ist, da sie um der menschlichen Freiheit willen eine consequente Ausführung nicht vertrug und da das N. T. auch in andere Richtungen wies, so ist sie auch im 3. Jahrhundert noch nicht zur Herrschaft gelangt oder von irgend einem Lehrer consequent ausgeführt worden. Die beiden ihr entgegenstehenden Auffassungen, die urchristlich-eschatologische und die rationalistische, waren noch auf dem Plan. Namentlich im Abendlande sind die beiden letzteren im 3. Jahrhundert innig verbunden gewesen, während die mystisch-realistische Betrachtung in der Theologie dort fast vollständig gefehlt hat. Tertullian hat in dieser Hinsicht von Irenäus nur sehr Weniges übernommen, auch Hippolyt ist hinter ihm zurückgeblieben; Lehrer wie Commodian, Arnobius und Lactantius aber haben so geschrieben, als hätte es eine gnostische Bewegung überhaupt nicht gegeben, und als wäre eine antignostische kirchliche Theologie nicht vorhanden. Der nächste Erfolg der Arbeit des Irenäus und der antignostischen Kirchenlehrer bestand in der Sicherung der Ueberlieferung und in der verständigen Bearbeitung einzelner Lehren, die sich allmählich durchsetzten. Die wichtigsten sollen im Folgenden aufgeführt werden. Ueber den entscheidendsten Punkt, die Einführung der philosophischen Christologie in die kirchliche Glaubensregel, s. das 7. Capitel.

Die Art, wie Irenäus die grosse Aufgabe unternommen hat, dem gnostischen Christenthum gegenüber das kirchliche Christenthum darzulegen und zu behaupten, war doch schon eine Weissagung auf die Zukunft. Die ältesten christlichen Motive und Hoffnungen, der Buchstabe beider Testamente — selbst paulinische Gedanken —, moralistisch-Philosophisches — der Erwerb der Apologeten — und

[1] In der Conception der stufenmässig sich ausgestaltenden Oekonomie Gottes und in der ihr entsprechenden Vorstellung von „mehreren Bünden“ (I, 10, 3; III, 11—15 u. sonst) liegt ein sehr bedeutender Fortschritt, den die Kirchenlehrer — hier ist der Ursprung völlig deutlich — der Auseinandersetzung mit dem Gnosticismus, resp. dem Vorgang der Gnostiker verdanken (Näheres s. unten).

realistisch-Mystisches halten sich in seinen Ausführungen die Wage. Er gleitet von dem Einen zu dem Anderen über, begrenzt das Eine durch das Andere und spielt die Schrift gegen die Vernunft, die Tradition gegen die Dunkelheiten der Schrift und bald die Vernunft, bald die Schranken der menschlichen Erkenntniss gegen die phantastische Speculation aus. Dabei ruht ihm im Hintergrund, Alles bestimmend, der feste Glaube an die Adoption der Gläubigen zu göttlicher Unvergänglichkeit durch das Werk des Gottmenschen. Nicht aus kluger Berechnung ist diese eklektische Methode entsprungen, sondern sie ist ebenso die Folge einer seltenen Fähigkeit der Anempfindung und der conservativen Instincte, welche den grossen Lehrer geleitet haben, wie das Ergebniss einer glücklichen Blindheit in Bezug auf die Erkenntniss der Kluft, die zwischen der christlichen Ueberlieferung und der Ideenwelt lag, in der man lebte. Noch unberührt von dem grössten Problem hat Irenäus mit innerer Wahrhaftigkeit jene Methode der künftigen Dogmatik vorgezeichnet, nach welcher die durch ein eklektisches Verfahren compilirte Glaubenslehre nichts Anderes sein soll als der einfache Glaube selbst, nur erläutert und erklärt, ausgeführt und eben damit begründet, „soviel in den heiligen Schriften steht“ und — fügen wir hinzu — soviel die Vernunft bedarf. Aber schon Irenäus hat die Frage unbeantwortet lassen müssen, inwiefern für die meisten Christen der nicht explicirte Glaube genügend sein könne, wenn doch erst jene Explication die grossen Probleme zu lösen vermag, „warum mehrere Bünde mit der Menschheit gemacht wurden, welches der Charakter eines jeden Bundes sei, warum Gott Alles unter den Unglauben beschlossen habe, warum das Wort Fleisch geworden sei und gelitten habe, warum die Ankunft des Sohnes erst in den letzten Zeiten stattgefunden habe u. s. w.“ (I, 10, 3). Das Verhältniss von Glaube und theologischer Gnosis ist von Irenäus so bestimmt worden, dass sich in dieser der Glaube einfach fortsetzt [1], ohne dass es zur Klarheit kommt, wie

[1] Nach einigen Stellen kann es scheinen, als verhalte sich nach Irenäus Glaube und Glaubenswissen wie das einfache „das“ zu dem „warum“. In der That hat sich Irenäus auch so ausgesprochen, aber diese Verhältnissbestimmung doch nicht wirklich festhalten können; denn in irgend welchem Masse muss auch der Glaube selbst das Wissen um Grund und Zweck der Heilswege Gottes einschliessen. Glaube und Glaubenswissen geht also doch vollständig in einander über; eine feste Unterscheidung hat Irenäus eben nur gesucht; es war aber unmöglich, dass er sie auf seinem Wege fand. Vielmehr hat derselbe Mann, welcher der Häresie gegenüber eine übertriebene Werthschätzung der theoretischen Erkenntniss bekämpft hat, sehr viel dazu beigetragen, den Glauben in eine monistische Speculation zu verwandeln.

der Complex von historischen Sätzen, welchen das Bekenntniss bietet, an sich ein ausreichendes und haltbares Verständniss des Christenthums verbürgen könne. Die speculative Betrachtung ist dabei thatsächlich ganz eingebettet in die historischen Sätze der Ueberlieferung. Werden diese Unklarheiten bleiben, wenn einmal die Kirche genöthigt sein wird, in ihrer Glaubenslehre mit der gesammten Philosophie und Wissenschaft der Griechen zu rivalisiren, oder wird im Unterschied von diesem eklektischen und conciliatorischen Verfahren eine Methode sich durchsetzen, welche zwischen Glauben und Glaubens-Wissenschaft unterscheidend den gesammten Complex der Ueberlieferung speculativ umdeuten wird? Das Eine hat das Verfahren des Irenäus jedenfalls vor dieser Methode voraus: nach demselben kann Alles an den Glauben herangerückt werden, was nur immer den Stempel der Wahrheit trägt, ohne dass jener seine Natur zu verändern scheint. Es wird eingerückt in die Theologie der Thatsachen, als welche sich der Glaube hier darstellt [1]. Unvermerkt aber wird derselbe zu einem geoffenbarten Lehr- und Geschichtssystem, und wenn auch Irenäus selbst immer wieder Alles auf die ψιλὴ πίστις und die gläubige Einfalt zurückzuführen sucht — auf den Glauben an den Schöpfergott und den Gottessohn, der Menschensohn geworden ist —, so hat es doch nicht in seiner Macht gestanden, jene Entwickelung aufzuhalten, in welche der Glaube sich in das Wissen eines Glaubenssystems wandeln sollte. Die acute Hellenisirung des Evangeliums, welche in den gnostischen Systemen vollzogen war, ist von Irenäus und den jüngeren Kirchenlehrern abgewehrt worden, indem sie einen grossen Theil der altchristlichen Ueberlieferung theils dem Buchstaben, theils dem Geiste nach bewahrt und so für die Zukunft gerettet haben. Aber der Preis dieser Rettung war die Adoption einer Reihe von „gnostischen" Schemata: man ging zögernd auf die Betrachtungsweise der Gegner ein und musste auf sie eingehen, weil man, von den urchristlichen Stimmungen und Gedanken immer weiter entfernt, eine andere Betrachtungsweise selbst mehr und mehr eingebüsst hatte. Die altkatholischen Väter haben einen grossen Theil der alten Ueberlieferung dauernd für die Christenheit fixirt, aber sie haben zugleich die allmähliche Hellenisirung des Christenthums befördert.

[1] S. I, 10, 2: Καὶ οὔτε ὁ πάνυ δυνατὸς ἐν λόγῳ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προεστώτων ἕτερα τούτων (scil. als die regula fidei) ἐρεῖ· οὐδεὶς γὰρ ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον· οὔτε ὁ ἀσθενὴς ἐν τῷ λόγῳ ἐλαττώσει τὴν παράδοσιν. Μιᾶς γὰρ καὶ τῆς αὐτῆς πίστεως οὔσης οὔτε ὁ πολὺ περὶ αὐτῆς δυνάμενος εἰπεῖν ἐπλεόνασεν, οὔτε ὁ τὸ ὀλίγον ἠλαττόνησε.

2. Die Lehren der Kirche.

Nicht eine Darlegung der Theologie des Irenäus und der anderen antignostischen Kirchenlehrer soll im Folgenden geboten[1], sondern es sollen lediglich diejenigen Lehrpunkte aufgeführt werden, welche aus den Ausführungen jener Männer in der Folgezeit wirksam geworden sind.

Gegen die gnostischen Thesen haben Irenäus und die Späteren, abgesehen von dem Präscriptionsbeweis[2], folgende innere Erwägungen geltend gemacht: 1) dass die Gottheit bei den Gnostikern und bei Marcion der Absolutheit ermangele, weil sie nicht Alles umfasse, resp. durch das Kenoma oder durch die Sphäre eines zweiten Gottes begrenzt sei, und weil demgemäss auch ihre Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht eine beschränkte sei[3], 2) dass die Annahme göttlicher Emanationen und eines differenzirten göttlichen Pleromas die Gottheit als ein zusammengesetztes d. h. endliches Wesen erscheinen lasse, dass übrigens die Hypostasirung der göttlichen Eigenschaften ein mythologisches Spiel sei, dessen Thorheit einleuchte, sobald man den Versuch macht, auch die Affecte und Eigenschaften des Menschen in ähnlicher Weise zu hypostasiren[4], 3) dass an und für sich der Versuch, innergöttliche Zustände zu ermitteln, absurd und dreist sei[5], 4) dass die Ansicht vom Pathos der Sophia und von ihrer

[1] S. die sorgfältigen Referate Böhringer's über die Theologie des Irenäus und Tertullian (Kirchengesch. in Biographien. I. Bd. I. Abth. I. Hälfte (2. Aufl.) S. 378—612, II. Hälfte S. 484—739).

[2] In den Präscriptionsbeweis gehören die Argumente, die von der Neuheit und der widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit der gnostischen Lehren hergenommen sind, ebenso die Nachweise, dass die griechische Philosophie der Mutterschoos der Häresie ist; s. Iren. II, 14, 1—6; Tertull., de praescr. 7; Apolog. 47 u. sonst; die Philosophumena des Hippolyt.

[3] S. Iren. II, 1, 2—4; II, 31, 1. Tertull. adv. Marc. I, 2—7. Tertullian weist nach, dass es weder zwei sittlich gleichartige, noch zwei ungleichartige Gottheiten geben könne; s. auch I, 15.

[4] S. Iren. II, 13. Sehr treffend hat Tertullian (ad. Valent. 4) die Aeonen des Ptolemäus definirt als „personales substantias extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus motus incluserat."

[5] S. Iren. l. c. und sonst im 2. Buch, Tertull. adv. Valent. vv. ll. Irenäus hat übrigens die 8 ersten ptolemäischen Aeonen noch respectvoller behandelt, als die 22 folgenden (II, 14, 8), weil hier wenigstens der Schein einer biblischen Grundlage gegeben war. Bei der Widerlegung der Aeonenlehre hat Irenäus beiläufig (II, 17, 2) mehrere Fragen aufgeworfen, welche die kirchlichen Theologen später in Bezug auf den Sohn und Geist erörtert haben: „Quaeritur, quemadmodum emissi sunt reliqui aeones? Utrum uniti ei qui emiserit, quem-

Unwissenheit die Sünde in das Pleroma selbst, d. h. in die Gottheit, hineintrage[1]. Damit ist bereits das wichtigste Argument gegen die gnostische Kosmogonie genannt. Weiter wird gegen diese ausgeführt, dass die Welt und die Menschheit incorrigibel wären, wenn sie aus Unwissenheit und Sünde ihren Ursprung empfangen hätten[2]. In ausführlicher Darstellung zeigen Irenäus und Tertullian, dass ein Gott, der Nichts geschaffen hat, unglaublich ist, und dass ein Demiurg, der neben resp. unter einem höchsten Wesen steht, in sich widerspruchsvoll ist, indem er bald höher als dieses höchste Wesen, bald so ohnmächtig und beschränkt erscheine, dass man ihn nicht mehr für einen Gott halten könne[3]. Durchweg argumentiren die Väter für den gnostischen Demiurg gegen den gnostischen höchsten Gott.

admodum a sole radii, an efficabiliter et partiliter, uti sit unusquisque eorum separatim et suam figurationem habens, quemadmodum ab homine homo . . . Aut secundum germinationem, quemadmodum ab arbore rami? Et utrum eiusdem substantiae exsistebant his qui se emiserunt, an ex altera quadam substantia substantiam habentes? Et utrum in eodem emissi sunt, ut eiusdem temporis essent sibi? . . . Et utrum simplices quidam et uniformes et undique sibi aequales et similes, quemadmodum spiritus et lumina emissa sunt, an compositi et differentes?" s. dazu II, 17, 4: „Si autem velut a lumine lumina accensa sunt . . . velut verbi gratia a facula faculae, generatione quidem et magnitudine fortasse distabunt ab invicem; eiusdem autem substantiae cum sint cum principe emissionis ipsorum, aut omnes impassibiles perseverant aut et pater ipsorum participabit passiones. Neque enim quae postea accensa est facula, alterum lumen habebit quam illud quod ante eam fuit." Hier sind schon die logischen Gründe aufgeführt, die in späterer Zeit gegen die arianische Doctrin geltend gemacht worden sind.

[1] S. Iren. II, 17, 5 u. II, 18.

[2] S. Iren. II, 4, 2.

[3] Sehr ausführlich hat namentlich Tertullian (adv. Marc. I, 9—19) die Forderung geltend gemacht, dass jeder Gott sich allem zuvor als Schöpfer offenbart haben müsse. Der Ablehnung aller natürlichen Theologie durch Marcion stellt er die natürliche Theologie als die Grundlage alles religiösen Glaubens gegenüber. In diesem Zusammenhang ist er (I, 13) ein Lobredner der geschaffenen Welt geworden und hat zugleich (s. auch das 2. Buch) eine Apologie des Demiurgen d. h. des allein wahren Gottes gegeben. Irenäus hat scharfsinnig eine Reihe von schwerwiegenden Bedenken gegen die Kosmogonie der Valentinianer geltend gemacht (s. II, 1—5) und die Haltlosigkeit der Vorstellung vom Demiurg als einem mittleren Wesen aufgedeckt. Auch die Lehre von der Unbekanntheit des höchsten Wesens (II, 6), von dem Demiurg als dem blinden Werkzeug höherer Aeonen, von der wider den Willen des höchsten Gottes geschaffenen Welt, endlich von der Welt als dem unvollkommenen Abbild einer höheren Welt hat er mit rationalen Argumenten bestritten. Namentlich die Ablehnung der letzteren Vorstellung ist bemerkenswerth (II, 7). Darüber, dass Gott nicht aus einer ewigen Materie die Welt geschaffen, s. Tertull. adv. Hermog.

Es fällt ihnen nie ein, umgekehrt zu verfahren und nachzuweisen, dass dieser höchste Gott der Schöpfer sein könne, vielmehr bemühen sie sich überall zu zeigen, dass der Weltschöpfer der einzige und höchste Gott sei, und dass es über diesen keinen anderen geben könne. Diese Haltung der Väter ist charakteristisch; denn sie lehrt, dass die apologetisch-philosophische Theologie die Grundvoraussetzung der Väter gewesen ist. Der gnostische (marcionitische) höchste Gott ist der Gott der Religion, der Gott der Erlösung; der Demiurg ist das Wesen, welches nöthig ist, um die Welt zu erklären. Indem die Väter für diesen eintreten resp. von ihm aus argumentiren, offenbaren sie, was ihnen in der Religionslehre Fundament und was Accidens ist. Sie offenbaren aber zugleich, dass sie das Grundproblem, welches die Gnostiker und Marcion bedrückt hat, nicht verstanden, resp. nicht gefühlt haben, den qualitativen Unterschied der Sphäre der Schöpfung und der Sphäre der Erlösung. Durch die Lehre von der menschlichen Freiheit und ihren Folgen glauben sie diesen Unterschied genügend erklärt zu haben. Dem entsprechend ist nun auch die ganze sachliche Argumentation gegen die Gnostiker und Marcion eine philosophisch-rationale, abstracte[1]. Sie streiten hier in der Regel nicht mit Gründen, die einer tieferen religiösen Auffassung entnommen sind. Sobald aber die rationale Argumentation versagt, hört eigentlich, wenigstens bei Tertullian vollständig, die Widerlegung aus inneren Gründen auf und wird der Streit auf das Gebiet der Glaubensregel und der h. Schriften hinüber gespielt. Daher haben sie z. B. der häretischen Christologie mit dogmatischen Erwägungen wenig beizukommen gewusst, Irenäus[2] immerhin noch bedeutend besser als Tertullian. Der Letztere hat übrigens adv. Marc. II, 27 verrathen, welches Interesse er an dem präexistenten Christus im Unterschied von Gott dem Vater genommen hat. Es ist nicht zweckmässig, die gegen die Gnostiker von den Vätern weiter beigebrachten Argumente von ihren eigenen positiven Ausführungen zu trennen; denn diese sind durchweg abhängig von ihrer eigenthümlichen Haltung auf dem Boden der Schrift und der Tradition.

[1] Aber eben diese Argumentationsweise ist ohne Zweifel bei den Gebildeten — und um diese handelt es sich hier allein — besonders eindrucksvoll gewesen. Ueber den Verfall des Gnosticismus seit dem Ende des 2. Jahrhunderts s. Renan, Origines T. VII, p. 113 ff.

[2] S. seine Ausführungen darüber, dass die Gnostiker nur behaupten, einen Christus zu haben, während sie factisch mehrere besitzen, III, 16, 1. 8 u. sonst.

Man hat Irenäus und Hippolyt mit Recht Schrifttheologen genannt; aber es ist eine seltsame Verblendung, wenn man meint, sie mit dieser Bezeichnung als evangelische Theologen zu charakterisiren. Nimmt man freilich „evangelisch" hier in dem vulgären Sinn, so mag die Bezeichnung im Rechte sein, nur dass sie sich dann von „katholisch" gar nicht unterscheidet. Versteht man aber unter evangelisch „urchristlich", so ist die Schrifttheologie zunächst nicht das Mittel gewesen, die Ideen des Urchristenthums zu bewahren; denn da auch die Schrift des N. T. als inspirirte Urkunde galt und nach der regula interpretirt werden sollte, so war ihr Inhalt eben damit der Verdunkelung ausgesetzt. Schrifttheologen waren auch Marcion und die valentinianischen Schulhäupter alle gewesen; Irenäus und Hippolyt sind ihnen lediglich gefolgt. Sie haben nun freilich sehr bestimmt gegen die valentinianische willkürliche Methode der Schriftauslegung polemisirt und sie mit dem Verfahren verglichen, aus dem Mosaikbilde eines Königs das Mosaikbild eines Fuchses, aus den Gesängen Homers beliebige andere Gesänge zusammenzustellen[1]; aber sie haben ebenso bestimmt gegen die Verwerfung der allegorischen Interpretationsweise durch Marcion und Apelles protestirt[2] und desshalb einen Kanon nicht aufzuzeigen vermocht, der die eigene Auslegung von der gnostischen wirklich unterschiede[3]. Die „Schrifttheologie" der altkatholischen Väter hat ein doppeltes Gesicht. Die Religion der Schrift ist nicht mehr die ursprüngliche Religion; sie ist die vermittelte, gelehrt zu construirende, wissenschaftliche; sie ist an ihrem Theile das stärkste Symptom der eingetretenen Verweltlichung; sie ist mit einem Wort die Religion der Schule — zuerst der gnostischen, dann der kirchlichen —, aber sie kann andererseits eine werthvolle Reaction sein gegenüber enthusiastischer Verwilderung und moralistischer Verflachung, und der richtige Sinn des Buchstabens wird sich von Anfang an leise Anerkennung verschaffen gegenüber dem willkürlich eingeprägten „Geist", um endlich diesen „Geist" völlig zu bannen. Irenäus hat

[1] S. Iren. I, 9 u. sonst; Tertull., de praescr. 39, adv. Valent. passim.

[2] S. Tertull. adv. Marc. II, 19. 21. 22; III, 5. 6. 14. 19; V, 1; Orig. Comm. in Mtth. T. XV, 3 Opp. III p. 655, Comm. in ep. ad Rom. T. II, 12 Opp. IV p. 494 sq. Pseudoorig.-Adamantius, De recta in deum fide, Orig. Opp. I p. 808. 817.

[3] Desshalb hat Tertullian exegetische Streitigkeiten mit den Gnostikern überhaupt untersagt, s. de praescr. 16—19: „Ergo non ad scripturas provocandum est nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa."

allerdings versucht, den kirchlichen Gebrauch der Schrift gegen den gnostischen abzugrenzen. Er verwirft die Accommodationstheorie, mit welcher sich einige Gnostiker halfen[1]; er betont stärker als diese die absolute Sufficienz der Schrift, indem er alle Geheimlehren ablehnt[2]; er verwirft jede Unterscheidung verschiedenartiger Inspiration innerhalb der Schrift[3]; er stellt den Grundsatz auf, dass die dunklen Stellen nach den hellen, nicht umgekehrt, ausgelegt werden müssen[4]; aber wie dieser Grundsatz an und für sich zweideutig ist, so wird er völlig eindeutig durch die Forderung, Alles nach der Glaubensregel auszulegen[5] und bei allen anstössigen Stellen den Typus zu suchen[6]. Irenäus hat nicht nur das A. T. allegorisch erklärt[7] — das war Ueberlieferung —, sondern er hat auch nach dem Grundsatz: „nihil vacuum neque sine signo apud deum“ (IV, 21, 3) die wissenschaftlich-mystische Erklärung zuerst auf das N. T. angewendet und somit die gnostische Exegese, die geboten war, sobald man in den apostolischen Schriften ein N. T. sah, adoptiren müssen. Dass Jesus den zu Tische Liegenden Speise gereicht, bedeutet ihm, dass er auch den längst gestorbenen Generationen das Leben darreicht[8], und in der Parabel vom Samariter deutet Irenäus den Wirth als den Geist, die zwei Denare als den Vater und Sohn[9]. Alle Zahlen, Nebenumstände u. s. w. in den h. Schriften sind im Grunde dem Irenäus und auch dem Tertullian und Hippolyt

[1] S. Iren. III, 5, 1; III, 12, 6.

[2] S. Iren. III, 14, 2; III, 15, 1; Tertull., de praescr. 25. „Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo dei et spiritu eius dictae, nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a verbo dei et spiritu eius, secundum hoc et scientia mysteriorum eius indigemus.“

[3] S. Iren. II, 35, 2; IV, 34. 35 und sonst. Auch die Inspiration der Uebersetzung der LXX ist von Irenäus behauptet worden (III, 21, 4). Mit der Verwerfung verschiedenartiger Inspiration in der Schrift verwarf man auch alle kritischen Einsichten der Gnostiker, die hinter jener Annahme verborgen lagen. Diese kritischen Einsichten haben erst die Alexandriner theilweise wieder aufgenommen.

[4] S. Iren. II, 10, 1; II, 27, 1. 2.

[5] S. Iren. II, 25, 1.

[6] Irenäus eignet sich die Worte eines kleinasiatischen Presbyters an, indem er sagt (IV, 31, 1): „De his quidem delictis, de quibus ipsae scripturae increpant patriarchas et prophetas, nos non oportere exprobare eis de quibus autem scripturae non increpant (scil. delictis), sed simpliciter sunt positae, nos non debere fieri accusatores, sed typum quaerere.“

[7] S. z. B. IV, 20, 12, wo er die drei Kundschafter, welche die Rahab beherbergt hat, für den Vater, den Sohn und den Geist erklärt.

[8] S. Iren. IV, 22, 1.

[9] S. Iren. III, 17, 3.

ebenso bedeutungsvoll wie den Gnostikern, und daher ist nur dies die Frage, welche tiefe Bedeutung man ihnen zu geben hat. Der „Gnosticismus“ ist also hier in vollem Umfang von den Kirchenlehrern recipirt zum Beweise, dass dieser Gnosticismus nichts anderes ist als die gelehrte Construction der Religion mit den Mitteln der damaligen Wissenschaft. War man einmal zum Beweise kirchlicherseits gezwungen und liess man sich auf die Fragestellung der „Gnostiker“ ein, so musste man nach ihrer Methode arbeiten. Man brauchte jedoch die Allegorie, um die Continuität der Ueberlieferung von Adam bis zur Gegenwart — nicht nur bis auf Christus — dem Gnosticismus und Marcion gegenüber zu sichern: in dieser Sicherstellung ist wirklich auch ein geschichtlicher Thatbestand bewahrt worden. Uebrigens sind Irenäus, Tertullian und Hippolyt in ihren Ausführungen so sehr von ihren Gegnern abhängig, dass sie kaum ein Problem aus eigener Wissbegierde aufgestellt und erörtert haben. Diese Thatsache giebt ihren Werken gegenüber denen der Alexandriner noch immer einen urchristlichen Charakter und erklärt es zugleich, dass sie in den positiven Ausführungen häufig Halt machen, wenn sie die Gegner widerlegt zu haben glauben. So findet sich weder bei Irenäus noch bei Tertullian eine Auseinandersetzung über das Verhältniss der Schrift zur Glaubensregel. Man kann aus der Art, wie sie sich auf beide berufen, eine Reihe von wichtigen Problemen abstrahiren, die aber die Väter selbst nicht formulirt, daher auch nicht beantwortet haben [1].

Die Gotteslehre haben die altkatholischen Väter für die Christenheit der folgenden Jahrhunderte festgestellt, und zwar sind sowohl die methodischen Anweisungen zur Aufstellung des Gottesbegriffs als die Ergebnisse derselben in Kraft geblieben. Was die ersteren betrifft, so bezeichnen sie einen Mittelweg zwischen dem Verzicht auf jede Erkenntniss — Gott ist nicht der Abgrund und das Schweigen — und den Versuchen, die Tiefen der Gottheit zu ergründen [2]. Tertullian, stoisch beeinflusst, hat die Erkennbarkeit Gottes stärker hervorgehoben. Irenäus hat in einer Weise, welche die Mystik späterer Theologen zu anticipiren scheint, die Liebe dem Wissen vorangestellt und in derselben geradezu das Erkenntniss-

[1] Gewisse Eigenthümlichkeiten der h. Schriften im Unterschied von den profanen hat schon Justin angemerkt. Von zwei proprietates iudaicae literaturae spricht Tertullian, adv. Marc. III, 5. 6. Aber irgendwie vollständige Theorien über Inspiration haben erst die Alexandriner aufgestellt.

[2] S. oben S. 466 Anm. 6.

princip erkannt[1]. Aus der Offenbarung ist Gott zu erkennen[2], weil er sich wirklich offenbart hat, und zwar sowohl aus der Schöpfung als aus dem Offenbarungs wort. Eine ausreichende Erkenntniss Gottes, als des Schöpfers und Lenkers, aus jener hat auch Irenäus gelehrt, und zwar dauert dieselbe fort, also dass alle Menschen ohne Entschuldigung sind[3]. Die Propheten, der Herr selbst, die Apostel und die Kirche lehren hier nichts mehr und nichts Anderes als was das natürliche Bewusstsein bereits wissen muss. Diesen Satz hat Irenäus allerdings nicht zu vermitteln gewusst mit dem obigen, dass

[1] S. Iren. II, 26, 1; II, 13, 4: „Sic et in reliquis omnibus nulli similis erit omnium pater hominum pusillitati: et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem.“ Ausdrücklich sagt Irenäus, dass Gott nach seiner Grösse, d. h. an und für sich, unerkennbar sei, dass er aber nach seiner Liebe erkennbar sei, IV, 20, 1: „Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere deum, impossibile est enim mensurari patrem; secundum autem dilectionem eius — haec est enim quae nos per verbum eius perducit ad deum — obedientes ei semper discimus quoniam est tantus deus etc.“; IV, 20, 4 wird die Erkenntniss Gottes „secundum dilectionem“ näher bestimmt durch „per verbum eius Jesum Christum“. Vor Allem aber sind die Ausführungen §§ 5 und 6 wichtig: die reines Herzens sind, werden Gott schauen. Gottes Allmacht und Güte macht auch das Unmögliche möglich, dass der Mensch ihn erkennt. Er erkennt ihn nach Massgabe der Offenbarung und durch die Liebe stufenweise bis zum Schauen in der Vollendung. Er muss in Gott sein, um Gott zu erkennen: ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτὸς καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν θεὸν ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος. Καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρώμενον ἑαυτὸν . . . τοῖς πιστοῖς παρέσχεν, ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ πίστεως, s. auch das Folgende bis zu den Worten: μετοχὴ θεοῦ ἐστὶ τὸ γινώσκειν θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ, et homines igitur videbunt deum, ut vivant, per visionem immortales facti et pertingentes usque in deum. Solche Sätze, in denen der Rationalismus durch die Mystik aufgebohen ist, sucht man bei Tertullian vergeblich.

[2] S. Iren. IV, 6, 4: „Ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ κύριος, ὅτι θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται, μὴ οὐχὶ θεοῦ διδάξαντος, τουτέστιν, ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν θεόν· αὐτὸ δὲ τὸ γινώσκεσθαι τὸν θεὸν θέλημα εἶναι τοῦ πατρός. Γνώσονται γὰρ αὐτὸν οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός.“

[3] Iren. II, 6, 1; II, 9, 1; II, 27, 2; III, 25, 1: „Providentiam habet deus omnium, propter hoc et consilium dat: consilium autem dans adest his, qui morum providentiam habent. Necesse est igitur ea quae providentur et gubernantur cognoscere suum directorem; quae quidem non sunt irrationalia neque vana, sed habent sensibilitatem perceptam de providentia dei. Et propter hoc ethnicorum quidam, qui minus illecebris ac voluptatibus servierunt, et non in tantum superstitione idolorum coabducti sunt, providentia eius moti licet tenuiter, tamen conversi sunt, ut dicerent fabricatorem huius universitatis patrem omnium providentem et disponentem secundum nos mundum.“ Tertull., de testim. animae; Apolog. 17.

die Gotteserkenntniss aus der auf der Offenbarung ruhenden Liebe stamme. Auch Irenäus geht als Apologet und Antignostiker von dem Gott aus, der die oberste Ursache ist. Jeder Gott, der das nicht ist, ist ein Phantom [1], und alle sublimen, religiösen Stimmungen, die nicht das Abhängigkeitsgefühl von Gott als dem Schöpfer einschliessen, sind Täuschungen. Es ist die höchste Blasphemie, den Schöpfergott herabzusetzen, und es ist die furchtbarste Machination des Teufels, welche die blasphemia creatoris erzeugt hat [2]. Mit den Apologeten bekennen die altkatholischen Väter, dass im Christenthum die Lehre von dem Schöpfergott das erste und wichtigste Hauptstück ist [3]; seine Einzigkeit, aber auch seine Absolutheit zu glauben ist die Hauptsache [4]. Gott ist ganz Licht, ganz Verstand, ganz Logos, ganz thätiger Geist [5]; alles Anthropopathische und Anthropomorphische soll von ihm ausgeschlossen gedacht werden [6]. Einen Fortschritt über die apologetische Gotteslehre zeigt die alt-

[1] S. Iren. IV, 6, 2; Tertull., adv. Marc. I. II.

[2] S. Iren. V, 26, 2.

[3] S. Iren. II, 1, 1 und den Hymnus II, 30, 9.

[4] S. Iren. III, 8, 3. Sehr prägnant sind die Aussagen des Irenäus II, 34, 4 und II, 30, 9: „Principari enim debet in omnibus et dominari voluntas dei, reliqua autem omnia huic cedere et subdita esse et in servitium dedita“ . . . „substantia omnium voluntas dei“; siehe auch das Fragment V bei Harvey, Iren. Opp. II p. 477 sq. Weil Alles von Gott herrührt und es desshalb metaphysische ewige Gegensätze nicht geben kann, gilt der Satz (IV, 2, 4), der an der Parabel vom armen Lazarus erwiesen wird: „ex una substantia esse omnia, id est Abraham et Moysem et prophetas, etiam ipsum dominum.“

[5] S. Iren. II, 28, 4, 5; IV, 11, 2.

[6] Das verlangt auch Tertullian (z. B. adv. Marc. II, 27); denn seine Behauptung „deum corpus esse“ (adv. Prax. 7: „Quis enim negabit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie“), ist mit seiner realistischen Lehre von der Seele (de anima 6) zu vergleichen, sowie mit dem de carne 11 formulirten Satz: „omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est.“ Tertullian ist hier einem stoischen Philosophem gefolgt und hat dabei keineswegs eine Vermenschlichung der Gottheit lehren wollen, wie er denn auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen lediglich in den geistigen Eigenschaften desselben erkannt hat. Dagegen hat Melito Gott eine höhere Leiblichkeit zugeschrieben (Eusebius erwähnt eine Schrift dieses Bischofs unter dem Titel „ὁ περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ λόγος“, und Origenes hat ihn zu den Lehrern gezählt, welche die Gottebenbildlichkeit des Menschen [auch] in der Gestalt [dem Leibe] erkannt haben; s. meine Texte und Unters. I, 1. 2. S. 243. 248). Die realistisch-eschatologischen Vorstellungen haben im 2. Jahrhundert gewiss noch in weiten Kreisen die populäre Vorstellung von einer Gestalt und einer Art Leiblichkeit geschützt. Eine Mittelstellung zwischen dieser und der stoisch-tertullianischen scheint Lactantius eingenommen zu haben (Instit. div. VII, 9. 21; de ira dei 2. 18).

katholische insofern, als die Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit Gottes ausdrücklich erörtert werden und gegen Marcion nachgewiesen wird, dass sie sich nicht gegenseitig ausschliessen, sondern nothwendig zusammengehören [1].

Die Logoslehre anlangend, so haben Tertullian und Hippolyt auch hier die apologetische einfach aufgenommen und weiter ausgebildet, während Irenäus eigene Wege gewandelt ist. Im Apologeticum (c. 21) hat Tertullian, dem Tatian folgend, die Logoslehre vorgeführt, indem er sich nur darin in bemerkenswerther Weise von diesem seinem Vorgänger unterscheidet, dass er die Erscheinung des Logos in Jesus Christus als das Ziel der Darstellung im Auge behalten hat [2]. Ausführlich hat er seine Logoslehre in der Schrift gegen den

[1] S. Iren. III, 25, 2; Tertull. adv. Marc. I, 23—28; II, 11 sq. — Hippolyt hat Philos. X, 32 seine Gotteslehre kurz präcisirt. Nicht nur in der gründlichen Erörterung der Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit Gottes besteht der Fortschritt über den Gottesbegriff der Apologeten, sondern auch in der nun viel energischer durchgeführten Erkenntniss, dass der allmächtige Schöpfergott keinen anderen Zweck mit seiner Welt hat, als die Menschheit zu beseligen: s. das 10. griechische Fragment des Irenäus (bei Harvey II. p. 480); Tertull., de orat. 4: „Summa est voluntatis dei salus eorum, quos adoptavit"; de paenit. 2: „Bonorum dei unus est titulus, salus hominum"; adv. Marc. II, 27: „Nihil tam dignum deo quam salus hominis." Unverkennbar hatte man hier von Marcion gelernt; s. adv. Marc. I, 17. Es hat aber Tertullian in den ersten Capiteln der Schrift de orat., in denen er das VU. auslegt, den Sinn des Evangeliums in einer Weise zu erschliessen verstanden, wie ihm das sonst nirgendwo möglich gewesen ist. Die gleiche Beobachtung kann man an Origenes' Schrift de orat. machen und überhaupt bei den meisten Schriftstellern der Folgezeit, welche das VU. ausgelegt haben. Dieses Gebet hat die Erkenntniss des tiefsten Inhalts des Evangeliums lebendig erhalten.

[2] Apol. 21: „Necesse est igitur pauca de Christo ut deo Jam ediximus deum universitatem hanc mundi verbo et ratione et virtute molitum. Apud vestros quoque sapientes λόγον, id est sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis" (Es folgt eine Berufung auf Zeno und Cleanthes). „Et nos autem sermoni atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit pronuntianti et ratio adsit disponenti et virtus praesit perficienti. Hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae; nam et deus spiritus (also der vorweltliche Logos ist Sohn Gottes). Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius nec separatur substantia sed extenditur (vgl. adv. Prax. 8). Ita de spiritu spiritus et de deo deus ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris: ita et quod de deo profectum est, deus est et dei filius et unus ambo. Ita et de spiritu spiritus et de deo deus modulo alternum numerum, gradu non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit. Iste igitur dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem quandam et in utero eius caro

Monarchianer Praxeas entwickelt[1] und hier die Formeln der späteren Orthodoxie geschaffen, indem er die Begriffe „Substanz“ und „Person“ eingeführt und, trotz des ausgeprägtesten Subordinatianismus und einer bloss ökonomischen Fassung der Trinität, doch Bestimmungen über das Verhältniss der Personen getroffen hat, welche auf dem Boden des Nicänums voll anerkannt werden konnten[2]. Das philosophisch-kosmologische Interesse ist auch hier das durchschlagende; die Heilsgeschichte erscheint nur als die Fortsetzung der Kosmosgeschichte. Der Unterschied von dem Gnosticismus liegt darin, dass die Geschichte der Erlösung als die naturgemässe Fortsetzung der Schöpfungsgeschichte erscheint und nicht nur als die Correctur desselben. Mit wünschenswerther Klarheit hat Tertullian den Gedanken ausgeführt, dass die Einheit der Gottheit sich in der

figuratus nascitur homo deo mixtus. Caro spiritu instructa nutritur, adolescit, adfatur, docet, operatur et Christus est.“ Tertullian fügt hinzu: „Recipite interim hanc fabulam, similis est vestris.“ Den Heiden musste sich in der That diese Ausführung als eine philosophische Speculation mit einem mythologischen Schluss darstellen. Sehr lehrreich ist, zu constatiren, dass Hippolyt in der Schrift c. Noët die „Darlegung der Wahrheit“ (c. 10 ff.) mit dem Satze beginnt: θεὸς ἐβουλήθη κόσμον κτίσαι. Lediglich zur Realisirung dieser Absicht ist der Logos hervorgegangen, dessen Wesen und Process nun beschrieben wird.

[1] S. Hagemann, Die römische Kirche (1864) S. 172 ff.

[2] S. meine ausführlichen Darlegungen der orthodoxen Seite der Trinitätslehre Tertullian's („orthodox“ im späteren Sinn des Wortes) Bd. II S. 287 ff. Dort ist auch gezeigt, dass der Jurist Tertullian diese Formeln erzeugt hat. Die Formel „una substantia, tres personae“ wechselt bei Tertullian niemals mit der anderen „una natura, tres personae“, und so ist es lange Zeit im Abendland geblieben; man sprach nicht von „Naturen“, sondern von „Substanzen“ (bis in's 5. Jahrh. ist „Natur“ hier sehr selten). Dies ist desshalb bemerkenswerth, weil Tertullian Substanz stets in dem concreten Sinn „Einzelsubstanz“ braucht und sich darüber sogar ausdrücklich erklärt hat. Er sagt de anima 32: „aliud est substantia, aliud natura substantiae; siquidem substantia propria est rei cuiusque, natura vero potest esse communis. Suscipe exemplum: substantia est lapis, ferrum; duritia lapidis et ferri natura substantiae est. Duritia (natura) communicat, substantia discordat. Mollitia lanae, mollitia plumae pariant naturalia eorum, substantiva non pariant Et tunc naturae similitudo notatur, cum substantiae dissimilitudo conspicitur. Menschen und Thiere sind natura gleichartig, aber nicht substantia.“ Man sieht also, sofern Tertullian Vater, Sohn und Geist als eine Substanz bezeichnete, hat er die Einheit so stark wie möglich ausgedrückt. Die Mehrheit war nun lediglich durch eine juristisch-politische Erwägung zu erreichen, dass nämlich der Vater, welcher die tota substantia ist, „officiales“ hervorgehen lässt, die er mit der Verwaltung der Monarchie betraut. Die juristische Fiction, die an dem Begriff „Person“ haftete, kam dabei zu Hülfe.

una substantia und der una dominatio darstelle; die Entfaltung dieser einen Substanz zu mehreren Trägern derselben, resp. die Administration der göttlichen Herrschaft durch emanirte Personen könne die Einheit nicht gefährden; die „dispositio unitatis, quando unitas ex semetipsa (trinitatem) derivat", hebe die unitas nicht auf[1]. Hier ist also in aller Form die gnostische Aeonenlehre recipirt, und Hippolyt, der in dieser Hinsicht mit Tertullian übereinstimmt, hat denn auch den Valentinianern bescheinigt, dass sie „τὸν ἕνα ὁμολογοῦσιν αἴτιον τῶν πάντων", weil auch bei ihnen „τὸ πᾶν εἰς ἕνα ἀνατρέχει"[2]. Lediglich darin, dass Tertullian und Hippolyt die οἰκονομία τοῦ θεοῦ auf Vater, Sohn und Geist beschränken, während die Gnostiker über diese Zahl hinausgehen, liegt ein Unterschied[3]. Bereits nach Tertullian ist die Losung für die christliche Dogmatik: „trinitas rationaliter expensa veritatem constituit, unitas irrationaliter collecta haeresim facit." Die rationale Auffassung liegt nach T. nun darin, dass man die Stufen der Oekonomie Gottes in's Auge fasst, und dass man zwischen dispositio, distinctio, numerus einerseits und divisio andererseits unterscheidet. Am Anfang war Gott allein, aber in ihm ruhten ratio und sermo; in einem gewissen Sinn also war er niemals allein; denn er dachte und sprach innerlich. Wenn schon die Menschen Gespräche mit sich selbst führen und sich selbst zum Gegenstand des Nachdenkens machen können, wieviel mehr ist das Gott möglich[4]! Aber noch immer war er die einzige Person[5]. In dem Momente aber, wo er sich offenbaren wollte und das Schöpfungswort aus sich hervorgehen liess, war — vor der Welt und für die Welt — der Logos da als reales und distinctes Wesen; denn „was aus solch' einer grossen Substanz hervorgeht und solche Substanzen geschaffen hat, kann selbst nicht der Substanz entbehren". Er ist also bleibend von Gott unterschieden zu denken, „secundus

[1] S. adv. Prax. 3.

[2] S. Hippol. c. Noët. 11. Die Einheit ist nach diesen Lehren ausreichend gewahrt, 1) wenn die verschiedenen Personen eine und dieselbe Substanz haben, 2) wenn Einer Inhaber der ganzen Substanz ist, resp. Alles von ihm ausgeht. Dass dies ein polytheistischer Rest ist, sollte man nicht bestreiten.

[3] Adv. Prax. 8: „Hoc si qui putaverit, me προβολήν aliquam introducere, id est prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus, primo quidem dicam tibi, non ideo non utatur et veritas vocabulo isto et re ac censu eius, quia et haeresis utitur; immo haeresis potius ex veritate accepit quod ad mendacium suum strueret"; vgl. auch das Folgende. Soweit also war man bereits: „Die Oekonomie ist auf soviel Namen gegründet, als Gott wollte" (c. 4).

[4] S. adv. Prax. 5.

[5] Tertull. adv. Hermog. 3: „fuit tempus, cum ei filius non fuit."

a deo constitutus, perseverans in sua forma"; da aber die Einheit der Substanz gewahrt bleiben soll („alius pater, alius filius, alius non aliud" — „ego et pater unum sumus ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem dictum est" — „tres unum sunt, non unus"), so muss sich der Logos zum Vater verhalten, wie der Strahl zur Sonne, wie der Ausfluss zum Quell, wie der Stamm zur Wurzel (s. auch Hipp. c. Noët. 10)[1]. Es ist eben desshalb für den so (κατὰ μερισμόν) hervorgewachsenen Logos der Ausdruck „Sohn" der passendste. Da er (und ebenso der Geist) dieselbe Substanz hat wie der Vater („unius substantiae" = ὁμοούσιος), so hat er weiter der Welt gegenüber auch die gleiche Macht[2]. Er hat alle Gewalt im Himmel und auf Erden, und er hat sie ab initio, so lange die Zeit besteht[3]. Aber derselbe Sohn ist andererseits nur ein Theil und Absenker, der Vater ist das Ganze — darin besteht das Mysterium der Oekonomie —; was der Sohn hat, ist ihm vom Vater gegeben, der Vater ist darum grösser als der Sohn, der Sohn ist dem Vater untergeordnet[4] — „pater tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio"[5]. Dieser Widerspruch hat seinen letzten Grund in einem philosophischen Axiom Tertullian's: die ganze Fülle der Gottheit, d. h. der Vater, ist unfähig in's Endliche einzugehen, muss daher auch nothwendig stets unsichtbar, incongressibilis und unerfassbar bleiben; das Göttliche, welches auf Erden erscheint und wirksam ist, kann immer nur ein Theil des transcendenten Göttlichen, ein Abgeleitetes sein, welches das Moment der Endlichkeit schon irgendwie an sich hat, weil es das hypostasirte Schöpfungswort ist, welches einen Ursprung hat[6]. Man

[1] Sehr bestimmt unterscheidet Novatian (de trin. 23) zwischen „factum esse" und „procedere".

[2] Adv. Prax. 2: „Custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status et potestatis."

[3] S. die Ausführungen adv. Prax. 16 ff.

[4] Tertull. adv. Marc. III, 6: „filius portio plenitudinis." Gegen Marcion hat Tertullian an einer anderen Stelle ironisch bemerkt (IV, 39): „Nisi Marcion Christum non subiectum patri infert."

[5] Adv. Prax. 9.

[6] S. das ganze 14. Cap. adv. Prax., vor Allem die Worte: „Iam ergo alius erit qui videbatur, quia non potest idem invisibilis definiri qui videbatur, et consequens erit, ut invisibilem patrem intellegamus pro plenitudine maiestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis", man kann die Sonne selbst nicht anschauen, wohl aber „toleramus radium eius pro tem-

würde zuviel behaupten, wenn man im Sinne Tertullian's sagen wollte, der Sohn sei ihm lediglich der Weltgedanke selber, dagegen steht das streng festgehaltene „unius substantiae"; wohl aber ist ihm der Sohn die zum Zweck der Selbstmittheilung depontenzirte Gottheit — die Gottheit für die Welt, deren Sphäre sich mit dem Weltgedanken, deren Macht sich mit der für die Welt nöthigen Macht deckt. Vom Standpunkt der Menschheit ist diese Gottheit Gott selbst d. h. der Gott, wie sie ihn und er sie fassen kann, aber vom Standpunkt Gottes — die Speculation kann ihn fixiren, aber nicht durchschauen — ist diese Gottheit eine untergeordnete, ja sogar transeunte. Von einer immanenten Trinität wissen Tertullian und Hippolyt noch so wenig wie die Apologeten; die Trinität erscheint nur als eine immanente, weil die Einheit der Substanz sehr energisch betont wird; in Wahrheit aber ist der trinitarische Process, wie bei den Gnostikern, nur der Hintergrund des welt- und heilsgeschichtlichen Processes. Das zeigt sich erstlich darin, dass der Sohn im Laufe des Welt- und Heilsprocesses in seiner Sohnschaft wächst, also selbst einen endlichen Process durchläuft[1], zweitens darin, dass einst die Monarchie vom Sohne selbst dem Vater restituirt werden wird[2]. Dies ist freilich wiederum nicht vom Standpunkte des Menschen, sondern vom Standpunkte Gottes geredet; denn soweit es eine Geschichte giebt, „verharrt der Sohn in seiner Form." — Diese ganze Darlegung unterscheidet sich nicht in ihrem Ausgangspunkt, in ihrer Anlage und in den Details, sondern lediglich in ihrem Zweck von den Ausführungen gleichzeitiger

peratura portionis, quae in terram inde porrigitur." Das Capitel lehrt auch, wie die ATlichen Theophanien nach dem damaligen Verständniss derselben der Unterscheidung der Gottheit als transcendenter und als erscheinender Vorschub leisten mussten. Adv. Marc. II, 27: „Quaecunque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo. Quaecunque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in filio et viso et audito et congresso, arbitro patris et ministro, miscente in semetipso hominem et deum in virtutibus deum, in pusillitatibus hominem, ut tantum homini conferat quantum deo detrahit." Sehr präcis hat Tertullian adv. Prax. 29 ausgeführt, dass der Vater seinem Wesen nach leidensunfähig, der Sohn aber leidensfähig sei. Hippolyt theilt diese Meinung nicht; ihm ist der Logos an sich ebenfalls ἀπαθής (s. c. Noët. 15).

[1] Nach tertullianischer Auffassung ist es gewiss in dem Wesen des Sohnes selbst begründet, dass er erscheint, Lehren giebt und so in Verbindung mit den Menschen tritt, aber weder hat Tertullian die Nothwendigkeit der Menschwerdung abgesehen von der fehlerhaften Entwickelung der Menschheit behauptet, noch lässt sich diese Anschauung aus seinen Prämissen folgern.

[2] S. adv. Prax. 4, aber nur hier nach I Cor. 15.

und späterer griechischer Philosophen [1]. An sich absolut ungeeignet, den urchristlichen Glauben an Gott den Vater und an den Herrn Jesus Christus zu conserviren, liegt ihre Bedeutung in der Identificirung des historischen Jesus mit diesem Logos. Durch dieselbe hat Tertullian die wissenschaftliche, idealistische Kosmologie mit den Aussagen der urchristlichen Ueberlieferung über Jesus so verbunden, dass beide bei ihm gleichsam als die völlig ungleichartigen Flügel eines und desselben Gebäudes erscheinen [2]. Mit einer einzigartigen

[1] Vgl. namentlich die Versuche Plotin's, die abstracte Einheit, welche als Princip des Universums gedacht ist, mit der Vielheit und Fülle des Realen und Einzelnen auszugleichen (Ennead. l. III—V). Den Hülfsbegriff μερισμός verwendet Plotin wie Tertullian; s. Hagemann, a. a. O. S. 186 f. Plotin würde dem Satz Tertullian's (adv. Marc. III, 15) beigestimmt haben: „Dei nomen quasi naturale divinitatis potest in omnes communicari quibus divinitas vindicatur."

[2] Den h. Geist hat Tertullian in der Schrift adv. Prax. auf Grund der Taufformel lediglich nach dem Schema der Logoslehre behandelt, ohne jede Spur eines selbständigen Interesses. Dem h. Geist kommt aber demgemäss sein eigener „numerus" zu — „tertium numen divinitatis et tertium nomen maiestatis" —, und er ist in demselben Sinne Person wie der Sohn, dem er aber untergeordnet ist; denn die Unterordnung ist durch das Moment des späteren Ursprungs gegeben; siehe c. 2. 8: „tertius est spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et οἰκονομίας statum protegit"; de pudic. 21. In de praescr. 13 heisst der Geist in Bezug auf den Sohn „vicaria vis." Das Moment der Persönlichkeit des Geistes ist bei Tertullian lediglich eine aus logischer Consequenzmacherei stammende Errungenschaft; s. seinen Nachfolger Novatian, de trinit. 29. Hippolyt, der in der Logoslehre ausser der ausdrücklichen Betonung der Creatürlichkeit des Logos — s. Philos. X, 33: εἰ γὰρ θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι ὁ θεός, ἐδύνατο· ἔχεις τοῦ λόγου τὸ παράδειγμα — ganz mit Tertullian übereinstimmt (s. ibid., hier heisst der Logos vor seinem Hervortreten „ἐνδιάθετος τοῦ παντὸς λογισμός"; er ist erzeugt ἐκ τῶν ὄντων, d. h. aus dem Vater, der allein damals war; sein Wesen ist, „dass er in sich das Wollen dessen trägt, der ihn erzeugt hat" oder „dass er in sich fasst die von dem Vater vorhergedachten und in dem Vater ruhenden Ideen"), hat doch dem Geiste Persönlichkeit nicht beigelegt; denn er sagt (adv. Noët. 14): Ἕνα θεὸν ἐρῶ, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος· πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός, τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα. Cyprian hat nirgendwo in seinen Schriften Gelegenheit genommen, die Logoslehre lehrhaft auszuführen; er hat sich einfach an die Schlussformel gehalten: „Christus deus et homo", sowie an die biblischen Ausdrücke, die im Sinne der Gottheit und Präexistenz verstanden wurden; s. Testim. II, 1—10. Lactantius ist in der Trinitätslehre noch ganz unsicher gewesen und hat speciell den h. Geist nicht als Person, sondern als „sanctificatio", die vom Vater oder vom Sohne ausgeht, verstanden. Dagegen hat Novatian in der Schrift de trinitate die Ansichten Tertullian's wiedergegeben. Die Details s. bei Dorner, Entwickelungsgesch. I

Versatilität hat Tertullian sich in beiden Flügeln heimisch zu machen verstanden.

Wesentlich anders verhält es sich mit der Logoslehre des Irenäus [1]. Während Tertullian und Hippolyt die Logoslehre ohne Rücksicht auf den historischen Jesus ausgebildet haben, die Menschwerdung des Logos vielmehr der fertigen Lehre einfach hinzufügen, hat Irenäus unzweifelhaft in der Regel den Ausgangspunkt seiner Speculation bei Jesus Christus genommen, welcher ihm Mensch und Gott ist. Irenäus denkt nahezu stets an diesen, wenn er vom Logos oder vom Sohne Gottes redet, und desshalb hat er das Göttliche in Christus oder Christus selbst nicht mit der Weltidee oder dem Schöpferwort oder der Vernunft Gottes identificirt [2]. Dass ihm Logos (μονογενής, πρωτότοκος) dennoch die solenne Bezeichnung für Christus als den Präexistenten ist, kann nur aus der apologetischen Ueberlieferung erklärt werden, die zu seiner Zeit sich bei den gelehrten Christen bereits eingebürgert hatte und dann durch Joh. 1, 1 gerechtfertigt und gefordert schien. Da nach Irenäus wie nach Valentin das entscheidende Werk Christi die reale Erlösung ist, so tritt das kosmologische Interesse in der Lehre vom zweiten Gott hinter das soteriologische zurück. Da aber diese reale Erlösung (gegen Valentin) als recapitulatio der Schöpfung zu denken ist, so stehen sich Erlösung und Schöpfung nicht antithetisch gegenüber, und demgemäss hat der Erlöser doch auch seine Stelle in der Geschichte der Schöpfung. Somit behauptet die Christologie des Irenäus in gewissem Sinn die Mitte zwischen der Christologie der Valentinianer und Marcion's einerseits und der Logoslehre der Apologeten andererseits: diese sind kosmologisch interessirt, Marcion nur soteriologisch, Irenäus soteriologisch und kosmologisch; diese fussen mit ihren Speculationen auf dem A. T., Marcion auf einem N. T., Irenäus auf dem N. T. und dem A. T.

Was die Gottheit in Christus ist und warum ein anderes Göttliches neben der Gottheit des Vaters steht, das zu untersuchen hat Irenäus ausdrücklich abgelehnt. Er bekennt, sich hier einfach an

S. 563—634, Kahnis, Lehre vom h. Geiste, Hagemann, a. a. O. S. 371 ff. Beachtenswerth ist, dass noch Tertullian sehr häufig den präexistenten Christus dei spiritus genannt hat: s. de orat. 1: „Dei spiritus et dei sermo et dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus, utrumque Jesus Christus." Apol. 21; adv. Prax. 26; adv. Marc. I, 10; III, 6. 16; IV, 21.

[1] S. Zahn, Marcell v. Ancyra S. 235—244. Duncker, Des h. Irenäus Christologie 1843.

[2] Zahn, a. a. O. S. 238.

die Glaubensregel und die h. Schriften zu halten, und weist speculative Ausführungen im Princip zurück. Die Unterscheidung eines in Gott ruhenden und eines hervortretenden Wortes lässt er nicht gelten und wendet sich sowohl wider emanatistische Vorstellungen überhaupt, wie gegen die Meinung, dass der Logos in einem bestimmten Zeitpunkt hervorgegangen sei. Auch will Irenäus die Bezeichnung „Logos“ nicht so verstanden wissen, als sei der Logos die innere Vernunft oder das gesprochene Wort Gottes: Gott ist ein einfaches Wesen und Gott bleibt immer sich selbst gleich; auch darf man Eigenschaften nicht hypostasiren [1]. Dennoch nennt auch Irenäus den präexistenten Christus Sohn Gottes, und er hält die persönliche Unterscheidung zwischen Vater und Sohn streng fest. Der Schein des Gegentheils entsteht aber desshalb, weil er die Unterscheidung nicht in kosmologischem Interesse ausbeutet [2]. Im Sinne des Irenäus wird man zu sagen haben: der Logos ist die Offenbarungshypostase des Vaters, „die Selbstoffenbarung des selbstbewussten Gottes“, und zwar die ewige Selbstoffenbarung; denn nach Irenäus hat der Sohn immer mit Gott existirt, hat immer den Vater offenbart und hat immer in sich die volle Gottheit offenbart, d. h. er ist Gott von Art, wahrer Gott, und es besteht kein Unterschied des Wesens zwischen ihm und Gott [3]. Man könnte nun aus dem so stark be-

[1] S. Iren. II, 13, 8; II, 28, 4—9; II, 12, 2; II, 13, 2; s. auch die wichtige Stelle II, 29, 3 fin.

[2] Eine grosse Anzahl von Stellen zeigt deutlich, dass Irenäus den Sohn vom Vater bestimmt unterschieden hat, so dass es durchaus unrichtig ist, ihm eine modalistische Denkweise beizulegen, s. III, 6, 1 und überhaupt alle Stellen, bei denen Irenäus auf die ATlichen Theophanien zu sprechen kommt. III, 6, 2; IV, 5, 2 fin.; IV, 7, 4 — hier ist die Unterscheidung besonders deutlich —; IV, 17, 6; II, 28, 6.

[3] Der Logos (Sohn) ist Verwalter und Spender der göttlichen Gnade für die Menschheit, indem er Offenbarer dieser Gnade ist, s. IV, 6 (§ 7: „agnitio patris filius, agnitio autem filii in patre et per filium revelata“); IV, 5; IV, 16, 7; IV, 20, 7. Der Logos ist von Anbeginn und immer Offenbarer Gottes III, 16, 6; IV, 13, 4 etc.; er ist der vorweltliche Offenbarer für die Engelwelt, siehe II, 30, 9: „semper autem coëxsistens filius patri, olim et ab initio semper revelat patrem et angelis et archangelis et potestatibus et virtutibus et omnibus, quibus vult revelari deus“; er hat immer bei dem Vater existirt, s. II, 30, 9; III, 18, 1: „non tunc coepit filius dei, exsistens semper apud patrem“; IV, 20, 3. 7; IV, 14, 1; II, 25, 3: „non enim infectus es, o homo, neque semper coëxsistebas deo, sicut proprium eius verbum.“ Der Logos ist Gott wie Gott, ja für uns ist er Gott selbst, sofern sein Handeln Gottes Handeln ist. So, und nicht modalistisch, müssen Stellen verstanden werden wie II, 30, 9: „fabricator, qui fecit mundum per semetipsum, hoc est per verbum et per sapientiam suam“ oder hymnenartige Ausführungen wie III, 16, 6: „et hominem ergo in semetipsum recapi-

tonten „immer" schliessen, dass Irenäus an ein im Wesen Gottes selbst begründetes, unabhängig von der Offenbarung bestehendes Vater-Sohn-Verhältniss in der Gottheit gedacht hat. Allein die zweite Hypostase wird ebenso uranfänglich von Irenäus als Logos wie als Sohn gedacht, und eben jener Satz, dass der Logos von Anfang an den Vater offenbart habe, zeigt, dass jenes immer innerhalb der Sphäre der Offenbarung liegt. Der Sohn also ist vorhanden, weil es eine Offenbarung giebt. So geringes Interesse nun auch Irenäus daran hat, vom Sohne, abgesehen von seiner geschichtlichen Wirksamkeit, etwas auszusagen, so unbefangen er den Vater als directen Schöpfer des Alls preist, und so sehr ihm daran liegt, alle Speculationen, die aus den h. Schriften herausführen, zu verbannen, so konnte er doch nicht das Denken über die Probleme, warum es neben Gott noch einen Gott giebt und wie sich die Beiden zu einander verhalten, ganz abschneiden. Seine beiläufigen Antworten unterscheiden sich nicht wesentlich von denen der Apologeten und Tertullian's; sie unterscheiden sich nur durch diesen ihren beiläufigen Charakter. Auch Irenäus hat den Logos für „die Hand Gottes", den Schöpfungsvermittler gehalten, auch er scheint Vater und Sohn an einer Stelle wie das an sich invisibile und das visibile dei zu unterscheiden, auch ihm ist der Vater der, der Alle überragt, das Haupt Christi, also der, welcher die Schöpfung und seinen Logos trägt[1]. Irenäus ist nicht in der Lage gewesen gegen die Monar-

tulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis et verbum homo" (s. Aehnliches bei Ignatius und Melito bei Otto, Corp. Apolog. IX p. 419 sq.). Irenäus sagt auch III, 6, 2: „filius est in patre et habet in se patrem", III, 6, 1: „utrosque dei appellatione signavit spiritus, et eum qui ungitur filium et eum, qui ungit, id est patrem." Er sagt nicht nur, dass der Sohn den Vater, sondern auch dass der Vater den Sohn geoffenbart habe (IV, 6, 3; IV, 7, 7). ATliche Stellen bezieht er bald auf Christus, bald auf Gott und nennt desshalb bald den Vater, bald den Sohn den Schöpfer („pater generis humani verbum dei" IV, 31, 2). Das Wort eines Alten hat Iren. (IV, 4, 2) sich angeeignet: „immensum patrem in filio mensuratum; mensura enim patris filius, quoniam et capit eum." Dieses Wort soll keineswegs eine Verkürzung, sondern vielmehr die Identität des Vaters mit dem Sohn ausdrücken. In dem Allen hat Irenäus eine uralte Ueberlieferung bewahrt; aber diese Sätze dürfen auch nicht in ein rationales System eingetragen werden.

[1] Logos und Sophia sind die Hände Gottes (III, 21, 10; IV, 20); ferner IV, 6, 6: „Invisibile filii pater, visibile autem patris filius." Man kann es nach dieser Stelle noch immer bezweifeln, ob Irenäus, wie Tertullian, angenommen hat, dass die Transcendenz dem Vater doch noch in einem höheren Sinne zukomme als dem Sohn, und dass die Natur des Sohnes für das Eingehen in die Endlichkeit geeigneter sei als die des Vaters (dagegen IV, 20, 7 und namentlich

chianer zu schreiben, und apologetische Schriften von ihm besitzen wir leider nicht mehr. Es lässt sich daher nicht feststellen, wie er geschrieben hätte, wenn er die Gefahr, selbst in gnostische Aeonenspeculationen zu verfallen, weniger zu scheuen gehabt hätte. Mit Recht hat man bemerkt, dass bei Irenäus die Gottheit und die göttliche Persönlichkeit Christi nur nebeneinander stehen. Er hat die Probleme nicht durchdenken wollen, weil ihm die Ergebnisse dieses Denkens gefährlich schienen — hier wirkte ein urchristliches, antitheologisches Interesse nach —; aber er hat die Prämissen der Probleme eigentlich doch nicht wirklich corrigirt, indem er die Consequenzen ablehnte. Dass man (mit Zahn) annehmen darf, nach Irenäus habe sich „Gott in das Verhältniss des Vaters zum Sohn gesetzt, um nach dessen Bilde und zu dessen Aehnlichkeit den Menschen zu schaffen, der sein Sohn werden sollte“, ist offenbar[1]; ob aber im Sinne des Irenäus die Menschwerdung eine in der Sohnschaft gesetzte Zweckbestimmung gewesen ist, darf nicht gefragt

IV, 24, 2: „verbum naturaliter quidem invisibile“). Allein, dass es Stellen giebt, in welchen Irenäus eine Subordination des Sohnes andeutet und dieselbe aus der Origination ableitet, hätte man nicht leugnen sollen: s. II, 28, 8 (die Erkenntniss des Vaters reicht weiter als die des Sohnes, und der Vater ist grösser als der Sohn); III, 6, 1 (der Sohn erhält vom Vater die Herrschaft); IV, 17, 6 (eine sehr wichtige Stelle: der Vater bekennt den Namen Jesu Christi als den seinigen, erstlich weil es der Name seines Sohnes ist, sodann weil er ihn selbst gegeben hat); V, 18, 2. 3 („pater conditionem simul et verbum suum portans“ — „verbum portatum a patre“ — „et sic unus deus pater ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus; super omnia quidem pater et ipse est caput Christi“ — „verbum universorum potestatem habet a patre“). „Dies ist nicht eine in der Natur der zweiten Person begründete Unterordnung, sondern eine geschichtlich gewordene Ungleichheit“, sagt Zahn (a. a. O. S. 241); allein dass eine solche Distinction dem Irenäus zugemuthet werden darf, muss bezweifelt werden. Man hat vielmehr den Widerspruch einfach anzuerkennen, der von Irenäus nicht empfunden worden ist, weil er in seinem religiösen Glauben Christus mit Gott auf eine Stufe gestellt, als Theologe das Problem aber eben nur gestreift hat. So zeigt er ja auch eine merkwürdige Unbekümmertheit in Bezug auf den Erweis der Einheit Gottes bei der Unterscheidung von Vater und Sohn.

[1] Sehr häufig hat es Irenäus betont, dass sich die ganze Oekonomie Gottes auf die Menschheit beziehe, s. z. B. I, 10, 3: ἐκδιηγεῖσθαι τὴν πραγματείαν καὶ οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν ἐπὶ τῇ ἀνθρωπότητι γενομένην. IV, 20, 7: „Verbum dispensator paternae gratiae factus est ad utilitatem hominum, propter quos fecit tantas dispositiones.“ Gott ist aus Güte und Liebe Schöpfer geworden; s. das schöne Wort IV, 20, 7: „Gloria dei vivens homo, vita autem hominis visio dei“, oder III, 20, 2: „Gloria hominis deus, operationes vero dei et omnis sapientiae eius et virtutis receptaculum homo“. V, 29, 1: „Non homo propter conditionem, sed conditio facta est propter hominem“.

werden, da diese Frage aus dem Gebiete herausfällt, innerhalb dessen die Väter gedacht haben. Das entscheidende Interesse des Irenäus lag allerdings durchweg in der Menschwerdung, und dieses Interesse hat ihn befähigt, die apologetischen Begriffsmythologumena, den Logos betreffend, abzuweisen resp. in's Dunkle zu schieben und sich sofort der Soteriologie zuzuwenden [1].

[1] Ueber den h. Geist hat sich Irenäus an zahlreichen Stellen ausgesprochen. Nach der regula steht ihm die Unterscheidung des Geistes (h. Geist, Geist Gottes, Geist des Vaters, Geist des Sohnes, prophetischer Geist, Weisheit) von Vater und Sohn und eine besondere Bedeutung desselben fest. Von ihm gilt im Allgemeinen überall dasselbe, was vom Sohne gilt; er war vor aller Schöpfung immer beim Vater (IV, 20, 3; Irenäus bezieht Proverb. 3, 19; 8, 22 auf den Geist, nicht auf den Sohn); er war Werkzeug und Hand des Vaters wie der Sohn (IV, praef. 4; IV, 20, 1; V, 6, 1). Dass Logos und Weisheit zu unterscheiden sind, ist IV, 20, 1—12, besonders § 12, IV, 7, 4; III, 17, 3 (der Wirth in der Parabel vom Samariter ist der Geist) deutlich. Irenäus hat auch versucht, die Thätigkeit des Geistes auf Grund der Schrift von der des Logos zu unterscheiden, so bei der Schöpfung, der Weltleitung, der ATlichen Geschichte, der Menschwerdung, der Taufe Jesu — der Logos ist die Energie, der Geist ist die Weisheit —, er hat auch an eine specifische Thätigkeit des Geistes in der Sphäre des neuen Bundes gedacht: der Geist als Princip der neuen Erkenntniss IV, 33, 1. 7, als Geist der Gemeinschaft mit Gott V, 1, 1, als Unterpfand der Unsterblichkeit V, 8, 1, als Geist des Lebens V, 18, 2. Allein nicht nur bleibt die Thätigkeit des Geistes doch sehr unklar, namentlich bei der Menschwerdung, wo Irenäus durch den Kanon des N. T. zur Vereinigung des Unvereinbaren gedrängt wurde (Logoslehre und Herabkunft des Geistes auf Maria — hier haben sich übrigens sämmtliche Väter seit Irenäus in den wunderlichsten Speculationen ergangen; schon in der Apologie des Aristides heisst es: „Jesus ist der Sohn des hocherhabenen Gottes, welcher durch den h. Geist geoffenbart worden ist. Er ist vom Himmel herniedergestiegen und von einer hebräischen Jungfrau geboren worden"), sondern auch die Persönlichkeit des Geistes zerfliesst dem Irenäus, z. B. III, 18, 3: „unguentem patrem et unctum filium et unctionem, qui est spiritus" (zu Jes. 61, 1); auch IV Praef. 4 fin. und IV, 1, 1 ist vom Geist nicht die Rede, obgleich er hier genannt werden musste. Vater, Sohn und Geist, resp. Gott, Logos und Sophia sind von Irenäus häufig zusammengestellt worden, aber niemals hat er die Formel τριάς gebraucht, geschweige die abstracten Formeln Tertullian's. An zwei Stellen (IV, 20, 5; V, 36, 2) hat Irenäus eine sublime Speculation offenbart, die zu dem, was er sonst mittheilt, sich disparat verhält. An der ersten Stelle sagt er, dass Gott sich (im A. T.) durch den Geist habe sehen lassen in prophetischer Weise, dann durch den Sohn in adoptirender Weise und zuletzt werde er sich im Himmelreiche in väterlicher Weise sehen lassen; der Geist bereite den Menschen auf den Sohn Gottes vor, der Sohn führe ihn zum Vater hin, der Vater aber schenke die Unvergänglichkeit. An der anderen Stelle nimmt er ein altes Presbyterwort (Papias?) auf, dass man gradweise durch den Geist zum Sohne und durch den Sohn zum Vater aufsteige, und dass zuletzt der Sohn Alles dem Vater übergeben werde und Gott Alles in Allem sein würde. Es ist bemerkenswerth, dass, wie

Nichts ist lehrreicher, als die Ansichten des Irenäus betreffs der Bestimmung des Menschen, des Urstandes, des Falles und der Sünde zu betrachten, weil hier die disparaten Elemente seiner „Theologie", das apologetisch-moralistische, das realistische und das biblische (paulinische) besonders deutlich hervortreten, und die Widersprüche, in die er gerathen ist, handgreiflich sind. Aber eben diese Widersprüche sind in der kirchlichen Doctrin der folgenden Jahrhunderte niemals gehoben worden und durften nicht gehoben werden; darum ist die Haltung des Irenäus hier typisch [1]. Mit systematischer Klarheit ist allein die apologetisch-moralistische Gedankenreihe entwickelt: alles Geschaffene, weil es einen Anfang genommen hat, ist eben desshalb unvollkommen, also auch der Mensch. Die Gottheit ist zwar fähig, dem Menschen von Anfang an die Vollkommenheit zu geben, aber dieser war unfähig sie von Anfang an zu fassen, resp. festzuhalten. Also konnte die Vollkommenheit, d. h. die Unvergänglichkeit, welche in der Schauung Gottes besteht und den freien Gehorsam zur Bedingung hat, nur die Bestimmung des Menschen sein, und er muss demgemäss auf sie angelegt sein [2]. Jene Bestimmung verwirklicht sich durch die

bei Tertullian (s. oben), die Stelle I. Cor. 15, 23—28 diese Speculation hervorgebracht hat, welche noch einmal deutlich zeigt, dass die Gleichordnung von Vater, Sohn und Geist bei Irenäus keine unbedingte und die Ewigkeit von Sohn und Geist keine absolute ist. Man erkennt aber hier auch deutlich, dass die einzelnen Ausführungen bei Irenäus keineswegs Theile eines geschlossenen Systems gewesen sind; so kehrt er IV, 38, 2 das Verhältniss um und sagt, dass man vom Sohne zum Geiste aufsteige: Καὶ διὰ τοῦτο Παῦλος Κορινθίοις φησί· γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα, οὐδὲ γὰρ ἠδύνασθε βαστάζειν· τουτέστι, τὴν μὲν κατὰ ἄνθρωπον παρουσίαν τοῦ κυρίου ἐμαθητεύθητε, οὐδήπου δὲ τὸ τοῦ πατρὸς πνεῦμα ἐπαναπαύεται ἐφ' ὑμᾶς διὰ τὴν ὑμῶν ἀσθένειαν. Hier leuchtet ein origenistischer Gedanke auf.

[1] Die Aufstellungen hier sind natürlich die Abschattungen der Vorstellungen von der Erlösung. Nöldechen (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1885 S. 462 ff.): „Die Lehre vom ersten Menschen bei den christlichen Lehrern des 2. Jahrhunderts."

[2] Hier ist das ganze 38. Capitel des 4. Buches einzusehen; folgende Sätze mögen die wichtigsten sein: Εἰ δὲ λέγει τις· οὐκ ἠδύνατο ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς τέλειον ἀναδεῖξαι τὸν ἄνθρωπον; Γνώτω, ὅτι τῷ μὲν θεῷ, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὄντι καὶ ἀγεννήτῳ ὑπάρχοντι, ὡς πρὸς ἑαυτόν, πάντα δυνατά· τὰ δὲ γεγονότα, καθὸ μετέπειτα γενέσεως ἀρχὴν ἰδίαν ἔσχε, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖσθαι δεῖ αὐτὰ τοῦ πεποιηκότος· οὐ γὰρ ἠδύναντο ἀγέννητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγεννημένα. Καθὸ δὲ μή ἐστιν ἀγέννητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται τοῦ τελείου. Καθὸ δὲ νεώτερα, κατὰ τοῦτο καὶ νήπια, κατὰ τοῦτο καὶ ἀσυνήθη καὶ ἀγύμναστα πρὸς τὴν τελείαν ἀγωγήν. Die Mutter kann wohl dem Kinde gleich anfangs starke Speise geben, aber das Kind verträgt sie nicht: ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό· νήπιος γὰρ ἦν, s. auch § 2—4: „Non ab

Leitung Gottes und durch die freie Entscheidung des Menschen — denn das nicht frei gewollte Gute hat keinen Werth —, diese Anlage ist einerseits gegeben in dem Bilde Gottes im Menschen — doch dieses verwirklicht sich nur im Leibe und ist somit im Grunde indifferent —, andererseits in der Gottähnlichkeit, welche in der Verbindung der Seele mit dem Geiste Gottes besteht, aber nur zu Stande kommt, wenn der Mensch Gott gehorsam ist (daneben hat Irenäus auch die Auffassung, dass die Aehnlichkeit des Menschen in der Freiheit besteht). Da nun der Mensch sofort nach der Schöpfung ungehorsam geworden ist, so ist die Gottähnlichkeit nicht perfect geworden[1]. Der Mensch ist durch den Fall der Gemein-

initio dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum dii, quamvis deus secundum simplicitatem bonitatis suae hoc fecerit, ne quis eum putet invidiosum aut impraestantem. „Ego", inquit, „dixi, dii estis et filii excelsi omnes"; nobis autem potestatem divinitatis baiulare non sustinentibus" Oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem dei, agnitione accepta boni et mali". Ibid.: ὑποταγὴ θεοῦ ἀφθαρσία, καὶ παραμονὴ ἀφθαρσίας δόξα ἀγένητος ὅρασις θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας· ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ. In diesem Capitel hat Irenäus auch die Art der Erscheinung des Logos (als Mensch) unter den Gesichtspunkt des συννηπιάζειν gestellt. Die Conception von der Anlage und Bestimmung des Menschen hat es ihm ermöglicht, seine Ideen von der fortschreitenden Erziehung des Menschengeschlechts und den verschiedenen Bünden zu entfalten (s. unten). Zur Sache vgl. auch IV, 20, 5—7. Dadurch, dass bei dieser Betrachtungsweise das Gute und Göttliche nur als die schliesslich durch göttliche Leitung zu erreichende Bestimmung des Menschen, nicht aber als die Natur desselben erschien, ist bei Irenäus sowohl als bei Tertullian der Unterschied von „natura" und „gratia", resp. von „substantia" und „fides et iustitia", aufgetaucht, d. h. sie sind auf eine Problemstellung gekommen, welche die Gnosis längst schon gefunden, aber dualistisch ausgeführt hatte; s. Iren. II, 29, 1: „Si propter substantiam omnes succedunt animae in refrigerium, et superfluum est credere, superflua autem et discessio salvatoris; si autem propter iustitiam, iam non propter id, quod sint animae, sed quoniam sunt iustae Si enim natura et substantia salvat, omnes salvabuntur animae; si autem iustitia et fides etc." II, 34, 3: „Non enim ex nobis nequa ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam dei datur." II, 34, 4. Tertull. adv. Marc. III, 15: „Christi nomen non ex natura veniens, sed ex dispositione." In dieser Weise sind diese beiden Begriffe nicht selten bei Tertullian sich gegenübergestellt; aber zur Klarheit ist das Verhältniss keineswegs gebracht.

[1] Ueber die Psychologie des Irenäus s. Böhringer S. 466 f., Wendt S. 22. Ein offenbarer Widerspruch liegt bei Irenäus darin vor, dass er das πνεῦμα im Menschen zwar in der Regel als den göttlichen Geist fasst (wie Tatian), an einigen Stellen jedoch es zur unverlierbaren Natur des Menschen rechnet (z. B. II, 33, 5). Die εἰκών ist im Leibe verwirklicht, die ὁμοίωσις ist

schaft mit Gott, zu der er bestimmt war, verlustig geworden, d. h. er ist dem Tode verfallen. Dieser Tod hat sich auf die ganze Nachkommenschaft Adam's vererbt[1]. Hier hat Irenäus sich paulinischen Sprüchen angeschlossen, aber mehr die Worte als den Sinn aufgenommen; denn 1) hebt er, wie die Apologeten, sehr stark die Momente hervor, welche den Fall des Menschen entschuldigen[2],

nicht naturhaft gegeben, sondern kommt durch die auf Grund des Gehorsams realisirte Verbindung mit dem Gottesgeiste zu Stande (V, 6, 1). Die ὁμοίωσις ist also eine werdende und ist am Anfang nicht perfect gewesen (s. oben IV, 38, 4 gegen Tatian). Namentlich aus V, 12, 2 geht hervor, dass nur die πνοή, nicht aber das πνεῦμα, als ursprünglicher Besitz zu denken ist. Irenäus hat sich hier auf I. Cor. 15, 45 berufen. Aus dem 37. Capitel des 4. Buches geht hervor, dass auch für Irenäus schliesslich Alles an der unverlierbaren Freiheit hängt, neben welcher die Güte Gottes über die Schöpfergüte hinaus desshalb einen Spielraum hat, weil sie die Erkenntniss des Menschen durch Rathschläge leitet; s. § 1: zu Mt. 23, 37 bemerkt Iren.: „veterem legem libertatis hominis manifestavit, quia liberum eum deus fecit ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam ad utendum sententia dei voluntarie et non coactum a deo . . . posuit in homine potestatem electionis quemadmodum et in angelis (etenim angeli rationabiles), ut hi quidem qui obedissent iuste bonum sint possidentes, datum quidem a deo, servatum vero ab ipsis"; folgt Berufung auf Rom. 2, 4—7 (!). In § 2 polemisirt Irenäus heftig gegen die gnostische Lehre von der naturhaften Güte und Bosheit: πάντες τῆς αὐτῆς εἰσὶ φύσεως. In § 4 deutet er das paulinische: „omnia licent, sed non omnia expediunt", auf die unverlierbare Freiheit und auf den Missbrauch derselben zum Bösen (!): „liberae sententiae ab initio est homo et liberae sententiae est deus, cuius ad similitudinem factus est". § 5: „Et non tantum in operibus, sed etiam in fide, liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit (i. e. hat respectirt) dominus, dicens: Secundum fidem tuam fiat tibi". § 4: „deus consilium dat continere bonum, quod perficitur ex obedientia." § 3: τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ συμβουλευτικὸν τοῦ θεοῦ μὴ βιαζομένου. IV, 4, 3: „homo rationabilis et secundum hoc similis deo liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est, ut aliquando quidem frumentum aliquando autem palea fiat."

[1] Diese Ansicht gehört eigentlich schon der zweiten Gedankenreihe an, s. namentlich III, 21—23; hier kommen im Grunde lediglich die Einzelnen in Betracht, die sich für den Ungehorsam entscheiden; aber Irenäus hat fast überall auf den Fall Adam's recurrirt, doch s. V, 27, 2: „Quicunque erga eum custodiunt dilectionem, suam his praestat communionem. Communio autem dei vita et lumen et fruitio eorum quae sunt apud deum bonorum. Quicumque autem absistunt secundum sententiam suam ab eo, his eam quae electa est ab ipsis separationem inducit. Separatio autem dei mors, et separatio lucis tenebrae, et separatio dei amissio omnium quae sunt apud eum bonorum." V, 19, 1; V, 1, 3; V, 1, 1. Sehr deutlich ist der subjectivistische Moralismus IV, 15, 2 präcisirt: „Id quod erat semper liberum et suae potestatis in homine semper servavit deus et sua exhortatio, ut iuste iudicentur qui non obediunt ei, quoniam non obedierunt, et qui obedierunt et crediderunt ei, honorentur incorruptibilitate."

[2] Die Sünde des Menschen ist Leichtsinn; der Mensch ist lediglich der

2) stellt er auch den Fall unter eine teleologische Betrachtung, und zwar den Fall selbst, nicht wie Paulus nur die Folgen des Falles: der Ungehorsam ist nämlich für die Entwickelung des Menschen förderlich gewesen. Der Mensch musste es erproben, dass der Ungehorsam den Tod wirkt, um gewitzigt zu werden und sich frei für die Erfüllung der Gebote Gottes zu entscheiden. Ferner musste der Mensch durch den Sündenfall lernen, dass ihm nicht, wie Gott, das Gute und das Leben naturhaft zukomme [1]. Immer handelt es sich dabei für Irenäus schliesslich um Leben und Tod; der Sünde erinnert er sich bei der Erlösung nur, wenn er Sprüche des Paulus citirt, und ethische Folgen des Falles werden in diesem Zusammenhang nicht genannt. „Durch den Fall ist nicht die ursprüngliche Bestimmung des Menschen aufgehoben worden, sondern der Fall ist vielmehr selbst ein Mittel gewesen, um das Menschengeschlecht der Erreichung dieser Vollkommenheitsbestimmung zuzuführen" [2]. Die Güte Gottes hat sich auch sofort gezeigt, sowohl in der Entfernung vom Baum des Lebens, als in dem Verhängniss des zeitlichen Todes [3]. Die Bedeutung, welche innerhalb dieser Auffassung Jesus Christus

Verführte (IV, 40, 3); es entschuldigt ihn, dass er sich sub praetextu immortalitatis hat verführen lassen; der Mensch war infans (s. oben; daher gegen die Gnostiker IV, 38, 4: „supergredientes legem humani generis et antequam fiant homines, iam volunt similes esse factori deo et nullam esse differentiam infecti dei et nunc facti hominis." Dasselbe noch einmal sehr deutlich IV, 39, 3: „quemadmodum igitur erit homo deus, qui nondum factus est homo?" d. h. wie konnte der eben geschaffene Mensch schon vollkommen sein, da er ja nicht einmal Mensch war, sofern er Gut und Böse noch nicht zu unterscheiden verstand?), vgl. III, 23, 3. 5: „Die Furcht Adams war der Weisheit Anfang; die Einsicht der Uebertretung bewirkte Busse; den Bussfertigen aber verleiht Gott seine Huld" „eum odivit deus, qui seduxit hominem, ei vero qui seductus est, sensim paullatimque misertus est." Das „pondus peccati" im Sinne Augustin's hat Irenäus keineswegs erkannt, und obgleich er paulinische Sprüche — mit Vorliebe solche, die einen ganz anderen Sinn haben — braucht, ist er sehr weit von Paulus' Ansicht entfernt.

[1] S. IV, 37, 7: „Alias autem esset nostrum insensatum bonum, quod esset inexercitatum. Sed et videre non tantum nobis esset desiderabile, nisi cognovissemus quantum esset malum non videre; et bene valere autem male valentis experientia honorabilius efficit, et lucem tenebrarum comparatio et vitam mortis. Sic et coeleste regnum honorabilius est his qui cognoverunt terrenum." Die Hauptstelle ist III, 20, 1. 2, die hier nicht mitgetheilt werden kann: der Fall war nöthig, damit der Mensch nicht glaube, er wäre „naturaliter similis deo." Daher hat Gott es zugelassen, dass der grosse Walfisch den Menschen zeitweilig verschlinge. An mehreren Stellen hat Irenäus die Zulassung des Bösen als gütige Grossmuth Gottes bezeichnet, s. z. B. IV, 39, 1; IV, 37, 7.

[2] S. Wendt, a. a. O. S. 24.

[3] S. III, 23, 6.

zukommt, ist klar: er ist der Mensch, welcher in seiner Person die Bestimmung des Menschen zuerst verwirklicht hat; mit seiner Seele verband sich der Gottesgeist und gewöhnte sich daran, in den Menschen zu wohnen. Er ist aber auch der Lehrer, welcher durch seine Predigt die Menschen reformirt, sie auffordert, ihre unverlorene Freiheit auf die Befolgung der göttlichen Gebote zu richten, damit die Freiheit restaurirt, d. h. kräftigt, und die Menschen so in den Stand setzt, die Unvergänglichkeit zu empfangen[1]. Man sieht deutlich, dass dies die Auffassung Tatian's und Theophilus' ist, in welche Irenäus paulinische Sprüche eingefügt hat. Wesentlich ebenso haben Tertullian und Hippolyt[2] gelehrt, nur dass Tertullian das Ebenbild und Gleichniss Gottes ausdrücklich und ausschliesslich in der Freiheit des Wollens und Könnens angeschaut und von hier aus eine Theodice aufgestellt hat[3].

Aber Irenäus hat nun noch eine zweite Gedankenreihe gebildet, welche aus seiner gnostisch-realistischen Recapitulationslehre geflossen ist und Einflüsse seitens der paulinischen Theologie deutlich verräth, mit den oben entwickelten moralistischen Lehren aber in Widerspruch steht und nur an einigen Punkten mit

[1] S. V, 1, 1: „Non enim aliter nos discere poteramus quae sunt dei, nisi magister noster, verbum exsistens, homo factus fuisset . . . Neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes, etc.“; III, 23, 2; III, 5, 3: „libertatem restauravit“; IV, 24, 1: „reformavit humanum genus“; III, 17, 1: „spiritus s. in filium dei, filium hominis factum, descendit cum ipso assuescens habitare in genere humano.“ III, 19, 1; IV, 38, 3; IV, 39, 1. 2. Die Formulirung Wendt's (a. a. O. S. 24): „Indem der Logos Mensch geworden ist, ist das Urbild des vollkommenen Menschen zur Erscheinung gekommen“, ist richtig und schliesst die falsche Ansicht, dass im Sinne des Irenäus der Logos an sich Urbild der Menschheit sei, aus. — Eine wirkliche Gottmenschheit ist innerhalb dieser Gedankenreihe nicht nöthig; nur ein homo inspiratus.

[2] S. Hippol., Philos. X, 33 (p. 538 sq.): Ἐπὶ τούτοις τὸν πάντων ἄρχοντα δημιουργῶν ἐκ πασῶν συνθέτων οὐσιῶν ἐσκεύασεν, οὐ θεὸν θέλων ποιεῖν ἔσφηλεν, οὐδὲ ἄγγελον, ἀλλ' ἄνθρωπον. Εἰ γὰρ θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι, ἐδύνατο· ἔχεις τοῦ λόγου τὸ παράδειγμα· ἄνθρωπον θέλων, ἄνθρωπόν σε ἐποίησεν· εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι, ὑπάκουε τῷ πεποιηκότι. Das berühmte Schlusscapitel der Philosophumena mit der Vergottungsaussicht ist hiernach zu erklären (X, 34).

[3] S. Tertull. adv. Marc. II, 4—11; der intacte Moralismus tritt c. 6 und 8 besonders deutlich hervor. Der Phrase (c. 4), dass Gott, indem er den Menschen in das Paradies versetzte, ihn eigentlich schon damals aus dem Paradies in die Kirche versetzt habe, ist kein Gewicht beizulegen (gegen Wendt, a. a. O. S. 67 ff., dessen Darstellung in Bezug auf Tertullian speciosior quam verior ist. Wendt will in adv. Marc. II, 4 ff. die Anfangsspuren der scholastisch-römischen, in de anima 16. 41 den Kern der späteren evangelischen Beurtheilung erblicken).

ihnen verbunden werden konnte. Für die Apologeten war der Satz: „impossibile est sine deo discere deum“ eine Ueberzeugung, welche sie ihrem Moralismus untergeordnet und welche sie auch nicht christologisch specificirt haben (Justin ausgenommen). Irenäus hat diesen Satz christologisch verstanden [1], und er hat zugleich das von Christus gebrachte Heilsgut nicht nur als die in dem Schauen Gottes bestehende Unvergänglichkeit gefasst, welche dem Gehorsam zu Theil wird (IV, 20, 5—7. IV, 38), sondern auch als die in der stetigen Gemeinschaft mit Gott, in der Abhängigkeit von ihm, sich realisirende, von Christus erworbene Gottessohnschaft [2]. Diese Gottessohnschaft hat er allerdings auch als eine solche gedacht, die in der Veränderung der menschlichen Natur besteht; aber das Wichtige ist hier zunächst dies, dass er in diesem Zusammenhang nicht mehr die Freiheit, sondern Christus in's Auge gefasst hat. Dem entsprechend ist nun auch seine Vorstellung von der ursprünglichen Bestimmung des Menschen, von Adam und von den Folgen des Falles eine andere. Hier tritt die mystische Adam-Christus-Speculation (nach dem Epheser- und Korintherbrief) ein. Christus hat Alles, die „longa hominum expositio“, in ihm selber recapitulirt, d. h. er hat die Menschheit, wie sie ursprünglich war, wiederhergestellt und die zerspaltene wieder unter ein Haupt befasst [3]. Ist die Menschheit wiederhergestellt, so hat sie vorher etwas verloren, so war sie ursprünglich in einem guten Zustande. Das sagt nun auch Irenäus ausdrücklich — in vollem Widerspruch zu den anderen oben mitgetheilten Ausführungen: „Was wir verloren hatten in Adam, nämlich nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes zu sein, das erlangen wir wieder in Christus“ [4]. Adam aber ist die Menschheit,

[1] S. IV, 5, 1; 6, 4.

[2] S. IV, 14, 1: „In quantum enim deus nullius indiget, in tantum homo indiget dei communione. Haec enim gloria hominis, perseverare ac permanere in dei servitute“. Dieser Satz, der gleich den zahlreichen anderen, in denen Irenäus von der adoptio spricht, dem Moralismus entgegensteht, erinnert an Augustin. Es lassen sich aber überhaupt in dem grossen Werke des Irenäus nicht wenige Formulirungen nachweisen, die so zu sagen ein augustinisches Gepräge tragen; siehe IV, 38, 3: ὑποταγὴ θεοῦ ἀφθαρσία.

[3] S. die oben S. 474 f. mitgetheilten Stellen.

[4] S. III, 18, 1. Sehr merkwürdig V, 16, 1: Ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ, ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ λόγος, οὗ κατ᾽ εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει. διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥᾳδίως ἀπέβαλεν, s. auch das folgende; V, 1, 1 sagt Iren. sogar: „Quoniam iniuste dominabatur nobis apostasia, et cum natura essemus dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam diabolus“. Damit vgl. man die conträre Stelle IV, 38: „oportuerat autem primo naturam apparere“ etc.

d. h. wie durch Christus die ganze Menschheit vereinigt und erneuert ist, so war sie auch bereits in Adam zusammengefasst. Demgemäss „kann nun die Ungehorsamssünde und der Heilsverlust, welchen Adam in Folge derselben erfahren hat, in der gleichen Weise als der ganzen unter ihm zusammengeschlossenen Menschheit zugehörig betrachtet werden, wie die Gehorsamsleistung und der Heilsbesitz Christi der ganzen unter ihm als Haupt vereinten Menschheit zugehört“ [1]. In dem ersten Adam haben wir Gott beleidigt, indem wir sein Gebot nicht erfüllten; die Menschheit ist im Anfang in Adam ungehorsam geworden und in Adam verwundet worden; durch den Ungehorsam des Einen sind die Vielen als Sünder hingestellt worden und haben das Leben verloren; durch Eva ist das Menschengeschlecht dem Tode verfallen; durch den Sieg über den ersten Menschen ist der Tod zu uns allen herabgestiegen und hat der Teufel uns alle gefangen fortgeführt u. s. w. [2]. Gemeint ist hier immer, dass in Adam, der als Haupt für die ganze Menschheit einsteht, diese unter das Todesverhängniss gerathen ist. Irenäus hat hier nicht an eine Vererbung, sondern wie bei Christus, als dem zweiten Adam, an eine mystische Einheit gedacht [3]. Wie nahezu naturalistisch sich

(s. oben S. 500), wo natura hominis als der Gegensatz zum Göttlichen verstanden ist.

[1] S. Wendt, a. a. O. S. 29, der zuerst die beiden disparaten Gedankenreihen in Bezug auf den Urstand bei Irenäus hervorgehoben hat, nachdem Duncker dies in Bezug auf die Christologie gethan hatte. Dass hier ein wirklicher und nicht bloss ein scheinbarer Widerspruch vorliegt, hat Wendt richtig gezeigt; was aber die Erklärung desselben betrifft, so scheint mir das Richtige nicht getroffen zu sein. Der Umstand, dass Irenäus die mystische Ansicht nicht so systematisch wie die moralistische entwickelt hat, spricht keineswegs dafür, dass er sie nur oberflächlich (aus der Schrift) aufgenommen hat; denn sie verträgt an sich keine systematische, sondern nur eine rhetorisch-contemplirende Behandlung. Der Widerspruch ist nicht weiter zu erklären, weil Irenäus strenggenommen überhaupt nur Fragmente geliefert hat.

[2] S. V, 16, 3: ἐν τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν. IV, 34, 2: „homo initio in Adam inobediens per mortem percussus est“; III, 18, 7—23; V, 19, 1; V, 21, 1; V, 17, 1 sq.

[3] Die Sünde steht auch hier dem Irenäus im Hintergrund, Tod und Leben sind die entscheidenden Begriffe. Sehr richtig Böhringer, a. a. O. S. 484: „Man kann nicht sagen, dass Irenäus, indem er Adam's Thun und Leiden das des gesammten Menschengeschlechts sein lässt, ausgegangen wäre von einer inneren, unmittelbaren Erfahrung menschlicher Sündhaftigkeit und einem darauf begründeten Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit.“ Es sind die paulinischen Gedanken, in die sich Irenäus zu finden versucht hat, ohne doch Fleisch und Sünde so empfunden zu haben wie Paulus. Bei Tertullian ist die mystische Erlösungslehre rudimentär (doch s. z. B. de anima 40: „ita omnis anima eo usque

diese religiöse, historisirende Vorstellung für Irenäus gestaltet hat, zeigen die Ausführungen III, 21, 10—23[1], speciell aber die Behauptung gegen Tatian, wenn nicht Adam selbst von Christus selig gemacht worden sei, sei Gott vom Teufel überwunden worden[2]. Vor der Consequenz einer Apokatastasis aller einzelnen Menschen hat den Irenäus lediglich die moralistische Gedankenreihe bewahrt.

Der Lehre des Irenäus von dem Gottmenschen entspricht diese Auffassung von Adam, welcher die Menschheit ist. In der Ausführung der Christologie liegt die geschichtliche Bedeutung des

in Adam censetur, donec in Christo recenseatur" u. a. St.); aber er hat Adamspeculationen (grösstentheils Ausführungen des von Irenäus Angedeuteten; s. den Index in Oehler's Ausgabe), und er hat eine neue realistische Vorstellung von einer durch die Zeugung sich fortpflanzenden physischen Sündenansteckung. Hier liegen die ersten Anfänge der Erbsündenlehre (de testim. 3: „per diabolum homo a primordio circumventus, ut praeceptum dei excederet, et propterea in mortem datus exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit"; vgl. seine Ausführungen über die zu einer wirklichen zweiten Natur gewordene, „ex originis vitio" sich fortpflanzende Sündenkrankheit de anima 40. 41. 16); aber wie wenig diese Erbsünde als Schuld gemeint ist, zeigt de bapt. 18: „Quare innocens aetas festinat ad baptismum"? Tertullian ist übrigens sehr viel gründlicher als Irenäus (doch s. lib. V) auf das Verhältniss von Fleisch und Geist, Sinnlichkeit und Intellect eingegangen; er hat gezeigt, dass das Fleisch nicht der Sitz der Sünde sei (de anima 40). In derselben Schrift hat er ausdrücklich (c. 1) erklärt, dass auch in dieser Frage lediglich aus der Offenbarung sichere Resultate zu gewinnen seien, und hat damit einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan in der Säcularisirung des Christenthums durch die „Philosophie" und in der Entmannung des Verstandes durch die „Offenbarung". — Cyprian ist in Bezug auf die Anschauung von der Sünde seinem Lehrer gefolgt. De op. et eleem. 1 lautet zwar irenäisch („dominus sanavit illa quae Adam portaverat vulnera"); aber der Satz ep. 64, 5: „Recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit", ist ganz tertullianisch, und vielleicht hätte sich Tertullian auch die Fortsetzung aneignen können: „infanti remittuntur non propria sed aliena peccata." Den Satz Tertullian's, dass schlechterdings Niemand ausser dem Gottessohn ohne Sünde hat bleiben können, hat Cyprian repetirt (s. z. B. de op. et eleem. 3.).

[1] III, 22, 4 klingt ganz gnostisch: . . . „eam quae est a Maria in Evam recirculationem significans; quia non aliter quod colligatum est solveretur, nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsus, ut primae coniunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas. Et evenit primam quidem compaginem a secunda colligatione solvere, secundam vero colligationem primae solutionis habere locum. Et propter hoc dominus dicebat primos quidem novissimos futuros et novissimos primos." Gnostisch ist es, wenn Irenäus einmal (V, 12, 3) kurzweg sagt: Ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκομεν, ὅτι ψυχικοί. Aber diesem Gedanken ist auch Paulus nahe gewesen.

[2] S. III, 23, 1. 2, eine höchst charakteristische Ausführung.

Irenäus. Die kirchliche Christologie, soweit sie mit dem Gedanken der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesus Christus Ernst macht und aus dem Werke Christi als der Vergottung die Gottmenschheit folgert, steht heute noch bei ihm. Tertullian hat ihn hier keineswegs erreicht; er hat die Formel an einigen Stellen auch, aber er vermag nicht wie Irenäus Rechenschaft zu geben über den Gehalt. Dagegen stammen von ihm die „beiden Naturen“, die in ihrer Integrität verharren — jene Formel, die durch Leo I. zum Siege gekommen ist und dem Gedanken des Irenäus (filius dei factus filius hominis) im Grunde widerstreitet. Epochemachend ist endlich noch, wie Irenäus die geschichtlichen Aussagen über Jesus Christus von der Idee der Gottmenschheit aus zu verstehen und ihnen eine Heilsbedeutung zu geben versucht hat.

„Filius dei filius hominis factus“, „es ist ein und derselbe Jesus Christus, nicht ein Jesus und ein Christus, auch nicht eine bloss zeitweilige Verbindung zwischen einem Aeon und einem Menschen, sondern ein und derselbe, der die Welt geschaffen hat und geboren ist und gelitten hat und aufgefahren ist“: das ist neben dem Satz von dem Schöpfergott die Cardinallehre des Irenäus [1]: „Jesus Christus vere homo, vere deus“ [2]. Nur die Kirche hält diese Lehre fest: „Secundum nullam sententiam haereticorum verbum dei caro factum est“ [3]. Es gilt also zu zeigen, dass 1) Jesus Christus wirklich das Wort Gottes d. h. Gott ist, dass 2) dieses Wort wirklich Mensch geworden ist, und dass 3) das menschgewordene Wort eine unzertrennbare Einheit ist. Das Erste hat Irenäus sowohl gegen die „Ebioniten“ wie gegen die Valentinianer durchgeführt, welche die Herabkunft Eines der vielen Aeonen lehrten. Gegen jene markirt er den Unterschied der naturhaften und der adoptirten Kindschaft, beruft sich auf ATliche Zeugnisse für die Gottheit Christi [4] und führt weiter aus, dass wir noch in der Knechtschaft des alten Ungehorsams verharren, wenn Christus nur ein Mensch gewesen wäre [5]. In diesem Zusammenhang ist er auch auf die Geburt aus der Jungfrau eingegangen [6]. Er hat sie nicht nur durch die Weissagung bewiesen,

[1] S. z. B. III, 9, 3; III, 12, 2; III, 16, 6—9; III, 17, 4 u. oft. III, 8, 2: „verbum dei, per quem facta sunt omnia, qui est dominus noster Jesus Christus.“

[2] S. IV, 6, 7.

[3] S. III, 11, 3.

[4] S. III, 6.

[5] S. III, 19, 1. 2; IV, 33, 4; V, 1, 3; s. auch Tertullian gegen „Ebion“ de carne 14. 18. 24; de praescr. 10. 33.

[6] S. III, 21. 22; V, 19—21.

sondern seine Recapitulationstheorie bot ihm auch eine solche Parallele zwischen Adam und Eva einerseits, Christus und Maria andererseits, welche die Jungfrauengeburt einschloss [1]. Gegen die Valentinianer wird ausgeführt, dass wirklich das ewige Wort Gottes selbst, welches immer bei Gott war und immer dem Menschengeschlecht gegenwärtig war, herabgestiegen ist [2]. Nicht ein der Welt fremdes Wesen — das wird gegen Marcion gesagt —, sondern der Herr der Welt und der Menschheit, der Sohn Gottes, der es allein ist, ist Mensch geworden. Die Realität des Leibes Christi, d. h. die substanzielle Identität der Menschheit Christi mit unserer Menschheit, ist von Irenäus immer wieder betont worden: das ganze Heilswerk ist ihm von dieser Identität abhängig [3]. Er rechnet zu dieser auch, dass Jesus

[1] S. die Ausführungen a. a. O. V, 19, 1: „Quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem, aequa lance disposita virginalis inobedientia per virginalem obedientiam", und dazu ähnliche. Dasselbe bei Tertull., de carne 17. 20. In diesem Zusammenhang finden sich bei Beiden sehr hochgegriffene Ausdrücke in Bezug auf Maria (z. B. Tertull., l. c. 20 fin.: „. . . uti virgo esset regeneratio nostra spiritaliter ab omnibus inquinamentis sanctificata per Christum." Iren. III, 21, 7: „Maria cooperans dispositioni [dei]"; III, 22, 4: „Maria obediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis" . . . „quod alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem"); sie haben aber keine lehrhafte Bedeutung, hat sich doch derselbe Tertullian de carne 7 despectirlich über Maria ausgesprochen. Andererseits ist unverkennbar, dass die spätere Marienverehrung an der Parallele Eva Maria eine ihrer Wurzeln hat. Das gnostische Fündlein von der virginitas Mariae in partu ist bei Irenäus III, 21, 4 schwerlich nachweisbar, Tertullian (de carne 23) scheint es noch gar nicht zu kennen und hat sehr bestimmt die Natürlichkeit des Vorgangs vorausgesetzt. Die populäre Begründung der Geburt Christi aus der Jungfrau, wie sie noch heute gilt, aber unter aller Kritik ist, bietet schon Tertull., de carne 18: „Non competebat ex semine humano dei filium nasci, ne, si totus esset filius hominis, non esset et dei filius, nihilque haberet amplius Salomone, ut de Hebionis opinione credendus erat. Ergo iam dei filius ex patris dei semine, id est spiritu, ut esset et hominis filius, caro ei sola competebat ex hominis carne sumenda sine viri semine. Vacabat enim semen viri apud habentem dei semen." Die andere neben dieser stehende Begründung, dass Christus ein Sünder geworden wäre, wenn er aus dem Samen gezeugt worden wäre, während er aus dem Weibe sündloses Fleisch nehmen konnte, findet sich m. W. bei Irenäus und Tertullian kaum angedeutet. — Die Thatsache der Geburt Christi hat Tertull. sehr häufig in's Feld geführt, um die Zugehörigkeit Christi zum Schöpfergott zu erweisen, z. B. adv. Marc. III, 11. So erhielt dieses Stück der regula fidei auch von hier aus eine Bedeutung. Eine enkratitische Deutung der Jungfrauengeburt findet sich in dem alten, Justin's Namen tragenden Tractat de resurr. (Otto, Corp. Apolog. III p. 220).

[2] S. z. B. III, 18, 1 u. oft, s. die S. 507 n. 1 genannten Stellen.

[3] Ebenso Tertullian, s. adv. Marc. III, 8: durch den Doketismus wird das ganze Heilswerk vernichtet; vgl. die Schrift de carne Christi. Dem Doketen

ein volles Menschenleben von der Geburt bis zum Greisenalter und zum Tode durchlaufen und ausgekostet haben muss [1]. Jesus Christus ist also der Gottessohn, der wirklich Menschensohn geworden ist, und es sind doch keine zwei, sondern ein Christus, in welchem dauernd der Logos mit der Menschheit verbunden ist [2]. Diese Einheit hat Irenäus adunitio verbi dei ad plasma [3] und commixtio et communio dei et hominis [4] benannt, ohne sie damit

Marcion ruft Tertullian c. 5 zu: „Parce unicae spei totius orbis." Irenäus und Tertullian meinen, dass Christus die volle Menschheit angenommen habe, drücken sich aber nicht selten so aus (namentlich Tertullian, der in seiner früheren Zeit wohl auch ganz naiv doketisch gedacht und die Menschheit Christi wirklich nur als Fleisch angesehen hat, Apolog. 21: „spiritum Christus cum verbo sponte dimisit, praevento carnificis officio"), als habe der Logos nur Fleisch angenommen. Doch hat Irenäus an mehreren Stellen von der menschlichen Seele Christi gesprochen (III, 22, 1; V, 1, 1) und dessgleichen Melito (τὸ ἀληθὲς καὶ ἀφάνταστον τῆς ψυχῆς Χριστοῦ καὶ τοῦ σώματος, τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπίνης φύσεως, Otto, l. c. IX p. 415) und Tertullian (de carne 10 ff., 13; de resurr. 53). Was wir besitzen kraft der Schöpfung, das hat Christus angenommen (Iren. l. c., III, 22, 2). Tertullian hat auch bereits Untersuchungen darüber angestellt, wie es sich mit der Sünde in Bezug auf das Fleisch Christi verhält. Entgegen der Meinung des Häretikers Alexander, dass die Katholiker glauben, Christus habe desshalb irdisches Fleisch angenommen, um in sich das Fleisch der Sünde zu vernichten, zeigt er, dass Christus' Fleisch ohne Sünde gewesen sei und dass man die Vernichtung des Fleisches Christi nicht lehren dürfe (de carne 16; s. auch Iren. V, 14, 2. 3): „Christus habe unser Fleisch, indem er es annahm, zu dem seinen, also zu einem sündlosen, gemacht." Auch zu dieser Erörterung haben wiederum paulinische Stellen (Rom. 8, 3 und Ephes. 2, 15) Anlass gegeben. In Bezug auf die Meinung, mit dem Fleische Christi könne es sich so verhalten, wie mit dem Fleische erscheinender Engel, bemerkt Tertullian (de carne 6), dass kein Engel gekommen sei, um zu sterben; was stirbt, muss geboren werden; der Gottessohn ist gekommen, um zu sterben.

[1] Diese Auffassung ist dem Irenäus eigenthümlich gewesen und in der Folgezeit aus guten Gründen nicht wiederholt worden; s. II, 22; III, 17, 4. Aus ihr hat Irenäus auch bereits die Nothwendigkeit des Todes Christi und seines Aufenthaltes in der Unterwelt gefolgert V, 31, 1. 2. Es ist der Recapitulationsgedanke, der hier wirksam gewesen ist. Man hat freilich — sehr energisch Schultz, Gottheit Christi S. 73 f. — behauptet, der Christus des Irenäus sei nicht personaler Mensch, sondern habe nur Menschheit. Allein das ist entschieden unrichtig; Irenäus hat nur die Consequenzen der personalen Menschheit Christi nicht sämmtlich gezogen.

[2] S. Iren. V, 31, 2: „Surgens in carne sic ascendit ad patrem." Tertull. de carne 24: „Bene quod idem veniet de caelis qui est passus . . . et agnoscent qui eum confixerunt, utique ipsam carnem in quam saevierunt, sine qua nec ipse esse poterit et agnosci"; s. auch das Folgende.

[3] S. Iren. IV, 33, 11.

[4] S. Iren. IV, 20, 4; s. auch III, 19, 1.

näher zu beschreiben [1]; sie ist ihm eine vollkommene; denn er will in der Regel nicht geschieden wissen, was der Mensch Jesus und was Gott das Wort gethan hat [2]. Die runde Formel von zwei Sub-

[1] In bekenntnissmässiger Weise ponirt er stets die Einheit, ohne sie zu beschreiben; s. III. 16, 6, welche Stelle hier für viele stehen mag: „Verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum patris et caro factus ipse est Jesus Christus dominus noster, qui et passus est pro nobis et resurrexit propter nos Unus igitur deus pater, quemadmodum ostendimus, et unus Christus Jesus dominus noster, veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans. In omnibus autem est et homo plasmatio dei, et hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis et verbum homo.“ V, 18, 1: „Ipsum verbum dei incarnatum suspensum est super lignum.“

[2] Hier konnte sich Irenäus an die alten Formeln „Gott hat gelitten“ und ähnliche anschliessen; ebenso Melito, s. Otto, l. c. IX p. 416: ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλιτίδος (p. 422); p. 419: „Quidnam est hoc novum mysterium? iudex iudicatur et quietus est; invisibilis videtur neque erubescit; incomprehensibilis prehenditur neque indignatur, incommensurabilis mensuratur neque repugnat; impassibilis patitur neque ulciscitur; immortalis moritur, neque respondit verbum, coelestis sepelitur et id fert.“ Aber man beachte wohl, das sind keine Lehren, sondern Zeugnisse des Glaubens, wie sie von Anfang an in der Kirche gelautet haben und wie sie sich zur Noth mit jeder Christologie vertrugen. Wenn Melito in dem Fragment, dessen Echtheit nicht allgemein zugestanden ist (Otto, l. c. p. 415 sq.), gegen Marcion erklärt, Christus habe seine Menschheit der Welt in den 30 Jahren vor der Taufe versichert, seine in der Menschheit verborgene Gottheit aber während der drei Jahre seiner Wirksamkeit, so soll desshalb Gottheit und Menschheit keineswegs irgendwie getrennt erscheinen. Aber allerdings hat Irenäus, obgleich er so heftig gegen die „gnostische“ Zertrennung von Jesus und Christus polemisirt (s. namentlich III, 16, 2, wo das höchste Gewicht darauf gelegt wird, dass es bei Matth. nicht heisst: „Jesu generatio sic erat“, sondern „Christi generatio sic erat“), an einigen Stellen nicht umhin gekonnt, selbst eine Speculation zu eröffnen, kraft welcher das, was vom Menschen in Jesus gilt, nicht auch auf den Gott in ihm bezogen werden darf; ja er hat geradezu eine Anschauung von Christus verrathen, die es ihm verbietet, die Person Jesu Christi als vollkommene Einheit aufzufassen. Diese Anschauung ist freilich nur in Form einer Unterströmung bei ihm zu constatiren, und wird in ihrer Bedingtheit unten zur Sprache kommen. Er sowohl wie Melito haben in der Regel sich an das einfache „filius dei filius hominis factus“ gehalten und kein Problem hier gefühlt, weil ihnen die in der Welt und in der Menschheit herrschende Zertrennung das schwere Problem war, welches eben durch die Gottmenschheit gelöst erschien. Wie sehr Melito mit Irenäus gestimmt hat, zeigt nicht nur der Satz (p. 419): „Propterea misit pater filium suum e coelo sine corpore (dies ist gegen die valentinianische Ansicht gesagt), ut, postquam incarnatus esset in utero virginis et natus esset homo, vivificaret hominem et colligeret membra eius, quae mors disperserat, quum hominem divideret“, sondern auch das „propter hominem iudicatus et iudex impassibilis passus est etc.“ (l. c.).

stanzen oder Naturen in Christus bietet Irenäus nicht — eben weil er hier nicht theologisirte, sondern seinen Glauben aussprach, lag sie ihm fern — [1], aber Tertullian hat sie bereits angewendet. Tertullian ist in seinen Aussagen in Bezug auf den Gottmenschen ganz von Irenäus abhängig. Wie dieser braucht er den Ausdruck „homo deo mixtus" [2], wie dieser überträgt er die Prädicate des Menschen auf den Gottessohn [3]; aber er geht weiter oder er giebt vielmehr im Interesse formeller Klarheit der Aussprache des Geheimnisses eine Wendung, die da zeigt, dass ihm die religiöse Bedeutung des Satzes „filius dei filius hominis factus" nicht völlig aufgegangen ist. Er spricht von einer „corporalis et spiritalis (i. e. divina) substantia domini" [4], von der „utraque substantia et carnis et spiritus Christi", von der „conditio duarum substantiarum, quas Christus et ipse gestat" [5] und von dem „duplex status, non confusus sed coniunctus in una persona — deus et homo" [6]. Hier liegt die spätere

[1] Die Begriffe, mit denen Irenäus operirt, sind deus, verbum, filius dei homo, filius hominis, plasma dei. Vielleicht stand der Ausbildung jener Formel auch der Umstand für Irenäus entgegen, dass ihm Christus, obschon er das plasma dei, die Menschheit, angenommen, doch ein personaler Mensch ist, der (um der Recapitulationstheorie willen) nicht nur die Menschheit hat, sondern ein volles Menschenleben durchleben musste. Das dem Irenäus beigelegte Fragment (Harvey II, p. 493), in dem die Worte vorkommen: τοῦ θεοῦ λόγου ἑνώσει τῇ καθ' ὑπόστασιν φυσικῇ ἑνωθέντος τῇ σαρκί, ist keinesfalls echt. Wie die Worte: ἵνα ἐξ ἀμφοτέρων τὸ περιφανὲς τῶν φύσεων παραδειχθῇ, in dem Fragment VIII (Harvey II, p. 479) zu verstehen sind, und ob dieses Stück dem Irenäus gehört, ist unsicher. Dass Melito, die Echtheit des Fragments vorausgesetzt, die Formel von den beiden Naturen hat, kann nicht auffallen; denn 1) war Melito auch Philosoph, was Irenäus nicht gewesen ist, 2) hat Tertullian die Formel; Tertullian's Lehren stehen aber nachweisbar in engem Zusammenhang mit denen Melito's (s. meine Texte und Unters. I, 1. 2 S. 249 f.). Ist jenes Fragment echt, so ist also Melito der erste Kirchenlehrer, der von zwei Naturen gesprochen hat; denn die Worte des Aristides (s. Texte und Unters. I, 1. 2 S. 112): „Geoffenbart hat sich Jesus in der menschlichen Natur als der Sohn Gottes", gehören, auch wenn sie echt sind, nicht hierher.

[2] S. Apol. 21: „verbum caro figuratus homo deo mixtus"; adv. Marc. II, 27: „filius dei miscens in semetipso hominem et deum"; de carne 15: „homo deo mixtus"; 18: „sic homo cum deo, dum caro hominis cum spiritu dei." Zur Christologie Tertullian's vgl. Schultz, Gottheit Christi S. 74 ff.

[3] De carne 5: „Crucifixus est dei filius, non pudet qui pudendum est; et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est"; aber vgl. überhaupt die ganze Schrift; c. 5 init.: „deus crucifixus", „nasci se voluit deus." De pat. 3: „nasci se deus in utero patitur." Die Formel: ὁ γεννηθείς, ὁ μέγας θεός auch Sibyll. VII, 24.

[4] De carne 1. [5] De carne 18 fin.

[6] Adv. Prax. 27: „Sed enim invenimus illum directo et deum et hominem

chalcedonensische Formel von den zwei Substanzen in einer Person bereits fertig vor [1]; man gewahrt aber zugleich deutlich, dass Tertullian, auch durch einen Gegensatz bestimmt, über Irenäus in der Exposition vorgeschritten ist [2]. Dieser hatte noch keine Veranlassung gehabt, ausführlich zu erläutern, dass der Satz „verbum caro factum" keine Verwandelung bedeute. Dass Irenäus die Verwandelung ausschliesst, dass er Werth darauf legt, dass der Logos aus der Jungfrau das Fleisch an sich genommen, zeigen viele Stellen [3].

expositum, ipso hoc psalmo suggerente (Ps. 87, 5) hic erit homo et filius hominis, qui definitus est filius dei secundum spiritum . . . Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona deum et hominem Jesum. De Christo autem differo. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo denique et mortua est. Quodsi tertium quid esset, ex utroque confusum, et electrum, non tam distincta documenta parerent utriusque substantiae." Im Folgenden werden nun die actus utriusque substantiae scharf auseinander gehalten: „ambae substantiae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurrerunt neque caro spiritus fit neque spiritus caro: in uno plane esse possunt"; s. auch c. 29: „Quamquam cum duae substantiae censeantur in Christo Jesu, divina et humana, constet autem immortalem esse divinam etc."

[1] S. Bd. II S. 307 f. 342 ff. 359. Auch hier wird stets von zwei Substanzen Christi gesprochen (im Grunde sind es drei, da nach de anima 35 die Menschen an sich schon zwei Substanzen haben). Ich weiss nur eine Stelle, wo Tertullian in Bezug auf Christus von Naturen spricht, und diese Stelle beweist im Grunde nichts; de carne 5: „Ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit, hinc natum, inde non natum (!), hinc carneum, inde spiritalem" etc. etc. Dann: „Quae proprietas conditionum, divinae et humanae, aequa utique naturae cuiusque veritate dispuncta est."

[2] Die Formel „deus et homo", resp. seit Tertullian „duae substantiae", ist im Abendland stets bis auf Leo I. hin einfacher Ausdruck des im Symbol anerkannten Thatbestandes und nicht eine von der Erlösungslehre her gewonnene Speculation gewesen, das zeigt sich gerade in dem Werthlegen auf die Unvermischtheit. An diese heftete sich ein theoretisch-apologetisches Interesse bei den Theologen, so dass sie die Unvermischtheit auszuführen begannen, nachdem jener „Patripassianismus" aufgetreten war, der in der caro, resp. in dem deus, sofern er incarnatus ist oder sich in das Fleisch verwandelt hat, den filius dei erkennen wollte. Dass gegen diese Ansicht Tertullian streitet, darüber s. das Folgende. Die monophysitische Formel war im Unterschied von dieser abendländischen bestimmt, sowohl das Seligkeitsinteresse als den Verstand zu befriedigen. Das Chalcedonense — wie auch Schultz, a. a. O. S. 64 ff., 71 ff. erkannt hat — ist somit von Tertullian, nicht von den Alexandrinern aus zu verstehen. Dieser Ausblick mag schon hier gestattet sein.

[3] „Quare" — sagt Iren. III, 21, 10 — „igitur non iterum sumpsit limum deus, sed ex Maria operatus est plasmationem fieri? Ut non alia plasmatio fieret

Dagegen hatte Tertullian erstlich solche (gnostische) Gegner vor sich, welche den johanneischen Spruch so verstanden, dass das Wort sich in Fleisch umgewandelt habe, und desshalb gegen die assumptio carnis ex virgine polemisirten [1], und er hatte es zweitens mit katholischen Christen zu thun, welche zwar die Jungfrauengeburt nicht leugneten, aber ebenfalls eine Verwandelung der Gottheit in's Fleisch annahmen und den so mit Fleisch bekleideten Gott für den Sohn erklärten [2]. In diesem Zusammenhang hat derselbe Tertullian, der in der Gemeinde auf Formeln wie „deus crucifixus“, „nasci se voluit deus“ hohes Gewicht gelegt hat, der — das war schon ein weiterer Schritt — gegen Marcion und als Apologet den Sohn als den an sich leidensfähigen von dem deus pater impassibilis unterschieden und ihm die humanae pusillitates beigelegt hat — das „distincte agere“ der beiden Substanzen in Christus scharf betont und damit die Person zertrennt. Das Interesse an der Logoslehre einerseits, an der wirklichen Menschheit andererseits hat bei Tertullian den Grund gelegt zu jener Fassung der Christologie, kraft welcher die Einheit der Person eben nur behauptet wird. Das „deus factus homo“ („verbum caro factus“) bietet eben unüberwindliche Schwierigkeiten, sobald die „Theologie“ sich nicht mehr verbannen lässt. Tertullian hat diese Schwierigkeiten durch juristische Dinstinctionen — denn das sind alle seine Ausführungen über „Substanz“ und „Person“ — beschwichtigt.

Ein Erfolg des Kampfes gegen die „Patripassianer“, in welchem man die Logoslehre vertheidigte, war — paradox genug —, dass man auf die Integrität und Selbständigkeit der Menschennatur in Christus mehr Gewicht zu legen begann als bisher. Hatte der gnostische Kampf wesentlich nur den Erfolg gehabt, die massive Realität des Leibes Christi zu behaupten, so hat Tertullian unterschieden, was Christus als Mensch und was er als Gott gethan hat, um zu erweisen, dass Christus „non tertium quid esset“. Der

neque alia esset plasmatio quae salvaretur, sed eadem ipsa recapitularetur, servata similitudine.“

[1] S. de carne 18. Oehler hat die Stelle missverstanden und daher falsch interpungirt; sie lautet: „Vox ista (Joh. I, 14) quid caro factum sit contestatur, nec tamen periclitatur, quasi statim aliud sit (verbum), factum caro, et non verbum Cum scriptura non dicat nisi quod factum sit, non et unde sit factum, ergo ex alio, non ex semetipso suggerit factum etc.“

[2] Adv. Prax. 27 sq. Gegen Marcion führt Tertullian (de carne 3 sq. und sonst) allerdings aus, dass Gott sich im Unterschied von allen Creaturen in Alles verwandeln könne und doch dabei Gott bleibe. An eine Verwandelung im strengen Sinn ist daher nicht zu denken, sondern an eine adunitio.

distingirende Verstand, der einen Glaubenssatz als ein Problem nehmen musste, konnte nicht anders verfahren. Aber bereits vor dem Streit mit dem Modalismus waren Momente vorhanden, welche die plerophorische Unbefangenheit der Aussagen über den Gottmenschen verboten. Sehe ich recht, so waren es bei Irenäus zwei, die beide die Wirkung hatten, die als vollkommene Einheit vorgestellte Person Christi zu spalten; das eine war in der verständigen Betrachtung der urbildlichen Menschheit Jesu, das andere in gewissen Sprüchen des A. und N. T. und in der mit diesen zusammenhängenden Ueberlieferung gegeben [1]. Ad 1) Nach Irenäus war allerdings die Verbindung des Menschlichen mit dem Göttlichen nur möglich, weil der Mensch, von Anfang an von und nach dem Logos geschaffen, ein Abbild desselben und zur Vereinigung mit Gott bestimmt war: Jesus Christus ist die Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit [2]; aber dieser Gedanke kann, wenn er nicht weiter durchgedacht wird, mit der Logoslehre noch so verbunden werden, dass er sie nicht durchkreuzt, sondern ihr zur Bestätigung dient. Anders wird dies in dem Momente, wo ausgeführt wird — nicht nur, dass der Logos immer in dem Menschengeschlecht wirksam gewesen ist —, sondern dass die Menschheit in stufenmässigem Fortschritt von dem Logos (in den Patriarchen und Propheten) an die Gemeinschaft mit Gott gewöhnt wurde [3], bis endlich in Christus der perfectus homo erschienen ist. Bei dieser Betrachtung kann nämlich als das eigent-

[1] So meine ich mich ausdrücken zu müssen. Eine Duplicität in die christologischen Aussagen des Irenäus unter dem Titel zu bringen, dass Christus nach ihm auch der vollkommene Mensch gewesen ist, mit all' den modernen Einfällen, die man an diesen Gedanken zu heften pflegt, halte ich nicht für zweckmässig (Böhringer, a. a. O. S. 542 ff., s. gegen ihn Thomasius).

[2] S. z. B. V, 1, 3. Nitzsch, Dogmengesch. I, S. 309. Tertullian hat seiner Eigenart gemäss, den ihm von Irenäus überlieferten Gedanken noch deutlicher ausgebildet; s. adv. Prax. 12: „Quibus faciebat deus hominem similem? Filio quidem, qui erat induturus hominem Erat autem ad cuius imaginem faciebat, ad filii scilicet, qui homo futurus certior et verior imaginem suam fecerat dici hominem, qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo" advers. Marc. V, 8: „Creator Christum, sermonem suum, intuens hominem futurum, Faciamus, inquit, hominem ad imaginem et similitudinem nostram"; dasselbe de resurr. 6. Aber dieser Gedanke ist auch bei Tertullian ein Einfall und nicht die Grundlage für eine weitere Speculation.

[3] Iren. IV, 14, 2; das Nähere hierüber s. unten, wo von den Ansichten des Irenäus über die Vorbereitung des Heils gehandelt werden wird. Die Ausführungen Dorner's (a. a. O. S. 492 f.), dass die Einigung des Sohnes Gottes mit der Menschheit eine allmähliche gewesen, leiden an einigen Uebertreibungen, sind aber im Grundgedanken richtig.

liche Wesenhafte in Jesus Christus nicht der Logos, welcher der neue Adam geworden ist, sondern der neue Adam, welcher den Logos besitzt, erscheinen. Dass Irenäus, indem er das Leben Jesu als das Leben Adam's nach der Recapitulationstheorie erörtert, hie und da sich so ausdrückt, als handle es sich um den vollkommenen Menschen, ist unleugbar: sollen die Thaten Christi wirklich das sein, was sie zu sein scheinen, so muss bei ihnen der Mensch in den Vordergrund rücken. Aber wie wenig Irenäus daran gedacht hat, den Logos einfach gleich zu setzen mit dem vollkommenen Menschen, zeigt die Stelle III, 19, 3, wo er schreibt: „ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῇ, οὕτω καὶ λόγος ἵνα δοξασθῇ. ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν, συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾷν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι.“ Aus diesen Worten geht deutlich hervor, dass Irenäus lieber ein Nebeneinander von Gott und Mensch angenommen, die vollkommene Einheit mithin lieber gesprengt hat, als eine bloss ideale Menschheit, welche zugleich Gottmenschheit wäre, zu lehren. Das „discrete agere“ der beiden Naturen ist der Beweis, dass für Irenäus die vollkommene Menschheit des menschgewordenen Logos nur ein Accidenz des Logos gewesen ist. Der Logos ist im Grunde insofern der vollkommene Mensch, als er durch seine Menschwerdung eine vollkommene Menschheit ermöglicht und schafft, oder: hinter Christus, dem vollkommenen Menschen, ruht noch immer der Logos. Aber immerhin hat auch bereits schon diese Art, die Menschheit in Christus ins Auge zu fassen, den Irenäus genöthigt, das „deus crucifixus“ zu limitiren und die Formeln Tertullian's vorzubereiten. Ad 2) Es gab nicht wenige Stellen in beiden Testamenten, in denen Christus als der von Gott erwählte, geistgesalbte Mensch erschien. Diese, sowie die kirchliche Sprache, die sich an sie angeschlossen, boten der Logoschristologie die grössten Schwierigkeiten. Was soll eine Geistsalbung bedeuten für den, der Gott ist? was heisst es, dass Christus aus dem h. Geist geboren ist? lässt sich diese Formel vereinigen mit der anderen, dass er als der Logos selbst Fleisch angenommen hat aus der Jungfrau u. s. w.? Irenäus hat diese Schwierigkeiten wohl gefühlt. Er ist ihnen (III, 9, 3) ausgewichen, indem er die Geistesmittheilung bei der Taufe lediglich auf den Menschen Jesus bezogen und damit jene Zertheilung selbst gutgeheissen hat, die ihm bei den Gnostikern so tadelnswerth erschienen ist[1]. Durch diese Zertheilung ist allerdings

[1] „Secundum id quod verbum dei homo erat ex radice Jesse et filius Abrahae, secundum hoc requiescebat spiritus dei super eum . . . secundum autem

das Minimum von Menschheit, welches man in der Person Christi festhalten sollte, für die Zukunft gerettet, aber zugleich sind nun jene differenzirenden Speculationen begründet worden, welche in der Folgezeit die Hauptkunst und der Streit der Theologen geworden sind. Man kann eben in realistischer Weise über das „deus homo factus" nicht denken, ohne sich aus ihm herauszudenken. Es ist überaus lehrreich, dass selbst ein Irenäus von dem Bekenntniss des einen Gottmenschen an einigen Stellen zu der Annahme von zwei Selbstständigkeiten in Christus hat fortschreiten müssen, eine Annahme, welche in der älteren Zeit nur „gnostische" Zeugnisse für sich hat. In der That — nur bei diesen ältesten Theologen finden wir in der Epoche vor Irenäus die Lehre von zwei Naturen in Jesus Christus, denen besondere Actionen und Widerfahrnisse beigelegt werden. Die gnostische Unterscheidung des Jesus patibilis und des Christus ἀπαθής ist im wesentlichen mit der von Tertullian adv. Prax. ausgeführten Ansicht identisch, zum Beweise, dass die Zwei-Naturenlehre eben nichts anderes ist, als die gnostische d. h. wissenschaftliche Bearbeitung der Formel: „filius dei filius hominis factus." Das alte urchristliche Interesse schlägt allerdings noch in der behaupteten Einheit der Person durch. Man kann mithin die Christologie des Tertullian, ja auch des Irenäus, geschichtlich nicht verstehen, wenn man nicht — was bisher nicht geschehen ist — auf die gnostische Unterscheidung von Jesus und Christus ebenso Rücksicht nimmt, wie auf jene alten überlieferten Formeln: „deus passus, deus crucifixus est" [1].

quod deus erat, non secundum gloriam iudicabat." Was Irenäus vom Geist in Bezug auf die Person Christi gesagt hat, das ist Alles lediglich als exegetische Nothwendigkeit zu verstehen und darf nicht im Sinne einer principiellen Theorie gefasst werden (ebenso steht es bei Tertullian). Dorner (a. a. O. S. 492 f.) hat dies übersehen und versucht aus den gelegentlichen, abgezwungenen Aeusserungen des Irenäus über den Geist eine Speculation zu begründen, kraft welcher — im Sinne des Irenäus — der h. Geist das Vermittelnde gewesen sein soll, welches successive den über Werden und Leiden erhabenen Logos mit dem freien und werdenden Menschen in Jesus Christus zur Einheit verbunden habe. — In III, 12, 5—7 hat Irenäus in Anschluss an Act. 4, 27; 10, 38 noch folgende Formeln von Christus gebraucht: ὁ θεός, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν κτλ. καὶ ὁ τούτου παῖς, ὃν ἔχρισεν ὁ θεός — „Petrus Jesum ipsum esse filium dei testificatus est, qui et unctus Spiritu Sancto Jesus Christus dicitur". Aber eben nur in Anschluss an jene Stellen hat sich Irenäus so ausgedrückt, während Hippolyt nicht selten Christus παῖς θεοῦ genannt hat.

[1] Ueber Hippolyt's Ansichten von der Menschwerdung s. Dorner, a. a. O. I, S. 609 ff. — eine mit Vorsicht zu benutzende Darstellung — und Overbeck, Quaest. Hippol. Specimen (1864) p. 47 sq.; leider hat der Letztere sein Vor-

Aber die durchschlagende Auffassung von Christus bei Irenäus ist ohne Zweifel die der vollkommensten Einheit von Gottheit und

haben, die Christologie Hippolyt's ausführlich darzustellen, nicht ausgeführt; er hat aber a. a. O. gezeigt, wie abhängig derselbe auch hier in vielen Stücken von Irenäus ist. Lehrreich ist es zu sehen, was Hippolyt von Irenäus nicht aufgenommen hat oder was bei ihm rudimentär geworden ist. Als professionsmässiger und gelernter Lehrer steht er im Grunde den Apologeten mit seinem Christenthum näher als dem Irenäus. Als Exeget und theologischer Schriftsteller hat er Vieles mit den Alexandrinern gemeinsam, wie er denn in mehr als einer Hinsicht ein Mittelglied ist zwischen den katholischen Polemikern wie Irenäus und den katholischen Gelehrten wie Origenes, mit welch' letzterem er sich auch persönlich berührt hat (s. Hieron., de vir. inl. 61; lehrreich ist auch Hieron. ep. ad Damas. edit. Venet. I ep. 36 — mit dem kurz hier Bemerkten soll aber keineswegs der haltlosen Hypothese Kimmel's [de Hippol. vita et scriptis 1839] , Hippolyt sei Alexandriner gewesen, das Wort geredet werden). In der Schrift c. Noët. bietet Hippolyt positive Ausführungen, die an Tertullian erinnern. Eine wichtige Stelle ist de Christo et Antichristo 3 f.: εἷς γὰρ καὶ ὁ τοῦ θεοῦ παῖς (Iren.), δι' οὗ καὶ ἡμεῖς τυχόντες τὴν διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀναγέννησιν εἰς ἕνα τέλειον καὶ ἐπουράνιον ἄνθρωπον οἱ πάντες καταντῆσαι ἐπιθυμοῦμεν (s. Iren.). Ἐπειδὴ γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἄσαρκος ὢν (s. Melito, Iren., Tertull.) ἐνεδύσατο τὴν ἁγίαν σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου: ὡς νύμφιος ἱμάτιον ἐξυφάνας ἑαυτῷ ἣν τῷ σταυρικῷ πάθει (auch Irenäus und Tertullian zwecken die Fleischesannahme direct auf den Kreuzestod ab), ὅπως συγκεράσας τὸ θνητὸν ἡμῶν σῶμα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει καὶ μίξας (Iren., Tertull.) τῷ ἀφθάρτῳ τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἀσθενὲς τῷ ἰσχυρῷ σώσῃ τὸν ἀπολλύμενον ἄνθρωπον (Iren.). Die folgende Ausführung ist zu beachten, namentlich weil sie zeigt, dass Hippolyt auch den Gedanken von Irenäus entlehnt hat, dass in gewisser Weise die Verbindung des Logos mit der Menschheit schon in den Propheten begonnen hat. Zu dem ἀνακεφαλαιοῦν des Irenäus hat Overbeck das ἀναπλάσσειν δι' ἑαυτοῦ τὸν Ἀδάμ l. c. c. 26 und zu Iren. II, 22, 4 l. c. c. 44 mit Recht verglichen. Für die Christologie Hippolyt's kommen noch vornehmlich in Betracht Philos. X, 33 p. 542 und c. Noët. 10 ff. In dem letzteren Stück ist neben vielem Anderem, in welchem Hippolyt von Irenäus und Tertullian abweicht, besonders bemerkenswerth, dass er den vollen Sohnes-Namen erst für den menschgewordenen Logos vorbehalten wissen will. Es liegt darin ein archäistischer Rest und zugleich eine Concession an die Gegner, die einen ewigen Logos in Gott, aber nicht eine vorzeitliche Sohneshypostase zugestanden; s. c. 15: ποῖον οὖν υἱὸν ἑαυτοῦ ὁ θεὸς διὰ τῆς σαρκὸς κατέπεμψεν ἀλλ' ἢ τὸν λόγον; ὃν υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι. καὶ τὸ κοινὸν ὄνομα τῆς εἰς ἀνθρώπους φιλοστοργίας ἀναλαμβάνει ὁ υἱός (καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής), οὐθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. οὕτως οὖν εἷς υἱὸς τέλειος θεοῦ ἐφανερώθη. Hippolyt hat sehr viel mehr als sein Lehrer Irenäus vom Baume der griechischen Wissenschaft genossen und demgemäss spricht er bereits häufiger wie dieser von den „göttlichen Geheimnissen“ des Glaubens. Aus den Fragmenten und Schriften, die uns von ihm erhalten sind, lassen sich sehr verschiedene Christologien belegen, zum Beweise, dass die Christologie seines Lehrers Irenäus keineswegs damals schon in der Kirche wirklich durchgeschlagen hatte, wie man nach dem zuversichtlichen Tone desselben vermuthen könnte. Hippolyt ist Exeget

Menschheit in ihm; denn sie ist die nothwendige Folge seiner Erlösungslehre, jenes „Jesus Christus factus est, quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse“ [1]. Das „factus est, quod sumus nos“ ist aber von Irenäus nach der Recapitulationstheorie so entfaltet worden, dass die einzelnen Stücke in dem Leben Jesu, weil sie dem entsprechen, was wir hätten leisten sollen, aber nicht geleistet haben, den Werth von Heilsthatsachen erhalten, welche in dem Kreuzestode Christi gipfeln. So ist ihm Jesus Christus nicht nur „salus et salvator et salutare“ [2], sondern sein ganzes Leben ist ihm auch Heilswerk. Alles, was sich von der Empfängniss bis zur Himmelfahrt ereignet hat, ist in diesem Heilswerke innerlich nothwendig. Der Fortschritt über die Auffassung der Apologeten hinaus ist ein höchst bedeutender. Während bei diesen die Geschichte Jesu ihre Bedeutung fast lediglich in der Erfüllung der Weissagung zu haben scheint, erhält sie bei Irenäus eine selbständige und grundlegende Bedeutung. Man erkennt auch hier den Einfluss der „Gnosis“, ja an manchen Stellen braucht er dieselben Ausdrücke wie die Gnostiker, wenn er in der blossen Erscheinung Jesu Christi als des zweiten Adams einerseits und in der blossen Erkenntniss dieser Erscheinung andererseits die Erlösung vollzogen sieht [3]. Aber

und hat sich demgemäss noch relativ unbefangen den Eindrücken der einzelnen Stellen hingegeben. Hat er doch z. B. in dem Weibe Apoc. 12 die Kirche, in ihrem Kinde den Logos erkannt und die Stelle (de Christo et Antichr. 61) also exegesirt: οὐ παύσεται ἡ ἐκκλησία γεννῶσα ἐκ καρδίας τὸν λόγον τὸν ἐν κόσμῳ ὑπὸ ἀπίστων διωκόμενον. „καὶ ἔτεκε“, φησίν, „υἱὸν ἄρρενα, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη“, τὸν ἄρρενα καὶ τέλειον Χριστόν, παῖδα θεοῦ, θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγελλόμενον ἀεὶ τίκτουσα ἡ ἐκκλησία διδάσκει πάντα τὰ ἔθνη. Beachtet man, wie der Irenäusschüler durch den Text der h. Schriften zu den verschiedensten „Lehren“ veranlasst wird, so erkennt man, wie der Glaube gerade bei den „Schrifttheologen“ mit der stärksten Verwilderung bedroht gewesen ist. Wie in den valentinianischen Schulen die Exegese die Mutter zahlreicher, sich widersprechender Christologien geworden ist, so drohte hier dasselbe Geschick — „doctrinae inolescentes in silvas iam exoleverunt Gnosticorum“. Von hier aus erscheint daher das Unternehmen des Origenes, den gesammten exegetisch-biblischen Stoff einer festen Theorie unterzuordnen, in seiner geschichtlichen Grösse und Bedeutung.

[1] S. andere Stellen S. 474 Anm. 2.

[2] S. III, 10, 3.

[3] S. die merkwürdige Stelle IV, 36, 7: ἡ γνῶσις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἥτις ἦν ἀφθαρσία. Ein Ertrag des gnostischen Kampfes ist es auch, dass Irenäus die Frage aufgeworfen hat, was der Herr denn Neues gebracht hat (IV, 34, 1): „Si autem subit vos huiusmodi sensus, ut dicatis: Quid igitur novi dominus attulit veniens? cognoscite, quoniam omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus“. Das Neue wird dann also bestimmt:

er unterscheidet sich von ihnen dadurch, dass er doch die persönliche Leistung Jesu bestimmt betont, und dass er das Werk Christi nicht „Pneumatikern" ipso facto zu Gute kommen lässt, sondern im Princip allen Menschen, factisch aber nur denen, die auf die Worte Jesu hören und sich selbst mit Werken der Gerechtigkeit schmücken [1]. Dieses Werk Christi hat Irenäus unter verschiedene Gesichtspunkte gestellt. Es ist ihm Realisirung der ursprünglichen Bestimmung der Menschen: mit Gott in Gemeinschaft zu sein, Gott zu schauen, unvergänglich zu sein wie Gott; es ist ihm ferner Aufhebung der Folgen des Ungehorsams Adam's und daher Erlösung des Menschen von dem Tode und der Herrschaft des Teufels, und es ist ihm endlich auch Versöhnung Gottes. Bei jeder dieser Auffassungen ist Irenäus auf die Person Christi zurückgegangen; überall ist er zugleich hier durch den Inhalt biblischer Stellen bestimmt; ja es ist eben das N. T., welches ihn, wie vor ihm zuerst die Valentinianer, zu diesen Erwägungen anleitet. Wie unsicher er noch über ihre kirchliche Tragweite ist, zeigt am deutlichsten die Thatsache, dass er im Stande ist, die Frage, warum das Wort Gottes Fleisch geworden sei und gelitten habe, zu den Stücken zu rechnen, mit denen sich nicht der einfältige Glaube, sondern nur die Wissenschaft zu befassen habe (I, 10, 3). Hier ist somit noch der archäistische Standpunkt behauptet, auf welchem es genügt, an dem Taufbekenntniss festzuhalten und die Wiederkunft Christi sammt der Auferstehung des Fleisches zu erwarten. Andererseits hat Irenäus sich nicht nur damit begnügt, das Factum der Erlösung, ihren Inhalt und ihre Folgen zu beschreiben, sondern er hat auch versucht, diese Erlösung ihrer Eigenart nach aus dem Wesen Gottes und der Unfähigkeit des Menschen zu begründen und so die Frage „cur deus homo" im höchsten Sinne zu lösen [2]. Endlich hat Irenäus von

„Cum perceperunt eam quae ab eo est libertatem et participant visionem eius et audierunt sermones eius et fruiti sunt muneribus ab eo, non iam requiretur, quid novius attulit rex super eos, qui annuntiaverunt adventum eius . . . Semetipsum enim attulit et ea quae praedicta sunt bona."

[1] S. IV, 36, 6: „Adhuc manifestavit oportere nos cum vocatione (i. e. μετὰ τὴν κλῆσιν) et justitiae operibus adornari, uti requiescat super nos spiritus dei" — wir müssen uns selbst das hochzeitliche Kleid beschaffen.

[2] Die Unfähigkeit des Menschen III, 18, 1; III, 21, 10; dass derselbe Mensch, der gefallen war, zur Gemeinschaft mit Gott geführt werden musste III, 21—23; dass der Mensch den Teufel besiegen musste V, 21, 3; V, 24, 4; die innere Nothwendigkeit für Gott, als Erlöser zu erscheinen III, 23, 1: „Si Adam iam non reverteretur ad vitam, sed in totum proiectus esset morti, victus esset deus et superasset serpentis nequitia voluntatem dei. Sed quoniam deus

Paulus den Gedanken übernommen, dass das eigentliche Heilswerk Christi in seinem Kreuzestode liegt, und so hat er versucht, die beiden Sätze „filius dei filius hominis factus est propter nos“ und „filius dei passus est propter nos“ als die entscheidendsten zu verschmelzen, ohne es doch zu einer klaren Anschauung zu bringen, welcher dieser Sätze der übergeordnete sei. Die Speculation des Irenäus ist hier schon mit derselben Amphibolie behaftet, welche der kirchlichen Speculation der Folgezeit über das Werk Christi bleibend anhaften sollte, weil einerseits Paulus dazu anleitete, allen Nachdruck auf den Kreuzestod zu legen, und weil andererseits die Consequenz des dogmatischen Denkens nur bis auf die Erscheinung Gottes im Fleische führte, nicht aber auf ein besonderes Werk Christi, welches nicht schon in der Erscheinung des göttlichen Lehrers selbst gegeben wäre. Irenäus hat aber doch besser als seine Nachfolger eine Vereinigung zu finden verstanden, weil er, mit der Vorstellung von Christus als dem zweiten Adam Ernst machend, das ganze Leben Jesu als ein erlösendes anzuschauen verstand, sofern er es als ein recapitulirendes auffasste. Dies zeigt sich nicht nur sofort in seiner Auffassung der Geburt aus der Jungfrau als einer Heilsthatsache, sondern auch weiter in der Art, wie er die Erlösung als Erlösung vom Teufel beschrieben hat. Wie ihm nämlich die Geburt Christi aus der Jungfrau Maria das recapitulirende Gegenbild zu der Geburt Adam's aus der jungfräulichen Erde ist, und wie ihm der Gehorsam der Mutter Jesu das Gegenbild zum Ungehorsam Eva's ist, so ist ihm die Versuchungsgeschichte Jesu das recapitulirende Gegenbild zur Versuchungsgeschichte Adam's. In der Art, wie Jesus die Versuchung durch den Teufel (Mtth. 4) überwunden hat, liegt für Irenäus bereits die Erlösung des Menschengeschlechts vom Teufel: schon damals hat Jesus den Starken gebunden. Aber während der Teufel widerrechtlich und betrügerisch den Menschen an sich gerissen hat, zeigen die Mittel, durch welche Jesus in der Versuchung den Teufel geschlagen hat, nichts von Ungerechtigkeit, Unwahrheit oder Gewalt [1]. Dem Irenäus liegt noch der Gedanke an wirkliche Rechte des Teufels an den Menschen

invictus et magnanimis est, magnanimem quidem se exhibuit etc.“; dass die Durchführung der Erlösung auf gerechte Weise geschehen, also ebenso ein Beweis der Gerechtigkeit wie der unermesslichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes sein musste V, 21; V, 1, 1.

[1] Irenäus hat das V, 21 sehr ausführlich nachgewiesen. Nach diesem Capitel muss man im Sinne des Irenäus die Versuchungsgeschichte zur regula fidei rechnen.

ebenso fern, wie der unsittliche Einfall, dass Gott seine Erlösung durch einen Betrug vollzogen habe. Aber auf Grund paulinischer Stellen hat er in manchen Ausführungen vielmehr in dem Tode Christi die Erlösung vom Teufel gesehen und demgemäss diesen Tod als Lösegeld für die in Gefangenschaft gerathenen Menschen betrachtet, welches an den „Abfall" gezahlt sei, ohne indess diesen Gedanken weiter auszuführen[1].

Ebenso rudimentär, lediglich durch biblische Stellen veranlasst, ist bei Irenäus der Gedanke der Versöhnung Gottes. Das Mittel der Versöhnung hat Irenäus bald ganz allein in dem „gerechten Fleisch" als solchem und in dem Gehorsam, bald in dem „Holze" angeschaut. Auch hier tritt wieder die Recapitulationstheorie ein:

[1] S. namentlich V, 1, 1: „Verbum potens et homo verus sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt dei verbum, non deficiens in sua iustitia, iuste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea, non cum vi, quemadmodum illa initio dominabatur nostri, ea quae non erant sua insatiabiliter rapiens, sed secundum suadelam, quemadmodum decebat deum suadentem et non vim inferentem, accipere quae vellet, ut neque quod est iustum confringeretur neque antiqua plasmatio dei deperiret." Man sieht, dass die Vorstellung von dem Blute Christi als dem Lösegeld bei Irenäus nicht den Werth einer ausgeführten Theorie besitzt, sondern eine Grenze ist. Aber selbst in dieser Gestalt ist sie einem katholischen Lehrer des 3. Jahrhunderts als bedenklich, ja als marcionitisch erschienen. Pseudo-Origenes (Adamantius) hat ihr folgende Ausführung entgegengesetzt (De recta in deum fide, edid. Wetstein 1673 Sectio I. p. 38 sq., s. die Rufinische Uebersetzung bei Caspari, Kirchenhistorische Anecdota I. Bd. 1883 p. 34 sq., welche an vielen Stellen das Richtige bewahrt hat): Τὸν πριώμενον, ἔφης, εἶναι τὸν Χριστόν; ὁ πεπρακὼς τίς ἐστιν; οὐκ ἦλθεν εἰς σὲ ὁ ἁπλοῦς μῦθος· ὅτι ὁ πωλῶν καὶ ὁ ἀγοράζων ἀδελφοί εἰσιν; εἰ κακὸς ὢν ὁ διάβολος τῷ ἀγαθῷ πέπρακεν, οὐκ ἔστι κακὸς ἀλλὰ ἀγαθός· ὁ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς φθονήσας τῷ ἀνθρώπῳ, νῦν οὐκ ἔτι ὑπὸ φθόνου ἄγεται, τῷ ἀγαθῷ τὴν νομὴν παραδούς. ἔσται οὖν δίκαιος ὁ τοῦ φθόνου καὶ παντὸς κακοῦ παυσάμενος. αὐτὸς γοῦν ὁ θεὸς εὑρίσκεται πωλήσας· μᾶλλον δὲ οἱ ἡμαρτηκότες ἑαυτοὺς ἀπηλλοτρίωσαν οἱ ἄνθρωποι διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν· πάλιν δὲ ἐλυτρώθησαν διὰ τὴν εὐσπλαγχνίαν αὐτοῦ· τοῦτο γάρ φησιν ὁ προφήτης· Ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν ἐπράθητε καὶ ταῖς ἀνομίαις ἐξαπέστειλα τὴν μητέρα ὑμῶν. Καὶ ἄλλος πάλιν· Δωρεὰν ἐπράθητε, καὶ οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε. τό, οὐδὲ μετὰ ἀργυρίου· δηλονότι, τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ. τοῦτο γὰρ φάσκει ὁ προφήτης (folgt Jes. 53, 5). Εἰκὸς δὲ ὅτι κατὰ σὲ ἐπρίατο δοὺς ἑαυτοῦ τὸ αἷμα. πῶς οὖν καὶ ἐκ νεκρῶν ἠγείρετο; εἰ γὰρ ὁ λαβὼν τὴν τιμὴν τῶν ἀνθρώπων, τὸ αἷμα, ἀπέδωκεν, οὐκέτι ἐπώλησεν. Εἰ δὲ μὴ ἀπέδωκε, πῶς ἀνέστη Χριστός; Οὐκέτι οὖν τό, Ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι καὶ ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν, ἵσταται; ὁ γοῦν διάβολος κατέχει τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ ἀντὶ τῆς τιμῆς τῶν ἀνθρώπων; πολλὴ βλασφήμιος ἄνοια! φεῦ τῶν κακῶν! Ἀπέθανεν, ἀνέστη ὡς Δυνατός· ἔθηκεν ὃ ἔλαβεν· αὕτη ποία πρᾶσις; τοῦ προφήτου λέγοντος· Ἀναστήτω ὁ θεὸς καὶ διασκορπισθήτωσαν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ. Ὅπου ἀνάστασις, ἐκεῖ θάνατος! Das ist eine ebenso scharfsinnige wie wahre und siegreiche Ausführung.

durch Ungehorsam an dem Holz ist Adam ein Schuldner Gottes geworden und durch Gehorsam an dem Holz wird Gott versöhnt [1]. Ausführungen aber über ein stellvertretendes Strafleiden Christi finden sich bei Irenäus nicht, auch wird sein Tod selten unter den Gesichtspunkt eines Gott dargebrachten Opfers gestellt [2]. Dass Christus den Menschen in die Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott wieder zurückgeführt und Sündenvergebung beschafft hat, darin besteht nach Irenäus im Grunde die Versöhnung; höchst selten hat er von einer Beleidigung Gottes durch die Sünde Adam's gesprochen (V, 16, 3). Aber die beiläufige Erwähnung der Sündenvergebung als Ertrag der Erlösung durch Christus hat nicht den Sinn einer *Aufhebung* der Sünde. Auf diese bezieht er die Erlösung überhaupt nur in Form biblisch-rhetorischer Wendungen; denn das Entscheidende ist ihm die *Aufhebung der Folgen* der Sünde, nämlich des Todesverhängnisses [3]. Hier ist bereits der Uebergang zu der Auffassung des Werkes Christi gegeben, in welcher es mehr als *Vollendung* denn als Wiederherstellung erscheint. In dieser Beziehung hat Irenäus folgende Kategorien gebraucht: *Herstellung der Aehnlichkeit Gottes in der Menschheit, Aufhebung des Todes, Verbindung und Vereinigung des Menschen mit Gott, Adoption der Menschen zu Gottessöhnen und Göttern, Mittheilung des Geistes, der sich nun gewöhnt, bei den Menschen zu wohnen* [4], *Mittheilung der im Schauen*

[1] S. Iren. V, 14, 2. 3; V, 16, 3; V, 17, 1—4. Lib. III, 16, 9 sagt Irenäus: „Christus per passionem reconciliavit nos deo“. Sehr lehrreich ist es übrigens, die Art, wie Irenäus die Recapitulationstheorie durchgeführt hat, mit dem alten Weissagungsbeweis zu vergleichen („dies geschah, damit die Schrift erfüllt werde“). Ein Fortschritt liegt allerdings vor; aber im Grunde lässt sich die Recapitulationstheorie auch als Modification jenes Beweises auffassen.

[2] S. z. B. IV, 5, 4: προθύμως Ἀβραὰμ τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν παραχωρήσας θυσίαν τῷ θεῷ, ἵνα καὶ ὁ θεὸς εὐδοκήσῃ ὑπὲρ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ παντὸς τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν υἱὸν θυσίαν παρασχεῖν εἰς λύτρωσιν ἡμετέραν.

[3] Es giebt nicht wenige Stellen, in denen Irenäus gesagt hat, Christus habe die Sünde vernichtet, den Ungehorsam Adam's aufgehoben, durch seinen Gehorsam die Gerechtigkeit eingeführt (III, 18, 6. 7; III, 20, 2; V, 16—21); aber wie das zu denken ist, hat Irenäus nur einmal auszuführen versucht (III, 18, 7), indem er lediglich paulinische Gedanken wiedergiebt.

[4] Irenäus trägt kein Bedenken, den Christen, der den Geist Gottes in sich aufgenommen hat, den *vollkommenen*, den *geistigen* zu nennen und ihn dem falschen Gnostiker als den, der in Wahrheit alle Menschen, Juden, Heiden, Marcioniten und Valentinianer u. s. w. richtet, selbst aber von Niemandem gerichtet wird, entgegenzustellen; s. die grosse Ausführung IV, 33 und V, 9. 10. Dieser wahre Gnostiker aber ist nur dort zu finden, wo der rechte Glaube an den Schöpfergott, die gewisse Ueberzeugung von dem Gottmenschen Jesus

Gottes gipfelnden Erkenntniss Gottes, Mittheilung des unvergänglichen Lebens. Alle diese Güter sind nur die verschiedenen Seiten eines und desselben Gutes, welches, weil es göttlicher Art ist, nur von Gott selbst uns gebracht und unserer Natur eingepflanzt werden konnte. Sofern aber das Werk Christi in diesem Sinne nicht als ein gutmachendes, sondern als ein vollendendes aufgefasst wird, tritt die Leistung Christi mehr zurück: in der Constitution seiner Person als des Gottmenschen liegt sein Werk beschlossen. Dasselbe hat demgemäss auch universale Bedeutung für alle Menschen, nicht nur der Gegenwart, sondern auch der Vergangenheit von Adam ab, sofern sie „gemäss ihrer Tugend unter ihrem Geschlecht Gott nicht nur gefürchtet, sondern auch geliebt haben und sich gerecht und fromm gegen ihre Nächsten betragen und sich gesehnt haben, Christus zu sehen und seine Stimme zu hören [1]." Die von Jesus Erlösten werden zugleich von ihm zu einer Einheit zusammengefasst, zu der wahren Menschheit, der Kirche, deren Haupt er selber ist [2]. Diese Kirche ist die Gemeinschaft der zur Schauung Gottes gelangenden, mit unvergänglichem Leben beschenkten Söhne Gottes. Hierin ist das Werk Christi als des Gottmenschen erfüllt.

Bei Tertullian und Hippolyt finden sich auf Grund der Exegese des N. T. dieselben Gesichtspunkte für das Werk Christi wieder wie bei Irenäus, nur tritt die mystische Form der Erlösung zurück [3].

Christus, die wahrhafte Erkenntniss in Bezug auf den h. Geist und die Heilsökonomie, die apostolische Lehre, das rechte Kirchenwesen gemäss der bischöflichen Succession, die unversehrte heilige Schrift und deren unverfälschte Lesung und Auslegung zu finden ist (IV, 33, 7, 8). Der wahrhaft Gläubige ist ihm der rechte Gnostiker.

[1] S. IV, 22. Um der Recapitulationstheorie willen muss Christus auch in die Unterwelt hinabgestiegen sein. Den Gerechten, den Patriarchen und Propheten hat er dort Sündenvergebung angekündigt (IV, 27, 2). Hierfür hat sich Irenäus aber nicht auf Schriftstellen, sondern nur auf Ausführungen eines Presbyters zu berufen gewusst. Unter Beziehung auf Röm. 3, 23 wird jedoch ausdrücklich behauptet, dass auch jene vorchristlichen Gerechten nur durch die Ankunft Christi bei ihnen die Rechtfertigung und das Licht der Seligkeit erhalten konnten.

[2] S. III, 16, 6: „In omnibus autem est et homo plasmatio dei; et hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis, et verbum homo, universa in semetipsum recapitulans, uti sicut in supercaelestibus et spiritalibus et invisibilibus princeps est verbum dei, sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens et apponens semetipsum caput ecclesiae, universa attrahat ad semetipsum apto in tempore."

[3] An unzähligen Stellen hat Tertullian es betont, dass in dem Kreuzestode

Dieser Vorstellung von dem Werke Christi als restituirendem und vollendendem entspricht nun aber die Eschatologie, wie Irenäus

das ganze Werk Christi beschlossen liegt, ja dass der Kreuzestod der Zweck der Sendung Christi gewesen ist (s. z. B. de pat. 3: „taceo quod figitur; in hoc enim venerat"; de bapt. 11: „Mors nostra dissolvi non potuit, nisi domini passione, nec vita restitui sine resurrectione ipsius"; adv. Marc. III, 8: „Si mendacium deprehenditur Christi caro nec passiones Christi fidem merebuntur. Eversum est igitur totum dei opus. Totum Christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi, negatur, quam tam impresse apostolus demendat, utique veram, summum eam fundamentum evangelii constituens et salutis nostrae et praedictionis suae I. Cor. 15, 3. 4"); er folgt hier dem Paulus. Aber er hat andererseits auch von Irenäus die mystische Erlösungsauffassung — die Constitution Christi ist die Erlösung — aufgenommen, jedoch mit einer rationalistischen Verdeutlichung; s. adv. Marc. II, 27: „filius miscens in semetipso hominem et deum, ut tantum homini conferat, quantum deo detrahit. Conversabatur deus, ut homo divina agere doceretur. Ex aequo agebat deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum deo posset." Hier läuft also die Bedeutung der Gottmenschheit des Erlösers wesentlich auf die göttliche Belehrung hinaus. (De resurr. 63 heisst Christus „fidelissimus sequester dei et hominum, qui et homini deum et hominem deo reddet." Man beachte das Futurum). Nicht anders ist es bei Hippolyt, welcher Philos. X, 34 das Ziel der Erlösung in der Vergottung der Menschen gesetzt hat, aber dabei Christus eigentlich nur als den Gesetzgeber und Lehrer braucht: „Καὶ ταῦτα μὲν ἐκφεύξῃ θεὸν τὸν ὄντα διδαχθείς, ἕξεις δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ, βασιλείαν οὐρανῶν ἀπολήψῃ, ὁ ἐν γῇ βιοὺς καὶ ἐπουράνιον βασιλέα ἐπιγνούς, ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ, οὐκ ἐπιθυμίαις ἢ πάθεσι καὶ νόσοις δουλούμενος. Γέγονας γὰρ θεός · ὅσα γὰρ ὑπέμεινας πάθη ἄνθρωπος ὤν, ταῦτα ἐδίδου, ὅτι ἄνθρωπος εἶς, ὅσα δὲ παρακολουθεῖ θεῷ, ταῦτα παρέχειν ἐπήγγελται θεός, ὅτι ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς. Τουτέστι τὸ Γνῶθι σεαυτόν, ἐπιγνοὺς τὸν πεποιηκότα θεόν. Τὸ γὰρ ἐπιγνῶναι ἑαυτὸν ἐπιγνωσθῆναι συμβέβηκε τῷ καλουμένῳ ὑπ᾽ αὐτοῦ. Μὴ φιλεχθρήσητε τοίνυν ἑαυτοῖς, ἄνθρωποι, μηδὲ τὸ παλινδρομεῖν διστάσητε · Χριστὸς γάρ ἐστιν ὁ κατὰ πάντων θεός, ὃς τὴν ἁμαρτίαν ἐξ ἀνθρώπων ἀποπλύνειν προέταξε, νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν, εἰκόνα τοῦτον καλέσας ἀπ᾽ ἀρχῆς, διὰ τύπου τὴν εἰς σὲ ἐπιδεικνύμενος στοργήν, οὗ προστάγμασιν ὑπακούσας σεμνοῖς, καὶ ἀγαθοῦ ἀγαθὸς γενόμενος μιμητής, ἔσῃ ὅμοιος ὑπ᾽ αὐτοῦ τιμηθείς. Οὐ γὰρ πτωχεύει θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ." Dass bei einer solchen Auffassung, die im 3. Jahrhundert durchgeschlagen hat, der Kreuzestod Christi keine rechte Bedeutung haben konnte, ist klar; lediglich die h. Schriften haben ihn in Geltung erhalten. — Ferner sei bemerkt, dass Tertullian von den Menschen den Ausdruck „satisfacere deo" gebraucht hat (s. z. B. de bapt. 20; de pud. 9), nicht aber m. W. von dem Werke Christi. Sehr häufig ist derselbe bei Cyprian (für die Bussleistungen), der ihn auch von Christus gebraucht hat; bei Beiden findet sich ferner „meritum" (z. B. Scorp. 6) und „promereri deum." Ebenso tritt bei ihnen und bei Novatian der Begriff der „culpa" schärfer hervor, wie bei den Morgenländern; vgl. Novat. de trin. 10: „quoniam cum caro et sanguis non obtinere regnum dei scribitur, non carnis substantia damnata est, quae divinis manibus ne periret, extructa est, sed sola carnis culpa merito reprehensa est." Tertull., de bapt. 5: „Exempto reatu eximitur et poena." Andererseits

sie im 5. Buche dargelegt hat, keineswegs; vielmehr erscheint dieselbe als ein archäistischer Rest, welcher der speculativen Betrachtung der Erlösung geradezu entgegengesetzt ist, durch die regula fidei aber, durch das N. T. — namentlich durch die Apokalypse — und durch die sinnlichen Hoffnungen der grossen Mehrzahl der Christen noch geschützt war. Aber man würde sehr irren, wollte man annehmen, dass Irenäus die Hoffnungen auf ein irdisches Reich Christi nur repetirt, weil sie eben in der Ueberlieferung ihm noch

spricht Tertullian vom Fasten als von „officia humiliationis", durch die man Gott „inlicere" könne. Ueberhaupt tritt bei diesen Abendländern der Gedanke, dass der zürnende Gott versöhnt werden müsse, sowohl durch Opfer als durch entsprechende Leistungen, viel stärker hervor als bei Irenäus. Es hängt das mit ihrer praktisch-kirchlichen Auffassung und ihrem praktisch-kirchlichen Wirken in Gemeinden, die bereits sehr weltförmig waren, zusammen. — Weiter sei im Allgemeinen hervorgehoben, dass die Ausführungen des Hippolyt sich überall noch strenger an die hl. Texte binden als die des Irenäus. Dass sich manche Speculationen, welche dieser hat, bei jenem nicht finden, erklärt sich eben daraus, dass ihnen eine deutliche Schriftgrundlage fehlte; s. Overbeck, Quaest. Hippol. specimen p. 75 n. 29. Tertullian scheint bei flüchtiger Lectüre reicher an Gesichtspunkten zu sein als Irenäus; in Wahrheit ist er ärmer; er hat es verstanden, ihm überlieferte Goldkörner so zu treiben, dass die Form werthvoller geworden ist als der Inhalt. Aber auf eine Vorstellung Tertullian's, die sich bei Irenäus nicht findet und die in der Folgezeit im Morgenland (seit Origenes) und im Abendland (seit Ambrosius) eine grosse Bedeutung erlangen sollte, sei noch hingewiesen, nämlich auf die Vorstellung, dass Christus der Bräutigam und die menschliche Seele (resp. auch das menschliche Fleisch) die Braut sei (vgl. Bd. II S. 11 f.). Dieses Theologumenon verdankt einer Combination zweier älterer Theologumenen seinen Ursprung und hat später aus dem Hohenlied seine biblische Grundlage erhalten. Die älteren sind 1) das griechisch-philosophische, dass der göttliche Geist der Bräutigam und Eheherr der menschlichen Seele sei (s. die Gnostiker [z. B. die erhabene Schilderung Excerpta ex Theodoto 27]; aber auch Tatian, Orat. 13; Tertull., de anima 41 fin.: „Sequitur animam nubentem spiritui caro; o beatum connubium", und früher schon Sap. Sal. 8, 2 sq.), 2) das apostolische, dass die Kirche die Braut und der Leib Christi sei. Dieses letztere ist bereits im 2. Clemensbrief so verwerthet, dass die Menschheit als die Kirche, also die Menschennatur (das Fleisch), zu Christus als dessen Eva gehört (c. 14; s. auch Ignat. ad Polyc. 5, 2; Tertull. de monog. 11 und meine Bemerkungen zu Διδαχή 11, 11). Die Consequenz, die daraus gezogen werden konnte und an gewissen Sprüchen Jesu eine Grundlage zu haben schien, dass nämlich die einzelne Menschenseele mitsammt dem Fleische als Braut Christi zu bezeichnen sei, hat m. W. zuerst Tertull. de resurr. 63 gezogen: „Carnem et spiritum iam in semetipso Christus foederavit, sponsam sponso et sponsum sponsae comparavit. Nam et si animam quis contenderit sponsam, vel dotis nomine sequetur animam caro Caro est sponsa, quae et in Christo Jesu spiritum sponsum per sanguinem pacta est"; s. auch de virg. vel. 16. Man beachte aber, dass Tertullian noch immer mehr an alle Seelen zusammen (alles Fleisch zusammen) als an die Einzelseele denkt.

geboten, von den Gnostikern in Pausch und Bogen verworfen und durch die regula und das N. T. versichert waren[1]. Vielmehr lebte er und ebenso Melito, Hippolyt, Tertullian, Lactantius, Commodian, Victorinus nicht weniger in diesen Hoffnungen als Papias, die kleinasiatischen Presbyter und Justin[2]. Dies ist aber der deutlichste Beweis dafür, dass alle diese Theologen nur mit halber Seele bei ihrer Theologie gewesen sind, welche ihnen durch die geschichtliche

[1] Durch die regula, sofern die Worte „von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten" eine feste Stelle in den Bekenntnissen hatten, und der Glaube an den duplex adventus Christi eines der wichtigsten Stücke des kirchlichen Glaubens im Gegensatz zum Judenthum und zum Gnosticismus bildete (s. die Stellensammlung bei Hesse, das Muratorische Fragment S. 112 f.). Der Glaube an die Wiederkunft Christi auf Erden hat aber die Hoffnung auf ein Herrlichkeitsreich Christi auf Erden zur nothwendigen Folge und ist ohne diese Hoffnung nur eine Floskel.

[2] Man vergl. hier was oben Buch I, cap. 3 § 3 S. 139 f., Buch I, cap. 4 S. 223 f., Buch II, cap. 3 S. 364 ausgeführt worden ist. Ueber Melito vergl. das Zeugniss des Polykrates bei Euseb., h. e. V, 24, 5 und den Titel seines verloren gegangenen Werkes „περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου." Chiliastisches findet sich auch in dem Briefe von Lyon bei Euseb., h. e. V, 1 sq. Zu Hippolyt s. dessen Schrift „de Christo et Antichristo" und die sorgfältigen Ausführungen Overbeck's (a. a. O. p. 70 sq.) über den zwischen Irenäus und Hippolytus hier bestehenden Consensus sowie über den mit Unrecht bezweifelten Chiliasmus Hippolyt's. O. hat es m. E. auch wahrscheinlich gemacht, dass aus der Schrift Hippolyt's chiliastische Partien später ausgemerzt worden sind, ebenso wie aus dem grossen Werk des Irenäus; zu vergleichen sind auch die grossen Fragmente aus dem Danielcommentar des Hippolyt. In Bezug auf Tertullian vergl. namentlich die Schriften adv. Marc. III, adv. Jud., der resurrectione carnis, de anima und die Titel der in der Folgezeit unterdrückten Schriften de paradiso und de spe fidelium. Ferner s. Commodian, Carmen apolog., Lactantius, Instit. div. l. VII, Victorinus, Commentar zur Apokalypse. Sehr bemerkenswerth ist, dass bereits Cyprian den Chiliasmus zurückgestellt hat; man vergl. den Schluss des zweiten Buches der Testimonia und die wenigen Stellen, in denen er die letzten Capitel der Apokalypse citirt hat. Die Apologeten haben über die chiliastischen Hoffnungen geschwiegen, Justin hat sie sogar Apol. I, 11 verleugnet, aber, wie bemerkt, im Dialog zum Ausdruck gebracht und zur vollen Orthognomie gerechnet. Die paulinische Eschatologie — namentlich mehrere Stellen in I. Cor. 15 (s. bes. v. 50) — hat den Vätern von Justin ab grosse Schwierigkeiten bereitet; s. Fragm. Justini IV. a Methodio supped. bei Otto, Corp. Apol. III p. 254, Iren. V, 9, Tertull. de resurr. 48 sq. Die Häretiker, die ja in der Eschatologie die urchristliche Ueberlieferung völlig preisgaben haben sich nach Irenäus auf I. Cor. 15, 50 berufen. — Die Idee einer Art von Fegefeuer — sie stammt nicht aus der realistischen, sondern aus der philosophischen Eschatologie — findet sich bei Tertullian (z. B. de anim. 57 und 58) ganz deutlich („modicum delictum illuc luendum"). Von Stufen und verschiedenen Orten der Seligkeit, eine allgemein verbreitete Vorstellung, spricht derselbe an mehreren Stellen (z. B. Scorp. 6).

Situation, in der sie sich befanden, zur Vertheidigung des überlieferten Glaubens aufgenöthigt worden ist. Der Christus, welcher demnächst wiederkommen wird, um den Antichrist zu besiegen, das römische Reich zu stürzen, in Jerusalem ein Reich der Herrlichkeit aufzurichten und die Gläubigen mit dem Fette einer wunderbar fruchtbaren Erde zu nähren — er ist in der That ein ganz Anderer als der Christus, welcher als der menschgewordene Gott sein Werk, die Beschaffung der vollkommenen Erkenntniss und die Erfüllung der Menschheit mit göttlichem Leben und Unvergänglichkeit, schon wesentlich vollbracht hat. Die Thatsache, dass die altkatholischen Väter beide Christus' haben, zeigt klarer als irgend eine andere die Mittelstellung, welche sie einnehmen zwischen der acuten Hellenisirung des Christenthums durch die Theologen, d. h. die Gnostiker, und der alten Ueberlieferung der Gemeinde. Wir haben allerdings gesehen, dass die doppelte Auffassung von Christus und seinem Werke bis in die apostolische Zeit zurückreicht — zwischen dem Christus des Paulus und dem Christus der für heilig gehaltenen jüdischen Apokalypsen ist ein gewaltiger Unterschied —, und dass auch die Vermittelung bis auf die älteste Zeit zurück zu verfolgen ist; aber die Vereinigung einer ausgeprägten christologischen Gnosis, wie Irenäus und Tertullian sie bieten, mit der noch völlig intact behaupteten phantastischen Gedankenreihe vom Antichrist, von Christus als dem Kriegshelden, von der doppelten Auferstehung, von dem Herrlichkeitsreich in Jerusalem, ist doch ein geschichtliches Novum. Unzweifelhaft liegt jedoch in dem Vollzug dieser Vereinigung, die auf Grund des N. T. den Vätern möglich und nothwendig erschien, die Stärke der altkatholischen Theologen gegenüber den Gnostikern. Denn nicht die systematische Consequenz verbürgt die Zukunft einer religiösen Denkweise innerhalb einer Kirche, sondern die Reichhaltigkeit an disparaten Gedankenreihen und die Elasticität. Allerdings muss aber dabei ein festes Fundament gegeben sein, welches denn auch die altkatholischen Väter besessen haben — das Kirchensystem selbst.

Was die Details der eschatologischen Hoffnungen betrifft, so hat sie Irenäus im 5. Buche ausführlich dargelegt. Sieht man von dem im Abendland im 3. Jahrhundert durch die Sibyllensprüche verbreiteten, an der Apokalypse erwiesenen Glauben ab, dass der wiederkehrende Nero der Antichrist sein werde, so unterscheiden sich die späteren Lehrer, welche chiliastische Hoffnungen vorgetragen haben, nicht erheblich von dem gallischen Bischof; demgemäss ist auch die Auslegung der Apokalypse in den Grundzügen dieselbe.

Es genügt daher auf das 5. Buch des Irenäus zu verweisen[1]. Dass durch den Chiliasmus eine eigenthümliche Geschichtsbetrachtung ge-

[1] Irenäus beginnt mit der Auferstehung des Fleisches und mit den Beweisen für dieselbe (gegenüber dem Gnosticismus). Diese Beweise werden der Allmacht und Güte Gottes, dem langen Leben der Patriarchen, der Entrückung des Henoch und Elias, der Erhaltung des Jonas und der drei Männer im Feuerofen, dem Wesen des Menschen als eines Tempels Gottes, zu welchem auch das Fleisch gehört, und der Auferstehung Christi entnommen (V, 3—7). Aber den Hauptbeweis erkennt Irenäus in der Thatsache der Menschwerdung Christi, in dem Wohnen des Geistes mit seinen Gaben in uns (V, 8—16) und in der Nährung unseres Fleisches mit der h. Eucharistie (V, 2, 3). Dann geht Irenäus auf die Besiegung des Satans durch Christus ein (V, 21—23), constatirt, dass die bestehenden Obrigkeiten von Gott angeordnet sind, dass der Teufel also offenbar lüge, wenn er sich die Macht über die Welt anmasse (V, 24), dass er aber als Aufrührer und Räuber sich der Welt zu bemächtigen versuche. Damit ist der Uebergang zum Antichrist gefunden. Dieser ist der Träger der ganzen Kraft des Teufels, recapitulirt also alle Sünde und alle Bosheit in sich und giebt sich für den Herrn und für Gott aus. Er wird nach den Apokalypsen Daniel's und Johannes', sowie nach Matth. 24 und II. Thessal. geschildert; er ist die Ausgeburt des 4. Reiches, d. h. des römischen, zugleich aber aus dem Stamme Dan (V, 30, 2), und er wird seinen Sitz in Jerusalem nehmen u. s. w. Der wiederkommende Christus wird ihn vernichten, und zwar wird Christus wiederkommen, wenn 6000 Jahre der Welt um sind; denn „in wie viel Tagen die Welt geworden ist, in so viel Jahrtausenden wird sie auch vollendet" (V, 28, 3). Der 7. Tag ist dann der grosse Weltsabbath, an welchem Christus mit den Heiligen der ersten Auferstehung nach Vernichtung des Antichrists regieren wird. Ausdrücklich hat Irenäus gegen solche polemisirt, „die für rechtgläubig gelten, über die Ordnung des Fortschreitens der Gerechten aber hinwegspringen und keine Stufen der Vorübung zur Unverweslichkeit kennen" (V, 31). Er meint damit solche, welche annehmen, dass die Seelen nach dem Tode sofort zu Gott gelangen. Dagegen führt er aus, dass dieselben vielmehr an einem verborgenen Ort auf die Auferstehung warten, welche bei der Wiederkunft Christi eintritt, nach welcher die Seelen ihre Leiber zurückerhalten und die nun restituirten Menschen Theil nehmen am Reiche Christi (V, 31, 2). Dieses Reich auf Erden geht dem allgemeinen Gericht vorher; „denn es ist gerecht, dass sie in der nämlichen Schöpfung, in der sie Bedrängnisse erlitten haben, auch die Früchte ihrer Geduld empfangen"; auch muss die dem Abraham gegebene Verheissung, dass ihm und seinem Samen, d. h. den Christen, Palästina gegeben wird, erfüllt werden (V, 32). Dort werden sie mit dem Herrn essen und trinken in dem wiedererstatteten Fleische (V, 33, 1), sitzend an einem mit Speisen besetzten Tische (V, 33, 2) und die Früchte des Landes verzehrend, die es in wunderbarer Fruchtbarkeit — hier beruft sich Irenäus auf angebliche Herrnsprüche, die er von Papias überkommen hat — bieten wird (V, 33, 3. 4). Der Weizen wird so fett sein, dass selbst noch von der Spreu sich Löwen ernähren werden, friedlich neben dem Rinde lagernd (V, 33, 4). Solche und ähnliche Verheissungen sind durchweg wörtlich zu verstehen; Irenäus polemisirt hier ausdrücklich gegen jede Umdeutung (ibid. und V, 35). Er hat also die gesammte jüdische Eschatologie recipirt; der Unterschied besteht nur darin, dass ihm die Kirche der Samen

geben ist, welche derjenigen, zu welcher die gnostische Lehre von der Erlösung anleitet, ebenso widerspricht, wie diese Lehre selbst der Hoffnung auf die in einem irdischen Herrlichkeitsreich sich verwirklichende Seligkeit, bedarf keiner Ausführung; der Nachweis, in welchem Masse beide doch verschmolzen worden sind, und wie das chiliastische Geschichtsschema entleert und der theologischen Apologetik dienstbar gemacht worden ist, gehört nicht hierher.

Aber nicht nur die „Gnostiker“ waren Gegner des Chiliasmus. Schon Justin hat solche rechtgläubige Christen gekannt, welche von dem irdischen Reiche Christi in Jerusalem nichts wissen wollten, und Irenäus (V, 33 ff.), Tertullian und Hippolyt[1] haben sie ausdrücklich bekämpft. Wir wissen von einer kirchlichen Partei, bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts, in Kleinasien, die nicht nur den Chiliasmus verworfen, sondern mit ihm auch die Johannesapokalypse als ein unglaubwürdiges Buch preisgegeben und einer scharfen Kritik unterzogen hat — die sog. Aloger[2]. Aber im zweiten Jahrhundert waren solche kirchliche Christen noch in der Minderzahl. Erst im Laufe des 3. Jahrhunderts in Folge der montanistischen Controverse und der alexandrinischen Theologie ist der Chiliasmus im Orient fast ganz zurückgedrängt, im Occident aber nur bedroht worden. Der erste kirchliche litterarische Bestreiter des Chiliasmus im Abendland scheint der römische Presbyter Cajus gewesen zu sein[3]. Aber seine Polemik schlug nicht durch. Dagegen haben es sich die gelehrten Bischöfe des Orients im 3. Jahrhundert angelegen sein lassen, den Chiliasmus zu bekämpfen und auszurotten. Was uns Eusebius (h. e. VII, 24) aus den Briefen des Dionysius von Alexandrien über dessen Kämpfe mit ganzen Ge-

Abraham's ist. Nach dem irdischen Reich folgt dann die zweite Auferstehung, das allgemeine Gericht und das definitive Ende.

[1] Hippolyt in der verloren gegangenen Schrift ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως. Vielleicht darf man auch Melito zu den litterarischen Vertheidigern des Chiliasmus rechnen.

[2] S. Epiph. h. 51, der hier auf Hippolyt zurückgeht.

[3] S. Euseb. h. e. III, 28. Ob er die Apokalypse verworfen oder allegorisirt hat, ist nicht sicher auszumachen, jedenfalls hat er die Ansicht von einem irdischen Reich Christi in Jerusalem bekämpft. Aber so radical wie der Widerspruch der Aloger ist sein Angriff gewiss nicht gewesen. Diese, welche die Montanisten bekämpft haben, wollten alles Prophetenthum von der Kirche ferngehalten wissen und waren in diesem Sinne entschiedene Verächter des „Geistes.“ (Iren. III, 11, 9; Epiph. h. 51, 35). Desshalb verwarfen sie nicht nur die Apokalypse, sondern wollten auch das Evangelium Johannis mit seinen Verheissungen des Parakleten nicht anerkennen (s. über sie unten cap. 7).

meinden in Aegypten mitgetheilt hat, welche von dem Chiliasmus nicht lassen wollten, ist von höchstem Interesse und zeigt, dass, wo immer die philosophische Theologie sich noch nicht durchgesetzt hatte, die chiliastischen Hoffnungen nicht nur gehegt und gegen Umdeutung vertheidigt wurden, sondern recht eigentlich als das Christenthum selbst galten [1]. Gebildete Theologen konnten es möglich machen, den Chiliasmus und die Religionsphilosophie zu vereinigen; die „simplices et idiotae" aber verstanden nur jenen. Wie derselbe schrittweise genau in demselben Masse zurückweichen musste, als die philosophische Theologie sich einbürgerte, so bezeichnet sein Zurückweichen auch die fortschreitende Bevormundung der Laien: man nahm ihnen die Religion, welche sie verstanden, und gab ihnen dafür einen Glauben, den sie nicht verstehen konnten, resp. der alte Glaube und die alten Hoffnungen verblassten von selber, und an ihre Stelle trat die Autorität eines geheimnissvollen Glaubens. In diesem Sinne ist die Ausrottung resp. das Verblassen des Chiliasmus vielleicht die folgenschwerste Thatsache, welche das Christenthum im Orient erlebt hat. Mit dem Chiliasmus verlor sich auch der lebendige Glaube an die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi und das Bewusstsein, dass der prophetische Geist mit seinen Gaben wirklicher Besitz der Christenheit ist. Was von den alten Hoffnungen übrig blieb, waren höchstens bunte, unschädliche Bilder, welche die Theologen der Dogmatik beizulegen gestatteten, wenn sie es gestatteten. Im Abendland dagegen blieben die chiliastischen

[1] In den christlichen Dorfgemeinden des Districts Arsinoë liess man sich den Chiliasmus nicht rauben, und es kam sogar zum „Abfall" von der alexandrinischen Kirche. Ein Buch eines ägyptischen Bischofs Nepos: „Widerlegung der Allegoristen", erhielt das höchste Ansehen: „Sie achten das Gesetz und die Propheten für nichts, versäumen den Evangelien zu folgen, schätzen die Briefe der Apostel für gering und erklären hingegen die in diesem Buche vorgetragene Lehre für ein wahrhaft grosses Geheimniss und gestatten nicht, dass die einfältigeren Brüder unter uns einen erhabenen und grossartigen Begriff von der herrlichen und wahrhaft göttlichen Erscheinung unseres Herrn, von unserer Auferstehung von den Todten, sowie von der Vereinigung und der Verähnlichung mit ihm bekommen, sondern sie bereden, kleinliche, hinfällige und den gegenwärtigen ähnliche Dinge im Reiche Gottes zu hoffen." So hat sich Dionysius ausgedrückt, und diese Worte sind für ihn und seine Gegner höchst charakteristisch; denn in der That musste das ganze N. T. dort zurücktreten, wo man die chiliastischen Hoffnungen wirklich festhielt. Dionysius behauptet, jene Gemeinden durch seine Vorträge überzeugt zu haben; aber der Chiliasmus und sinnliche religiöse Vorstellungen haben sich in den Wüsten Aegyptens noch lange gehalten. Die Mönche pflegten sie; daher sind uns jüdische christlich recipirte Apokalypsen in koptischer und äthiopischer Sprache erhalten.

Hoffnungen während des ganzen 3. Jahrhunderts in Kraft; wir kennen keinen Bischof dort, der den Chiliasmus bekämpft hätte. Damit war aber ein Stück ältesten Christenthums conservirt, welches seine Wirkungen weit über die Zeit Augustin's hinaus ausüben sollte.

Es erübrigt schliesslich noch auf die Veränderung der Auffassungen einzugehen, welche sich in Bezug auf das A. T. in Folge der Schöpfung eines N. T. bei den altkatholischen Vätern eingestellt hat. Wir haben bei Barnabas und bei den Apologeten eine Auffassung des A. T. kennen gelernt, nach welcher dasselbe als das christliche Offenbarungsbuch aufgefasst und demgemäss durchweg allegorisirt wurde. Hier konnte ein specifisch Neues, welches Christus gebracht hat, nicht aufgewiesen werden. Dieser Auffassung stand die Marcion's, nach welcher das ganze A. T. als die Kundgebung des dem Erlösergott feindlichen Judengotts galt, schroff gegenüber. Zwischen beiden Auffassungen lagen die Ansichten der Mehrzahl der Gnostiker, welche verschiedene Bestandtheile im A. T. unterschieden, die einen auf den höchsten Gott selbst, die anderen auf mittlere und böse Wesen zurückführten und auf diese Weise einerseits einen Zusammenhang zwischen dem A. T. und der christlichen Offenbarung herstellten, andererseits die specifische Neuheit dieser Offenbarung aufzuweisen verstanden. Diese historisch-kritische Auffassung, wie sie namentlich aus dem Brief des Ptolemäus an die Flora erkannt werden kann, konnte um ihres den strengen Monotheismus aufhebenden und den Weissagungsbeweis gefährdenden Charakters willen in der Kirche nicht recipirt werden. Wohl aber findet sich bei Justin und bei Anderen bereits der Anfang einer vermittelnden Ansicht, sofern zwischen dem im A. T. enthaltenen sittlichen Naturgesetz — dem Dekalog — und dem Ceremonialgesetze unterschieden wurde, und man neben dem typischen, also christlichen Sinn des letzteren auch den wörtlichen anerkannte und ihm eine pädagogische Bedeutung vindicirte. Bei dieser Auffassung war es möglich, einerseits doch der geschichtlichen Stellung des jüdischen Volkes in etwas gerecht zu werden, andererseits, freilich in kümmerlicher Weise, die Neuheit des Christenthums zum Ausdruck zu bringen. Dieses erschien nun als das neue Gesetz oder als das Gesetz der Freiheit, sofern das sittliche Naturgesetz wieder in seiner vollen Reinheit ohne die Last der Ceremonien hergestellt worden war, und dem jüdischen Volke wurde ein besonderes geschichtliches Verhältniss zu Gott zugestanden, freilich mehr ein Zorn- als ein Bundesverhältniss; denn die Ceremonialbestimmungen wurden theils als Merkmale des Gerichts über Israel, theils als Concessionen an

die Halsstarrigkeit des Volks, um dasselbe vor dem Aeussersten, dem Polytheismus, zu schützen, aufgefasst.

Der Kampf mit den Gnostikern und Marcion nun und die Schöpfung eines N. T. musste eine doppelte Folge haben. Einerseits verlangte die These: „der Vater Jesu Christi ist der Weltschöpfer und der Gott des A. T.", die strengste Durchführung des Gedankens der Einheit beider Testamente — die überlieferte apologetische Betrachtung des A. T. musste demgemäss die strengste Ausbildung erfahren; andererseits war in dem Momente, wo das N. T. geschaffen war, die Einsicht unvermeidlich, dass dieses Testament dem älteren übergeordnet sei — die Ansicht von der Neuheit der christlichen Lehren, welche die Gnostiker und Marcion durchgeführt hatten, war also in irgend welcher Art darzulegen und zu begründen. Wir sehen nun auch die altkatholischen Väter in der Lösung dieser doppelten Aufgabe begriffen, und die Weise, wie sie dieselbe erfüllt haben, ist in allen Kirchen bis heute die herrschende geblieben, sofern die Widersprüche bestehen — sie zeigen sich in der kirchlichen und dogmatischen Praxis —, das A. T. als ein christliches Buch im strengen Sinn des Worts zu behandeln und doch das N. T. ihm überzuordnen, das Ceremonialgesetz typisch zu deuten und doch einen Bund des jüdischen Volkes mit Gott anzuerkennen.

Ad 1. Was die Durchführung der Einheit der beiden Testamente betrifft, so wird dieselbe von Irenäus und Tertullian gegen Marcion in ausführlichster Weise begründet [1], und zwar zunächst mit denselben Mitteln, welche schon ältere Lehrer gebraucht hatten. Christus ist es, der im A. T. geweissagt hat und erschienen ist; Christus ist der Hausvater, der beide Testamente hervorgebracht hat [2]. Weil der Ursprung der gleiche, so ist ferner auch der Sinn beider Testamente derselbe. Nicht anders als Barnabas haben die altkatholischen Väter allen Stellen im A. T. einen typischen, christlichen Sinn zu geben verstanden: es ist dieselbe Wahrheit, welche man von den Propheten und wiederum von Christus und den Aposteln lernen kann. In Bezug auf das A. T. ist die Losung: „Typum quaeras" [3]. Aber sie sind noch um einen Schritt weiter gegangen.

[1] S. Iren. lib. IV und Tertull. adv. Marc. lib. II und III.

[2] Stellen hier anzuführen wäre überflüssig; zwei mögen für Alle stehen. Iren. IV, 9, 1: „Utraque testamenta unus et idem paterfamilias produxit, verbum dei, dominus noster Jesus Christus, qui et Abrahae et Moysi collocutus est." Beide Testamente sind „unius et eiusdem substantiae." IV, 2, 3: „Moysis litterae sunt verba Christi."

[3] S. Iren. IV, 31, 1.

Gegenüber den Antithesen und dem Nachweise Marcion's, dass der Gott des A. T. ein kleinliches Wesen sei und kleinliche, äusserliche Anordnungen gegeben habe, suchen sie in Synthesen zu zeigen, dass sich dasselbe auch vom N. T. sagen liesse (s. Iren. IV, 21—36). Das Bestreben der älteren Lehrer, alles Aeusserliche und Ceremonielle auszuschliessen, finden wir in dem Grade bei Irenäus und Tertullian, wenigstens wo sie polemisiren und ihre Position gegen die Gnostiker vertheidigen, nicht mehr. Man hat das aus zwei Ursachen zu erklären. Erstens war das Judenthum (und Judenchristenthum) im Grunde kein gefürchteter Gegner mehr; man bemühte sich daher nicht mehr, sich vor der „jüdischen" Auffassung des A. T. so in Acht zu nehmen; in naivster Weise hat z. B. Irenäus die Beobachtung des ATlichen Gesetzes seitens der Urapostel und auch des Paulus betont: sie ist ihm ein vollkommener Beweis dafür, dass sie den ATlichen Gott von dem christlichen nicht getrennt haben [1]. Damit im Zusammenhang beobachtet man, dass der radicale Antijudaismus der ältesten Zeit mehr und mehr aufhört. Irenäus und Tertullian haben zugestanden, dass das Volk einen Bund mit Gott gehabt hat, und dass das wörtliche Verständniss des A. T. ein berechtigtes gewesen ist. Wiederholt haben sie Beide bezeugt, dass die Juden die richtige Lehre gehabt haben, und dass ihnen nur die Kenntniss des Sohnes gefehlt hat. Zur Klarheit kommen diese Gedanken freilich bei ihnen nicht, weil principielle Betrachtungen systematischer Art fehlen. Zweitens war die Kirche selbst zu einer Anstalt geworden, in welcher man heilige Ceremonialgebote nöthig hatte; für ihre Begründung musste man auf ATliche Gebote zurückgreifen (s. oben Buch I, cap. 6 S. 248 f.). Bei Tertullian findet sich das erst in den leisesten Anfängen [2]; aber im Laufe des 3. Jahrhunderts wuchsen diese Bedürfnisse mächtig und wurden befriedigt [3].

[1] Iren. III, 12, 15 (zu Gal. 2, 11 ff.): „Sic apostoli, quos universi actus et universae doctrinae dominus testes fecit, religiose agebant circa dispositionem legis, quae est secundum Moysem, ab uno et eodem significantes esse deo"; s. Overbeck, Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus bei den K.-V.-V. 1877 S. 8 f. Aehnliche Ausführungen sind bei Irenäus häufig.

[2] Man vergl. z. B. de monog. 7: „Certe sacerdotes sumus a Christo vocati, monogamiae debitores, ex pristina dei lege, quae nos tunc in suis sacerdotibus prophetavit." Der „Montanismus" Tertullian's hat hier auch eingewirkt. Indem man die Anweisungen des Parakleten als neue Gesetzgebung fasste, wollte man doch nicht darauf verzichten, diese Gesetze irgendwie schon in der geschriebenen Offenbarungsurkunde angedeutet zu finden.

[3] Sehr Vieles lässt sich in dieser Hinsicht aus den Werken des Origenes und aus der späteren Litteratur, namentlich aus Commodian und den Apostol. Constitutionen lib. I—VI gewinnen.

Das A. T. drohte auf diese Weise in einem ganz anderen und viel gefährlicheren Sinn authentisches Offenbarungsbuch der Kirche zu werden, als früher bei den apostolischen Vätern und den Apologeten.

Ad 2. Aber in derselben Zeit, in welcher durch Verblassen des Antijudaismus, durch die Polemik gegen Marcion und durch die neuen Bedürfnisse des Kirchensystems eine bisher unerhörte Würdigung des A. T. in der Kirche drohte, wurde dasselbe durch die Schöpfung und Geltung des N. T. doch zurückgedrängt und somit der Schwebezustand hergestellt, in welchem die h. Urkunde fortan verbleiben sollte. Auch hier, wie überall, endet die Entwickelung in der Kirche mit dem complexus oppositorum, welcher es nirgendwo gestattet, alle Consequenzen zu ziehen, aber den grossen Vortheil bietet, jeder Verlegenheit bis zu einem gewissen Grade abzuhelfen. Die altkatholischen Väter haben von Justin die Unterscheidung des Dekalogs, als des sittlichen Naturgesetzes, und des Ceremonialgesetzes, von den ältesten Theologen (den Gnostikern) und dem N. T. den Gedanken der (relativen) Neuheit des Christenthums, also auch des N. T. übernommen; sie haben den wörtlichen Sinn des Ceremonialgesetzes und den Bund Gottes mit den Juden wie Marcion anerkannt, und sie haben alle diese Momente in dem Gedanken einer Heilsökonomie und einer Heilsgeschichte zusammenzufassen und zu vermitteln gesucht. Diese Heilsökonomie und Heilsgeschichte, in welcher die Vorstellung von einer göttlichen Accommodation und Pädagogie eine Stelle fand und in der demgemäss verschiedenwerthige Bestandtheile (also im A. T.) unterschieden wurden, ist die grosse Errungenschaft, welche in dem Hauptwerke des Irenäus vorliegt und von Tertullian übernommen worden ist. Sie soll neben dem Weissagungsbeweis stehen, ohne ihn zu modificiren[1], und sie stellt sich als ein Mittelding dar zwischen der valentinianischen Auffassung, welche die Einheit des Ursprungs des A. T. auflöste, und jener alten, nach welcher weder verschiedene Bestandtheile im A. T. zugelassen, noch die Eigenthümlichkeiten des Christenthums erkannt worden waren. Man hat daher ein Recht, auch in dieser kirchlich approbirten Heilsgeschichte, wie überhaupt in den theologischen Thesen des Irenäus und Tertullian, eine „gemilderte“, mit dem Monotheismus versöhnte „Gnosis“ zu erkennen. Dies zeigt sich auch in dem Schimmer einer historischen Betrach-

[1] Wo man den Weissagungsbeweis nöthig hatte oder sich in erbaulicher Anwendung des A. T. erging, da blieb in der That Alles beim Alten und man nahm — es ist heute noch so geblieben — jede ATliche Stelle als eine christliche.

tung, der aus dieser „Heilsgeschichte“ noch hervorleuchtet, als ein Rest des hellen Lichtes, welches in der gnostischen Auffassung des A. T. zu erkennen ist [1]. Immerhin ist der Fortschritt bei Irenäus über Justin und namentlich über Barnabas hinaus hier ein eminenter: es ist allerdings mythologische Geschichte, die sich in dieser Heilsgeschichte und der ihr zugeordneten recapitulirenden Geschichte Jesu mit ihren Heilsthatsachen darstellt, und es ist nicht einmal eine consequent durchgeführte, sondern durch den Weissagungsbeweis immer wieder durchkreuzte Betrachtung — aber es ist doch Entwickelung und Geschichte.

In den Grundzügen ist des Irenäus Auffassung hier folgende: beide, sowohl das mosaische Gesetz als die NTliche Gnade, sind den Zeiten angemessen zum Heile des Menschengeschlechts von einem und demselben Gott verliehen worden [2]. Beide sind theilweise verschieden; aber man muss die Ursachen der Verschiedenheit so auffassen [3], dass man dabei die Einheit des Urhebers und die Einheit in den Hauptsachen [4] festhält. Auszugehen hat man von dem Wesen Gottes und von dem Wesen des Menschen: Gott ist immer derselbe, der Mensch schreitet immerfort zu Gott hin; Gott ist immer der Geber, der Mensch immer der Empfänger [5]; Gott leitet immerfort zu dem höchsten Ziele; aber der Mensch ist nicht von Anfang an Gott, sondern hat die Bestimmung zur Unvergänglichkeit und soll sie schrittweise, von der Kindheitsstufe zur Vollkommenheit fortschreitend, erreichen (s. oben S. 499). Dieses im Wesen und in der Bestimmung des Menschen begründete Fortschreiten ist aber abhängig von der fortschreitenden Offenbarung Gottes durch den Sohn, die in der Menschwerdung des Sohnes ihren Höhepunkt und in der ihr folgenden Begabung des Menschengeschlechts mit dem Geist ihren Abschluss erreicht. An die Stelle der vielen verschiedenen Offenbarungshypostasen der Valentinianer tritt also bei Irenäus der eine Gott, der sich zu der sich entwickelnden Menschheit herablässt, sich ihr accommodirt, sie leitet und sich in seinen Gnadenoffenbarungen steigert [6]. Bereits durch die Schöpfung ist

[1] Mit der chiliastischen Geschichtsbetrachtung hat diese neu gewonnene nichts gemeinsam.

[2] Iren. III, 12, 11. [3] S. III, 12, 12.

[4] Es findet, sagt Irenäus, keine commutatio agnitionis, sondern nur eine vermehrte Schenkung statt (IV, 11, 3); denn die Erkenntniss des Schöpfergottes ist „principium evangelii“ (III, 11, 7).

[5] S. IV, 11, 2 und sonst, z. B. IV, 20, 7; IV, 26, 1; IV, 37, 7; IV, 38, 1—4.

[6] Mehrere Bünde I, 10, 3; vier Bünde (Adam, Noah, Moses, Christus) III, 11, 8; die beiden Testamente (Gesetz und neuer Bund) sehr häufig.

den Menschen die grundlegende Erkenntniss Gottes und das sittliche Naturgesetz, d. h. die natürliche Moral, offenbart und in's Herz gelegt worden [1]. Wer diese bewahrt, wie z. B. die Patriarchen — Irenäus sieht hier von der Sünde Adam's ganz ab —, der ist gerechtfertigt. Aber Gott wollte die Menschen zu einer höheren Vereinigung mit ihm bringen; in Folge dessen stieg von Anfang an der Sohn Gottes zu den Menschen herab und gewöhnte sich, bei ihnen zu weilen. Die Patriarchen liebten Gott und enthielten sich der Ungerechtigkeit gegen den Nächsten; darum war es nicht nöthig, dass sie mit strengem Buchstaben ermahnt wurden, da sie die Gerechtigkeit des Gesetzes in sich selbst hatten [2]. Aber die Menschen irrten ihrer grossen Mehrzahl nach von Gott ab und kamen in die traurigste Lage. Von diesem Moment ab berücksichtigt Irenäus, sich streng an das A. T. haltend, nur das jüdische Volk. Es ist ihm Repräsentant der Menschheit. Die Erziehung des Menschengeschlechts ist ihm nur hier gegeben; aber er fasst wirklich das jüdische Volk in's Auge und unterscheidet sich dadurch sehr bestimmt z. B. von Barnabas [3]. Als die Gerechtigkeit und Liebe gegen Gott in Aegypten erlosch, da führte Gott das Volk aus, damit der Mensch wieder ein Schüler und Nachfolger Gottes würde. Er gab ihm das geschriebene Gesetz (den Dekalog), das nichts Anderes enthält als das in Vergessenheit gerathene sittliche Natur-

[1] Sehr häufig; s. z. B. IV, 13, 1: „Et quia dominus naturalia legis, per quae homo iustificatur, quae etiam ante legisdationem custodiebant qui fide iustificabantur et placebant deo, non dissolvit, etc." IV, 15, 1.

[2] Irenäus betrachtet die Patriarchen in der Regel als vollkommene Heilige; s. III, 11, 8: „verbum dei illis quidem qui ante Moysem fuerunt patriarchis secundum divinitatem et gloriam colloquebatur", besonders IV, 16, 3. Dass der Sohn ab initio herabgestiegen und so auch den Patriarchen erschienen sei, s. IV, 6, 7. Nicht bloss Abraham, sondern auch alle übrigen Träger der Offenbarung haben sowohl den Vater als auch den Sohn gekannt. Dennoch musste Christus in die Unterwelt zu den Gerechten, Propheten und Patriarchen noch hinabsteigen, um ihnen Sündenvergebung zu bringen (IV, 27, 2).

[3] Dagegen stimmt er mit den Ausführungen eines Presbyters überein, die er im 4. Buch häufig citirt. Die Heiden sind dem Irenäus einfach Götzendiener, die auch das in's Herz geschriebene Gesetz vergessen haben; also stehen die Juden viel höher, denen nur die agnitio filii gefehlt hat; s. III, 5, 3; III, 10, 3; III, 12, 7; IV, 23. 24. Doch bleibt hier eine grosse Unklarheit nach. Irenäus kommt aus dem Widerspruch nicht heraus: die vorchristlichen Gerechten kennen den Sohn und kennen ihn nicht, brauchen die Erscheinung des Sohnes und brauchen sie nicht, und die agnitio filii scheint bald als eine neue und zwar als die entscheidende veritas, bald als die mit der Erkenntnis des Schöpfergottes gesetzte.

gesetz [1]. Als sie sich aber ein goldenes Kalb machten und lieber Sklaven als Freie sein wollten, da gab ihnen das Wort durch Moses noch besonders die Gebote der Sklaverei (das Ceremonialgesetz), wie sie für ihre Erziehung passten — körperliche Gebote der Knechtschaft, die sie von Gott nicht trennten, sondern im Joche hielten. Das Ceremonialgesetz war also ein pädagogisches Mittel, um das Volk vor dem Götzendienst zu bewahren; es war aber zugleich ein Typus des Zukünftigen. Jeder Bestandtheil des Ceremonialgesetzes hat diese doppelte Bedeutung, und es stammt in beiden Bedeutungen von Gott, d. h. von Christus; denn „quomodo finis legis Christus, si non et initium eius esset?“ (IV, 12, 4). Demgemäss ist Alles in dem Gesetze heilig, und auch in der Geschichte des jüdischen Volkes darf nur so viel getadelt werden, als die h. Schrift selbst tadelt. Dieses Volk musste sich beschneiden, die Sabbathe halten, Opfer bringen und alles das thun, was von ihm erzählt ist, soweit es nicht gerügt wird. Das alles gehörte zu dem Zustande der Knechtschaft, in welcher die Menschen eben mit Gott verbunden waren, in der sie auch den rechten Glauben an den einen Gott besassen und im Voraus gelehrt wurden, dem Sohne Gottes zu folgen (IV, 12, 5: „lex praedocuit hominem sequi oportere Christum“). Es kam noch hinzu, dass Christus sich fort und fort in den Propheten dem Volke kund gethan hat und durch dieselben das Künftige andeutete und die Menschen auf seine Erscheinung vorbereitete. In den Propheten hat der Sohn Gottes die Menschen gewöhnt, den Geist Gottes zu tragen und mit Gott Gemeinschaft zu haben, und er hat sich selbst gewöhnt, in die Menschheit leibhaftig einzugehen [2]. Hierauf trat die letzte Stufe ein, auf

[1] Iren. IV, 16, 3; s. IV, 15, 1: „Decalogum si quis non fecerit, non habet salutem.“

[2] Wie der Sohn von jeher den Vater offenbart hat, so ist auch das Gesetz, und zwar auch das Ceremonialgesetz, auf ihn zurückzuführen; s. IV, 6. 7; IV, 12, 4; IV, 14, 2: „his qui inquieti erant in eremo dans aptissimam legem . . . per omnes transiens verbum omni conditioni congruentem et aptam legem conscribens“. IV, 4, 2. Das Gesetz ist ein Gesetz der Knechtschaft; gerade als solches war es nothwendig; s. IV, 4, 1; IV, 9, 1; IV, 13, 2. 4; IV, 14, 3; IV, 15; IV, 16; IV, 32; IV, 36. Ein Theil der Gebote sind Concessionen um der Herzenshärtigkeit willen (IV, 15, 2). Sehr bestimmt aber hat Irenäus noch zwischen dem „Volk“ und den Propheten unterschieden — es ist das ein Rest der alten Betrachtung; die Propheten haben die Ankunft des Sohnes Gottes und die Gewährung eines neuen Bundes sehr wohl gekannt (IV, 9, 3; IV, 20, 4. 5; IV, 33, 10); sie haben den Typus des Ceremonialgesetzes verstanden, und für sie hatte dieses Gesetz demgemäss lediglich eine typische Bedeutung. Auch ist Christus selbst immer wieder durch den prophetischen Geist zu ihnen ge-

welcher die nun befähigten Menschen das testamentum libertatis empfangen und als Söhne Gottes adoptirt werden sollten. Durch die Verbindung des Gottessohnes mit dem Fleisch wurde die agnitio filii erst Allen möglich — das ist das grundlegende Neue. Sodann galt es, das Gesetz der Freiheit herzustellen. Ein Dreifaches war hier nothwendig: erstlich war durch die traditio seniorum das Gesetz Mosis, der Dekalog, entstellt und abgestumpft worden. Es musste also zunächst das reine Sittengesetz wieder hergestellt werden; sodann galt es, dieses Gesetz noch zu erweitern und zu erfüllen, indem jetzt ausdrücklich überall auf die Gesinnung des Herzens zurückgegangen und demgemäss das Gesetz in seiner ganzen Schärfe enthüllt wurde; endlich waren die particularia legis, d. h. das Gesetz der Knechtschaft, abzuthun. Aber in dieser Beziehung haben sich Christus und die Apostel selbst, um den göttlichen Ursprung auch des Ceremonialgesetzes zu erweisen, vor jeder Uebertretung des Ceremonialgesetzes gehütet. Erst den Heidenchristen wurde es gestattet, dies Gesetz nicht zu beobachten. Allerdings ist Christus also des Gesetzes Ende, aber nur sofern er das Gesetz der Knechtschaft abgethan, das Sittengesetz in seiner ganzen Reinheit und Schärfe hergestellt und sich selbst gebracht hat. Auf die Frage, worin sich das neue Testament von dem alten unterscheidet, antwortet mithin Irenäus 1) durch die agnitio filii und die damit gesetzte Wandelung der Knechte in Kinder Gottes, 2) durch die Herstellung des Gesetzes, welches eben desshalb ein Gesetz der Freiheit ist, weil es die körperlichen Gebote ausschliesst und in verschärfter Fassung Alles auf die Gesinnung stellt [1]. Aber in diesen beiden

kommen. Die Vorbereitung des neuen Bundes liegt also in den Propheten und in dem typischen Charakter des alten. Speciell aber von Abraham gilt, dass in ihm beide Testamente vorgebildet worden sind, das Testament des Glaubens, da er vor der Beschneidung gerechtfertigt worden ist, und das Testament des Gesetzes. Dieses hat „die mittleren Zeiten" eingenommen; ist also — ein paulinischer Gedanke — mitten eingekommen (IV, 25, 1). Sonst erinnert freilich bei Irenäus nicht viel an Paulus, weil er statt der religiösen Kategorien: Sünde und Gnade, die moralischen: Wachsthum und Erziehung, angewendet hat.

[1] Das Gesetz, d. h. das Ceremonialgesetz, reicht bis auf Johannes IV, 4, 2; das neue Testament ist ein Gesetz der Freiheit, weil wir durch dasselbe zu Söhnen Gottes adoptirt sind III, 5, 3; III, 10, 5; III, 12, 5; III, 12, 14; III, 15, 3; IV, 9, 1. 2; IV, 11, 1; IV, 13, 2. 4; IV, 15, 1. 2; IV, 16, 5; IV, 18; IV, 32; IV, 34, 1; IV, 36, 2. Christus hat die naturalia legis, den Dekalog, nicht aufgehoben, sondern erweitert und erfüllt; hier schlägt die alte heidenchristliche, moralische Auffassung durch auf dem Grunde der Bergpredigt. Dem-

Beziehungen liegt ihm ein wirkliches Plus, und demgemäss stehen ihm die Apostel höher als die Propheten. In überraschender Auslegung bestätigt er diese höhere Stellung der Apostel aus I Cor. 12, 28, indem er die dort genannten Propheten als die ATlichen fasst [1]. Die beiden Testamente sind ihm also „eiusdem substantiae", aber „maior est legisdatio quae in libertatem, quam quae data est in servitutem." Durch die beiden Bünde sollte die Vollendung des Heils heranreifen; „una est enim salus et unus deus; quae autem formant hominem, praecepta multa et non pauci gradus, qui adducunt hominem ad deum." Ein weltlicher König kann sich in seinen Wohlthaten an seine Untergebenen steigern — sollte es Gott nicht erlaubt sein, obgleich er immer derselbe ist, fortwährend auch mit grösseren Geschenken zu beehren die, welche ihm wohlgefallen? (IV, 9, 3). Was aber das jüdische Volk weiter für eine Be-

gemäss zeigt Irenäus nun auch, dass die Situation für die Kinder der Freiheit jetzt eine viel ernstere ist und die Gerichte viel drohendere geworden sind. Endlich weist Irenäus nach, dass die Erfüllung, Erweiterung und Verschärfung des Gesetzes in Gegensatz steht zu der Abstumpfung des natürlichen Sittengesetzes durch die Pharisäer und Alten; s. IV, 12, 1 ff.: „austero dei praecepto miscent seniores aquatam traditionem". IV, 13, 1 f.: „Christus naturalia legis (die sich in dem Gebote der Liebe zusammenfassen) extendit et implevit . . . plenitudo et extensio . . . necesse fuit, auferri quidem vincula servitutis, superextendi vero decreta libertatis." Das wird im Folgenden an der Bergpredigt bewiesen: man muss sich jetzt nicht nur von bösen Werken, sondern auch von der bösen Lust enthalten. IV, 16, 5: „Haec ergo, quae in servitutem et in signum data sunt illis, circumscripsit novo libertatis testamento. Quae autem naturalia et liberalia et communia omnium, auxit et dilatavit, sine invidia largiter donans hominibus per adoptionem, patrem scire deum auxit autem etiam timorem: filios enim plus timere oportet quam servos". IV, 27, 2: die neue Lage ist eine viel ernstere; die ATlichen Gläubigen haben den Tod Christi als Gegenmittel für ihre Sünde, „propter eos vero, qui nunc peccant, Christus non iam morietur". IV, 28, 1 f.: Im alten Bunde strafte Gott „typice et temporaliter et mediocrius", im neuen dagegen „vere et semper et austerius" . . . wie im neuen Bund „fides aucta est", so gilt auch „diligentia conversationis adaucta est". — Das Unvollkommene des Gesetzes, die particularia legis, das Gesetz der Knechtschaft hat Christus aufgehoben, s. namentlich IV, 16. 17, denn die Vorbilder sind nun erfüllt; aber Christus und die Apostel haben das Gesetz nicht übertreten; erst den Heidenchristen wurde Freiheit gewährt III, 12 und Beschneidung und Vorhaut vereinigt III, 5. 3. Wie wenig der alte und neue Bund sich widersprechen, das hat Irenäus aber auch dadurch bewiesen, dass er auch in diesem auf Concessionen aufmerksam gemacht hat, die der Schwachheit der Menschen gewährt seien; s. IV, 15, 2 (I. Cor. 7).

[1] S. III, 11, 4. Dort auch die Ausführung, dass Johannes der Täufer nicht bloss Prophet, sondern auch Apostel gewesen sei.

deutung hat, darüber sagt Irenäus direct nichts, und jedenfalls hat er ihm jede Bedeutung, nachdem der Bund der Freiheit erschienen, abgesprochen. Auch in der chiliastischen Gedankenreihe kommt dieses Volk nicht weiter vor: es liefert den Antichrist, und seine h. Stadt wird die Hauptstadt des irdischen Reiches Christi; aber das Volk selbst — von Moses bis auf Christus nach dieser Geschichtsbetrachtung Vertreter der ganzen Menschheit, als seien alle Menschen Juden gewesen — verschwindet nun vollständig [1].

Diese Conception hat, trotz ihres Mangels an Stringenz, einen ungeheuren Eindruck gemacht, und sie ist bis heute in Kraft geblieben, so jedoch, dass die augustinische Sünden- und Gnadenlehre mit ihr combinirt worden ist. Sie galt bald als die paulinische, mit welcher sie in der That eine entfernte Verwandtschaft hat. Bereits Tertullian hat sie wesentlich acceptirt, in einigen Punkten ausgeführt und als Montanist sie durch die Hinzufügung einer vierten Stufe (ab initio — Moses — Christus — Paracletus) bereichert. Aber diese Hinzufügung ist von der Kirche nicht recipirt worden [2].

[1] Aus dem, was Iren. IV, 4 über die Bedeutung der Stadt Jerusalem ausgeführt hat, kann man abnehmen, was er von dem Volke der Juden gedacht hat. Jerusalem ist ihm der Rebzweig, an welchem die Frucht gewachsen ist; nachdem diese zur Reife gelangt ist, wird der Zweig abgeschnitten und hat weiter keine Bedeutung mehr.

[2] Man braucht hier von Tertullian nicht besonders zu handeln, da er sich nur durch jenen, von ihm als Montanisten erfundenen Zusatz von Irenäus unterscheidet. Doch ist auch dieser bei Irenäus vorgebildet in der Ansicht, dass noch die Apostel durch Concessionen die Durchführung des strengen, neuen Gesetzes gemildert hätten. Einige Stellen mögen hier stehen; de orat. 1: „Quidquid retro fuerat, aut demutatum est (per Christum), ut circumcisio, aut suppletum ut reliqua lex, aut impletum ut prophetia, aut perfectum ut fides ipsa. Omnia de carnalibus in spiritalia renovavit nova dei gratia superducto evangelio, expunctore totius retro vetustatis“ (diese Differenzirung erinnert frappant an den Brief des Ptolemäus an die Flora. Ptolemäus unterscheidet im Gesetz das, was von Gott, von Moses und von den Aeltesten stammt. Das göttliche Gesetz anlangend, so unterscheidet er wiederum das, was Christus vollenden, was er aufheben und was er in's Geistliche umwandeln musste, also perficere, solvere, demutare). In der regula fidei (de praescr. 13): „Christus praedicavit novam legem et novam promissionem regni coelorum“; s. die Ausführungen in adv. Marc. II. III und adv. Iud.; de pat. 6: „amplianda adimplendaque lex“. Scorp. 3. 8. 9; ad uxor. 2; de monog. 7: „Et quoniam quidam interdum nihil sibi dicunt esse cum lege, quam Christus non dissolvit, sed adimplevit, interdum quae volunt legis arripiunt — das hat er selbst fortwährend gethan —, plane et nos sic dicimus legem, ut onera quidem eius, secundum sententiam apostolorum, quae nec patres sustinere valuerunt, concesserint, quae vero ad iustitiam spectant, non tantum reservata permaneant, verum et ampliata“. In den montanistischen

3. Die Ergebnisse für das kirchliche Christenthum.

Irenäus, Tertullian und Hippolyt haben, wie gezeigt worden, keine streng systematisirte Theologie gehabt; sie haben theologisirt, weil ihre Gegner Theologen waren. Demgemäss stellt sich auch der Ertrag ihrer Arbeit, soweit die Kirche des 3. Jahrhunderts im Abendland ihn recipirt hat, nicht in der Einbürgerung einer systematischen philosophischen Dogmatik dar, sondern in theologischen Fragmenten, nämlich in der antignostisch interpretirten und sicher-

Schriften tritt die Anschauung noch viel energischer als bei Irenäus hervor, dass das neue Gesetz des neuen Bundes das verschärfte sittliche Naturgesetz sei, und dass die Concessionen des Apostels Paulus im Zeitalter des Parakleten aufhören. „Quod permittitur, bonum non est", hatte er schon ad uxor. 3 gesagt, und dieser Satz ist das Thema zu vielen Ausführungen in den montanistischen Schriften. Aber die Absicht, die Gesetze des Parakleten doch irgendwie schon in der früheren Zeit nachzuweisen, um ihnen einen Halt zu geben, verwickelte Tertullian in viele Widersprüche. Aus seinen Schriften geht hervor, dass sich in Carthago Montanisten und Katholiken wechselseitig den Vorwurf des Judaisirens und des Abfalls zu heidnischer Disciplin und Gottesverehrung gemacht haben. Tertullian ist als enthusiastischer Christ mit allen Autoritäten in Conflict gerathen, die er selbst aufgerichtet hat, und er hat auch in den Fragen nach dem Verhältniss von A. T. zu N. T., von Christus zu den Aposteln, von den Aposteln untereinander, von dem Paraklet zu Christus und den Aposteln, sich in den grössten Widersprüchen bewegen müssen, nicht nur weil er mehr in die Details eingegangen ist als Irenäus, sondern vor Allem weil er die Ketten, in die er sein Christenthum geworfen hatte, selbst als Ketten empfunden hat. Dieser Theologe hat keinen grösseren Gegner gehabt als sich selber, und nirgends tritt das vielleicht so deutlich hervor, als in seiner Stellung zu den beiden Testamenten. Hier hat Tertullian in jeder Detailfrage eigentlich den Satz, von dem er ausgeht, wieder zurückgenommen; s. in Bezug auf einen Punkt, dass das Gesetz und die Propheten bis auf Johannes reichen, den Aufsatz von Nöldechen i. d. Ztschr. f. wissensch. Theol. 1885 S. 333 f. Tertullian hat einerseits zur Stütze gewisser Gedankenreihen den Satz nöthig, dass die Prophetie bis auf Johannes reiche (s. auch das Murat. Fragment: „completus numerus prophetarum"; Sibyll. I, 386: καὶ τότε δὴ παῦσις ἔσται μετέπειτα προφητῶν, scil. nach Christus), andererseits musste er als Montanist die Fortdauer der Prophetie behaupten. Ebenso hat er bald den Aposteln den h. Geist in einzigartiger Weise zugeschrieben, bald diese These, ein urchristliches Interesse festhaltend, in Abrede gestellt. Vgl. auch Barth, Tertullian's Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln (Jahrb. f. protest. Theol. Bd. VIII S. 706 ff.). Die Principien des Urchristenthums, der Autorität der kirchlichen Ueberlieferung und der philosophischen Apologetik hat Tertullian zu vermitteln getrachtet. Er hat sich in der Lösung dieser unlösbaren Aufgabe selbst verzehrt, in steigendem Masse dem urchristlichen Enthusiasmus, wie er ihn verstand, Opfer bringend und getrennt von der grossen Kirche.

gestellten Glaubensregel [1]. Glaubensregel und Theologie sind in den Kirchen des Abendlandes im 3. Jahrhundert noch nirgendwo in Spannung gerathen, weil Irenäus und seine jüngeren Zeitgenossen eine solche Spannung selbst nicht bemerkt, vielmehr alle ihre Ausführungen als Ausführungen des Glaubens selbst vorgestellt und Widersprechendes unbekümmert ertragen haben. Will man sich ein Bild davon machen, was in der Mitte des 3. Jahrhunderts in das allgemeine kirchliche Bewusstsein übergegangen war, so vergleiche man die für einen Laien geschriebene Schrift Cyprian's „Testimonia" und das Werk Novatian's de trinitate.

In den „Testimonien" bildet die Lehre von den beiden Testamenten, wie Irenäus sie entwickelt hat, das Grundschema, in welches die einzelnen Lehrsätze eingestellt sind. Die Gotteslehre, die voran stehen musste, ist in dem Büchlein weggefallen, wahrscheinlich weil der Adressat darüber eine Belehrung nicht bedurfte. Einige der Lehrsätze gehören bereits der philosophischen Theologie im strengen Sinne des Wortes an, in anderen ist lediglich die Wahrheit gewisser Facta bestimmt behauptet. Alle Sätze werden aber aus beiden Testamenten belegt und damit erwiesen [2]. Das theologische Seitenstück dazu ist die Schrift Novatian's de trinitate. Dieses erste grosse lateinische Werk, welches in Rom erschienen ist, ist höchst bedeutend. Es darf mit Origenes' Werk περὶ ἀρχῶν in mancher Hinsicht verglichen werden, was Abrundung, Umfang der biblischen Beweise, vielleicht auch Einfluss auf die Folgezeit betrifft. Sonst freilich ist es von diesem so verschieden, wie die nüchterne, dürftige, der Philosophie und Speculation ermangelnde Theologie des Abendlandes überhaupt von der des Morgenlandes. Aber es fasst die abendländische Orthodoxie, deren Grundzüge Tertullian in den antignostischen Schriften und in dem Werk gegen Praxeas aufgestellt hat, in classischer Weise zusammen. Zu Grunde liegt dem Werk das altrömische Symbol. Demgemäss führt der Verfasser in den acht

[1] Aber darüber hinaus haben sie definitiv die Vorstellung in der Kirche begründet, dass es auf allen Gebieten des Lebens und in allen Fragen des Wissens eine „christliche" Ansicht gebe. Das Christenthum erscheint in einer ungeheueren, unübersehbaren Breite entfaltet. Das ist auch Gnosticismus. So eröffnet Tertullian das 45. Cap. seiner Schrift de anima, nachdem er verschiedene Meinungen über die Träume vorgetragen, mit den Worten: „Tenemur hic de somniis quoque Christianam sententiam expromere."

[2] Bei Irenäus, Hippolyt und Tertullian findet man bereits, dass sie, wenn sie einen umfangreichen Schriftbeweis beibringen, eine gewisse Ordnung und Reihenfolge der Bücher beobachten.

ersten Capiteln die Gotteslehre in umfassender Weise aus; c. 9—28 bilden den Hauptheil; sie stellen die richtige Christologie fest gegenüber den „Häretikern“, welche Christum nur für einen Menschen oder für den Vater selbst halten; den Stoff der Beweisführungen bilden die h. Schriften; c. 29 handelt vom h. Geist, c. 30 und 31 bieten die Recapitulation und den Beschluss. Das Ganze ruht auf Tertullian's Schrift gegen Praxeas; keine wichtige Ausführung dort ist Novatian entgangen; aber Alles ist erweitert, besser systematisirt und geglättet. Vom Platonismus ist keine Spur in dieser Dogmatik zu finden; dagegen ist die stoische und aristotelische syllogistisch-dialektische Methode (auch die monarchianischen Gegner brauchten sie) verwendet; diese, zusammen mit der biblischen Haltung, verleiht dem Werk eine grosse äussere Geschlossenheit und Sicherheit. Man muss urtheilen, dass dieses Werk, wo es gelesen wurde, einen tiefen Eindruck hat machen müssen, obgleich die eigentlichen Schwierigkeiten der Sache gar nicht berührt, sondern durch Distinctionen und Formeln verhüllt sind. Es wird nicht zum mindesten dazu beigetragen haben, den tertullianischen Typus der Christologie zum allgemein abendländischen zu machen. Dieser aber kommt den Beschlüssen von Nicäa und Chalcedon bereits sehr nahe, wie das im 2. Bande näher ausgeführt werden wird [1]. Novatian hat die tertullianischen Formeln „una substantia, tres personae“, „ex substantia dei“, „semper apud patrem“, „deus et homo“, „duae substantiae“, „una persona“, und die Ausdrücke für die Verbindung und das Geschiedensein der beiden Naturen aufgenommen, durch gleichartige vermehrt und ihnen eine weitere Verbreitung gegeben [2]. Er hat

[1] Es ist beachtenswerth, dass im 4. Jahrhundert, so viel wir wissen, in den novatianischen Kirchen nicht ein einziger arianischer Geistlicher gewesen ist. Alle Novatianer — auch die des Orients (s. die Kirchengeschichte des Sokrates) — waren orthodox-nicänisch. Das giebt zu denken.

[2] Um der Wichtigkeit der Sache willen seien im Folgenden mehrere christologisch-trinitarische Ausführungen aus der Schrift de trinitate mitgetheilt. Die archäistische Haltung dieser Trinitätslehre und Christologie geht aus folgenden Wahrnehmungen hervor: 1) Wie Tertullian lässt Novatian den Logos zwar immer beim Vater sein, aber erst in einem bestimmten Zeitpunkt (zum Zweck der Weltschöpfung) aus ihm hervorgehen, 2) Wie Tertullian erklärt Novatian, dass Vater, Sohn und Geist eine Substanz hätten (also ὁμοούσιοι seien; die Homousie entscheidet an sich niemals über die Gleichheit der Würde), dass aber der Sohn dem Vater und der Geist dem Sohne untergeordnet und gehorsam seien (c. 17. 22. 24), da sie von dem Vater (der Geist von dem Sohne) ihren Ursprung, ihr Wesen und ihren Auftrag hätten, 3) Wie Tertullian lehrt Novatian, dass der Sohn, wenn er sein Werk vollbracht, wieder in den Vater zurückströme, also aufhöre in Selbständigkeit zu existiren (c. 31; von hier aus begreift man, warum

überhaupt in seinem Buche dem Abendlande ein dogmatisches Vademecum geschaffen, welches durch seine reichlichen und gut gewählten Schriftcitate ausserordentlich brauchbar sein musste.

das Abendland dem Marcell von Ancyra so lange so günstig gewesen ist; s. auch das sog. Symbol von Sardika). Abgesehen von diesen Punkten und einigen untergeordneten anderen zeigt das Werk in seinen Formeln einen Typus, der im Abendland bis zu Augustin, resp. bis zur Reception der Dogmatik des Johannes Damascenus ziemlich unverändert geblieben ist; namentlich ist auch die scharfe Trennung von „deus“ et „homo“ in Christus und der Gebrauch, der trotzdem von „permixtio“ und synonymen Worten gemacht wird, charakteristisch. Cap. 9: „Christus Jesus dominus deus noster, sed dei filius“; c. 11: „non sic de substantia corporis ipsius exprimimus, ut solum tantum hominem illum esse dicamus, sed ut divinitate sermonis in ipsa concretione permixta etiam deum illum teneamus“; c. 11 Christus hat auctoritas divina . . . „tam enim scriptura etiam deum adnuntiat Christum, quam etiam ipsum hominem adnuntiat deum, tam hominem descripsit Jesum Christum, quam etiam deum quoque descripsit Christum dominum“; c. 12 wird die Bezeichnung „Immanuel“ für Christus als Gott in einer Weise ausgenutzt, die an Athanasius erinnert; c. 13: „praesertim cum animadvertat, scripturam evangelicam utramque istam substantiam in unam nativitatis Christi foederasse concordiam“; c. 14: „Christus ex verbi et carnis coniunctione concretus“; c. 16: „ ut neque homo Christo subtrahatur, neque divinitas negetur . . utrumque in Christo confoederatum est, utrumque coniunctum est et utrumque connexum est pignerata in illo divinitatis et humilitatis videtur esse concordia qui mediator dei et hominum effectus exprimitur, in se deum et hominem sociasse reperitur . . . nos sermonem dei scimus indutum carnis substantiam . . . lavit substantiam corporis et materiam carnis abluens, ex parte suscepti hominis, passione“; c. 17: „ nisi quoniam auctoritas divini verbi ad suscipiendum hominem interim conquiescens nec se suis viribus exercens, deiicit se ad tempus atque deponit, dum hominem fert, quem suscepit“; c. 18: „ . . . ut in semetipso concordiam confibularet terrenorum pariter atque caelestium, dum utriusque partis in se connectens pignora et deum homini et hominem deo copularet, ut merito filius dei per assumptionem carnis filius hominis et filius hominis per receptionem dei verbi filius dei effici possit“; c. 19: „hic est enim legitimus dei filius qui ex ipso deo est, qui, dum sanctum illud (Lc. 1, 35) assumit, sibi filium hominis annectit et illum ad se rapit atque transducit, connexione sua et permixtione sociata praestat et filium illum dei facit, quod ille naturaliter non fuit [Novatian lehrt also wie die spanischen Adoptianer des 8. Jahrh.], ut principalitas nominis istius „filius dei“ in spiritu sit domini, qui descendit et venit, ut sequela nominis istius in filio dei et hominis sit, et merito consequenter hic filius dei factus sit, dum non principaliter filius dei est, atque ideo dispositionem istam anhelus videns et ordinem istum sacramenti expediens non sic cuncta confundens, ut nullum vestigium distinctionis collocavit, distinctionem posuit dicendo. ‚Propterea et quod nascetur ex te sanctum vocabitur filius dei.‘ Ne si distributionem istam cum libramentis suis non dispensasset, sed in confuso permixtum reliquisset, vere occasionem haereticis contulisset, ut hominis filium qua homo est, eundem et dei et hominis filium pronuntiare deberent Filius dei, dum filium hominis in se suscepit, consequenter illum filium dei fecit, quoniam illum filius sibi dei sociavit et iunxit,

Das Wichtigste, was nun sichergestellt und in den allgemeinen Glauben mit den nöthigen Beweisen übergeführt war, vor-

ut, dum filius hominis adhaeret in nativitate filio dei, ipsa permixtione foeneratum et mutuatum teneret, quod ex natura propria possidere non posset. Ac si facta est angeli voce, quod nolunt haeretici, inter filium dei hominisque cum sua tamen sociatione distinctio, urgendo illos, uti Christum hominis filium hominem intelligant quoque dei filium et hominem dei filium id est dei verbum deum accipiant, atque ideo Christum Jesum dominum ex utroque connexum, ex utroque contextum atque concretum et in eadem utriusque substantiae concordia mutui ad invicem foederis confibulatione sociatum, hominem et deum, scripturae hoc ipsum dicentis veritate cognoscant." c. 21: „haeretici nolunt Christum secundam esse personam post patrem, sed ipsum patrem"; c. 22: „Cum Christus ‚Ego' dicit (Joh. 10, 30), deinde patrem infert dicendo, ‚Ego et pater', proprietatem personae suae id est filii a paterna auctoritate discernit atque distinguit, non tantummodo de sono nominis, sed etiam de ordine dispositae potestatis . . . unum enim neutraliter positum, societatis concordiam, non unitatem personae sonat . . . unum autem quod ait, ad concordiam et eandem sententiam et ad ipsam charitatis societatem pertinet, ut merito unum sit pater et filius per concordiam et per amorem et per dilectionem. Et quoniam ex patre est, quicquid illud est, filius est, manente tamen distinctione . . . denique novit hanc concordiae unitatem et apostolus Paulus cum personarum tamen distinctione". (Vergleich mit dem Verhältniss von Paulus und Apollo! „Quos personae ratio invicem dividit, eosdem rursus invicem religionis ratio conducit; et quamvis idem atque ipsi non sint, dum idem sentiunt, ipsum sunt, et cum duo sint, unum sunt"); c. 23: „constat hominem a deo factum esse, non ex deo processisse; ex deo autem homo quomodo non processit, sic dei verbum processit"; c. 24 wird ausgeführt, dass Christus nicht nur „praedestinatione" vor der Weltschöpfung gewesen ist; denn dann wäre er später und daher geringer als Adam, Abel, Henoch etc. „Sublata ergo praedestinatione quae non est posita, in substantia fuit Christus ante mundi institutionem"; c. 31: „Est ergo deus pater omnium institutor et creator, solus originem nesciens (!), invisibilis, immensus, immortalis, aeternus, unus deus (!), . . . ex quo quando ipse voluit, sermo filius natus est, qui non in sono percussi aëris aut tono coactae de visceribus vocis accipitur, sed in substantia prolatae a deo virtutis agnoscitur, cuius sacrae et divinae nativitatis arcana nec apostolus didicit, filio soli nota sunt, qui patris secreta cognovit. Hic ergo cum sit genitus a patre, semper est in patre. Semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem; sed qui ante omne tempus est, semper in patre fuisse dicendus est, nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est; semper enim in patre, ne pater non semper sit pater: quia et pater illum etiam praecedit, quod necesse est, prior sit qua pater sit. Quoniam antecedat necesse est eum, qui habet originem, ille qui originem nescit. Simul ut hic minor sit, dum in illo esse se scit habens originem quia nascitur, et per patrem quamvis originem habet qua nascitur, vicinus in nativitate, dum ex eo patre, qui solus originem non habet, nascitur substantia scilicet divina, cuius nomen est verbum . . ., deus utique procedens ex deo secundam personam efficiens, sed non eripiens illud patri quod unus est deus Cuius sic divinitas traditur, ut non aut dissonantia aut inaequalitate divinitatis duos deos reddidisse videa-

nämlich im Abendland, war 1) die Einheit Gottes, 2) die Identität des höchsten Gottes und des Weltschöpfers, resp. die Identität des Schöpfungs- und des Erlösungsmittlers, 3) die Identität des höchsten Gottes mit dem Gott des A. T. und die Beurtheilung des A. T. als des Offenbarungsbuchs Gottes, 4) die Schöpfung der Welt aus Nichts, 5) die Einheit des Menschengeschlechts, 6) der Ursprung des Bösen aus der Freiheit und die Unverlierbarkeit der Freiheit, 7) die beiden Testamente, 8) Christus als Gott und Mensch, die Einheit seiner Persönlichkeit, die Wahrheit seiner Gottheit, die Realität seiner Menschheit, die Wirklichkeit seines Geschicks, 9) die Erlösung und Bundesschliessung durch Christus als die neue abschliessende Gnadenerweisung Gottes für alle Menschen, 10) die Auferstehung des Menschen nach Seele und Leib. Mit der Ueberlieferung und Explicirung dieser Sätze, durch welche man die gnostischen Thesen überwunden hat, war aber nothwendig auch die Logoslehre zu überliefern; denn die Lehre von der Offenbarung Gottes und von den beiden Testamenten war ohne die Logoslehre nicht durchzuführen. Wie sich dieselbe im Laufe des 3. Jahrhunderts durchgesetzt hat und wie durch dieselbe die philosophische Theologie innerhalb des Glaubens begründet und legitimirt worden ist, wird in dem 7. Capitel gezeigt werden. Zum Schluss sei bemerkt, dass noch im 3. Jahrhundert die Abzweckung der religiösen Hoffnung auf ein irdisches Reich Christi in den Gemeinden die verbreitetere gewesen ist, dass aber die andere Hoffnung — vergottet zu werden — in steigendem Masse Anhänger gewann, gemäss jener steigenden Gleichgiltigkeit gegen das tägliche Leben und der wachsenden Sehnsucht nach einem höheren, welche auch durch die mehr und mehr sich verbreitende Philosophie bei den Gebildeteren genährt wurde. Die Hoffnung auf Vergottung ist der Ausdruck dafür, dass diese Welt und das Menschenwesen nicht der erhabenen Welt entspricht, welche der Mensch in seinem Inneren gebaut hat und deren Verwirklichung er fordern darf, weil er nur in ihr zu sich selber kommen kann. Dass die christlichen Lehrer wie Theophilus, Irenäus und Hippolyt die Hoffnung auf Vergottung ausdrücklich als eine christliche legitimirt und ihre Erfüllung durch Christus bestimmt in Aussicht gestellt haben, musste der Verbreitung und Einbürge-

tur Dum huic, qui est deus, omnia substrata traduntur et cuncta sibi subiecta filius accepta refert patri, totam divinitatis auctoritatem rursus parti remittit, unus deus ostenditur verus et aeternus pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in filium tradita et directa rursus per substantia communionem ad patrem revolvitur."

rung dieses kirchlichen Christenthums den grössten Vorschub leisten. Indem aber die christliche Religion als der Glaube an die Menschwerdung Gottes und als die sichere Hoffnung auf die Gottwerdung des Menschen dargestellt wurde, wurde eine Speculation, die ursprünglich höchstens an der Grenze der religiösen Erkenntniss gelegen hatte, in den Mittelpunkt gerückt und der einfache Inhalt des Evangeliums verdeckt [1].

Sechstes Capitel: Die Umbildung der kirchlichen Ueberlieferung zu einer Religionsphilosophie oder der Ursprung der wissenschaftlichen kirchlichen Theologie und Dogmatik: Clemens und Origenes.

Unermesslich ist die Bedeutung der alexandrinischen Katechetenschule für die Umbildung des heidnischen Reiches in ein christliches, der griechischen Philosophie in eine kirchliche gewesen. Diese Schule hat im 3. Jahrhundert den Polytheismus wissenschaftlich überwunden, indem sie zugleich Alles conservirt hat, was in der griechischen Wissenschaft und Cultur irgend werthvoll war. Diese Alexandriner schrieben für die Gebildeten der ganzen Welt; sie haben das Christenthum in die Weltbildung übergeführt. Das Wort, dass der missionirende Christ den Griechen ein Grieche sein müsse, hat sich in der katholischen Kirche erst in Origenes voll erfüllt; zugleich hat er das einzige christlich-dogmatische System hervorgebracht, welches die griechische Kirche vor Johannes Damascenus besessen hat.

1. Die alexandrinische Katechetenschule und Clemens Alexandrinus [2].

„Das Werk des Irenäus lässt es immer noch dahingestellt, ob die Form der Weltlitteratur in der christlichen Gemeinde nur eine

[1] Auf die sibyllinischen Orakel habe ich mich weder in diesem noch in dem vorhergehenden Capitel häufiger berufen mögen, weil die litterarhistorische Untersuchung dieser Litteratur noch nicht so weit vorgeschritten ist, dass man sie für die Dogmengeschichte auszubeuten berechtigt wäre. Bekanntlich enthalten die Orakel ein reiches Material in Bezug auf die Gotteslehre, die Christologie, die Vorstellungen von der Geschichte Jesu und die Eschatologie; aber dieses Material stammt, von den alten jüdischen Orakeln abgesehen, aus mehreren Jahrhunderten und ist noch nicht zuverlässig gesichtet worden.

[2] Guericke, De schola, quae Alex. floruit catechetica. 1824. 1825. Vacherot, Hist. crit. de l'école d'Alex. 1846—51. Reinkens, De Clemente Alex. 1850. Redepenning, Origenes Thl. I S. 57 ff. Laemmer, Clem. Al. de Logo doctrina. 1855. Reuter, Clem. theolog. moralis. 1853. Cognat, Clément d'Alex. Paris 1859. Westcott, Origen and the beginnings of Christian Phi-

Waffe im Kampf mit ihren Feinden zu bleiben bestimmt ist, oder auch ein Werkzeug der friedlichen Arbeit in ihrem eigenen Bereich werden soll." Mit diesen Worten hat Overbeck seine Betrachtung des grossen Hauptwerkes des Clemens Alexandrinus vom Standpunkt des Litterarhistorikers eingeleitet. Sie lassen sich auch auf die Geschichte der Theologie übertragen. Irenäus, Tertullian (und Hippolyt) haben, wie gezeigt worden, von der philosophischen Theologie Gebrauch gemacht, um das Häretische auszustossen; aber alle theologischen Explicirungen, welche sie aus diesem Interesse für nöthig gehalten haben, wurden von ihnen in den Glauben selbst eingerechnet, mindestens ist es bei ihnen schlechterdings nicht darüber zur Klarheit gekommen, dass ein Anderes der Glaube und ein Anderes die Theologie ist, wenn sich auch Anläufe zu Unterscheidungen finden. Indem sie aber ferner die ganze urchristliche Eschatologie festgehalten und weiter einen qualitativen Unterschied der einfältigen Gläubigen und der Gnostiker abgelehnt haben, haben sie bewiesen, dass sie sich über die Tragweite ihrer theologischen Speculationen selbst getäuscht haben, und dass ihr christliches Interesse im letzten Grunde auch schon in der Unterwerfung unter die Autorität der Ueberlieferung, in den urchristlichen Hoffnungen und in den Ordnungen eines heiligen Lebens Befriedigung gefunden hat. Aber seit der Zeit des Commodus etwa — in einigen Fällen schon früher — lässt sich bemerken, wie auch in kirchlichen Kreisen der Trieb nach wissenschaftlicher Erkenntniss und Bearbeitung der christlichen Religion, d. h. der christlichen Ueberlieferung, selbständig und mächtig wird [1].

sophy (Contemp. Rev. 1879 May). Winter, Die Ethik des Clemens von Alex. 1882. Merk, Cl. Alex. in seiner Abhängigkeit von der griech. Philosophie. Leipzig 1879 (s. dazu Overbeck, Theol. Lit.-Ztg. 1879 Nr. 20 und vgl. vor Allem desselben Ausführungen in der Abhandlung „Ueber die Anfänge der patristischen Litteratur", Hist. Ztschr. N. F. Bd. XII S. 455—472). Zahn, Forschungen Bd. III. Bigg, The Christian Platonists of Alex. Oxford 1886. — Ueber Alex. von Jerusalem s. Routh, Reliq. Sacr. T. II p. 161 sq.; über Julius Africanus s. Gelzer, Sextus Jul. Afr. I. Thl. 1880. S. 1 ff., Spitta, Der Brief des Jul. Afr. an Aristides. Halle 1877 und meinen Artikel in der Real-Encykl. Ueber Bardesanes s. Hilgenfeld, B., der letzte Gnostiker 1864. Ueber die wissenschaftlich-theologischen Arbeiten der sog. Aloger in Kleinasien und der römischen Theodotianer s. Epiph. haer. 51, Euseb., h. e. V, 28 und meinen Artikel „Monarchianismus" in der R.-Encykl. f. protest. Theol. 2. Aufl. Bd. X S. 183 ff., 188 ff. Ueber die Neigungen auch kirchlicher Christen für wissenschaftliche Theologie s. Tertull., de praescr. haer. 8 ff. (vgl. die Anfangsworte des 8. Cap.: „Venio itaque ad illum articulum, quem et nostri praetendunt ad ineundam curiositatem: Scriptum est, inquiunt, Quaerite et invenietis etc.").

[1] Diese Ausdrucksweise ist freilich eine missverständliche, weil sie den

Man will diese Ueberlieferung in allen Stücken festhalten und lehnt daher die gnostischen Thesen ab, man erkennt die Auswahl aus der Tradition, wie sie im Gegensatz zu dem Gnosticismus — allerdings nach dem Vorgang desselben — getroffen und als apostolisch prädicirt worden ist, an; aber man will den gegebenen Stoff, nicht anders wie früher die Gnostiker, wissenschaftlich durchdringen, d. h. einerseits kritisch-historisch-exegetisch sicherstellen, andererseits philosophisch bearbeiten und mit dem Zeitbewusstsein vermitteln; man will dabei auch die paulinischen Gedanken, die nun göttliche Autorität besassen, unterbringen [1]. Demgemäss kommen nun auf's Neue Schulen und schulmässige Verbände auf, nachdem die alten Schulen aus der Kirche hinausgedrängt waren [2]. In Kleinasien haben solche Bestrebungen schon kurz vor der Zeit begonnen, in welcher der Kreis der heiligen, apostolischen Ueberlieferung kirchlich festgestellt wurde (Aloger); in Kappadocien gab es um 200, wie die Geschichte des Clemens Alex., die Persönlichkeit des Bischofs Alexander, nachmals Bischofs von Jerusalem, und später die Geschichte des Origenes (auch an Firmilian von Cäsarea sei erinnert) zeigen, einen Kreis von kirchlichen Männern, welche sich mit Eifer wissenschaftlichen Bestrebungen hingaben; in dem christlichen Reiche von Edessa wirkte um dieselbe Zeit, hochangesehen, Bardesanes, schrieb philosophisch-theologische Tractate, die allerdings, mit dem abendländischen Massstab gemessen, als orthodox nicht gelten konnten, und leitete eine theologische Schule, die sich im 3. Jahrhundert erhalten und grosse Bedeutung gewonnen hat [3]. In Palästina verfasste in

Schein entstehen lässt, als handle es sich um ein Neues. In Wahrheit sind die wissenschaftlichen Bestrebungen in der Kirche nur die Fortsetzung der Bestrebungen der gnostischen Schulen unter geänderten Zeitverhältnissen d. h. unter der Herrschaft einer nun sicherer bestimmten und fester als ein Noli me tangere umgrenzten Tradition.

[1] Damit haben in der Kirche Irenäus und Tertullian begonnen, die Alexandriner haben es fortgesetzt. Sie haben aber nicht nur Theologumena dem Paulinismus entnommen, sondern das Gefühl religiöser Freiheit an Paulus erwärmt und die Hochschätzung der Liebe und Erkenntniss im Gegensatz zur niederen Moral an ihm gestärkt.

[2] Von der Schule des Justin vermögen wir uns ein klares Bild nicht zu machen; die Schulen der Valentinianer, Karpokratianer, des Tatian u. s. w. standen um 180 sämmtlich ausserhalb der Kirche.

[3] Ueber die Schule von Edessa s. Assemani, Bibl. orient. T. III P. II p. 924, von Lengerke, De Ephraemi arte hermen. p. 86 sq., Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule u. s. w. S. 32 f., 79 f., Zahn, Tatian's Diatessaron S. 54. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts wirkte an dieser Schule Macarius, dessen Schüler Lucian der Märtyrer gewesen ist. Die Exegese der h. Schriften wurde besonders gepflegt.

der Zeit des Elagabal und Alexander (Severus) Julius Africanus eine Reihe von wissenschaftlich-theologischen Arbeiten, die sich von der Schriftstellerei des Irenäus und Tertullian specifisch unterscheiden, dagegen mit den Abhandlungen der sog. Gnostiker formell die grösste Verwandtschaft aufweisen. Seine Untersuchungen über das Verhältniss der Genealogien Jesu und über Bestandtheile der griechischen Danielapokalypse zeigen, dass man innerhalb der Kirche auf historisch-kritische Probleme aufmerksam geworden ist. In seiner Chronographie tritt das apologetische Interesse hinter das geschichtliche zurück, und in seinen Κεστοί, die Alexander Severus gewidmet sind — der Gemahlin des Elagabal hatte bereits Hippolyt eine Schrift über die Auferstehung dedicirt —, tritt weniger der Christ, als der griechische Polyhistor hervor. Gleichzeitig mit ihm waren die Inhaber der beiden bedeutendsten Stühle in Palästina, Alexander von Aelia und Theoktistus von Cäsarea, eifrige Gönner einer selbständigen theologischen Wissenschaft. Der Erstere hat bereits eine bedeutende theologische Bibliothek angelegt, und die uns erhaltenen Fragmente seiner Briefe beweisen, dass er mit der Sprache auch den wissenschaftlichen Geist des Zeitalters sich angeeignet hatte. In Rom gab es am Anfang des 3. Jahrhunderts eine wissenschaftliche Schule, in welcher biblische Textkritik getrieben und die Werke des Aristoteles, Theophrast, Euklid und Galen eifrig gelesen und verwerthet wurden. Endlich zeigen uns die Werke Tertullian's, dass selbst unter den Christen Carthago's solche nicht fehlten, welche dem Betrieb der Wissenschaft in der Kirche Bürgerrecht verschaffen wollten, und Eusebius hat uns (h. e. V, 27) aus der Zeit um 200 bereits eine Reihe von Titeln wissenschaftlicher Werke überliefert, welche damals von kirchlichen Männern geschrieben worden sind.

Zeigen alle diese Erscheinungen, die sämmtlich dem Schluss des 2. und Anfang des 3. Jahrhunderts angehören, dass man wohl die Häresie, nicht aber den Trieb, aus welchem sie geboren ist, in der Kirche unterdrücken konnte, so ist der schlagendste Beweis für diese Wahrnehmung die Existenz der sog. Katechetenschule in Alexandrien. Wir kennen den Ursprung dieser Schule nicht mehr — sie tritt für uns erst um 190 in das Licht der Geschichte[1] —,

[1] Sehr richtig Overbeck, a. a. O. S. 455: „Die Entstehung der alexandrinischen Katechetenschule ist nicht etwa ein nur zuällig im Dunklen gebliebener Fleck der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts, sondern ein Stück der wohlumschriebenen, schwarzen Provinz auf der Karte des Kirchenhistorikers dieser Zeit, in welcher die Anfänge aller Grundinstitutionen der Kirche liegen und mit ihnen auch die der alexandrinischen Katechetenschule als des ersten

aber wir wissen, dass die Auseinandersetzung der Kirche mit der Häresie in Alexandrien später zum Abschluss gekommen ist als im Abendland, wir wissen ferner, dass die Katechetenschule bis nach Palästina und Kappadocien hin schon um 200 gewirkt und allem Anschein nach die wissenschaftlichen Bestrebungen dort hervorgerufen resp. gekräftigt hat[1], und wir wissen endlich, dass die Existenz der Schule in dem vierten Decennium des 3. Jahrhunderts bedroht gewesen ist; aber der kluge Heraklas hat es verstanden, die kirchlichen und die wissenschaftlichen Interessen wieder auszugleichen[2]. In der alexandrinischen Katechetenschule wurde die ganze griechische Wissenschaft gelehrt und apologetisch-christlichen Zwecken dienstbar gemacht. Ihr erster Lehrer, der uns durch seine hinterlassenen Schriften wohl bekannt ist, ist Clemens Alexandrinus[3]. Sein Hauptwerk ist epochemachend. „Die Absicht des Clemens ist keine geringere als eine Einführung in das Christenthum oder, besser und dem Geiste des Werkes gemäss gesagt, eine Einweihung in dasselbe. Die Aufgabe, die Clemens sich setzt, ist die Einführung in das Innerste und Höchste des Christenthums selbst. Er will so zu sagen mit einem Werk der Litteratur Christen erst zu vollkommenen Christen machen, mit einem solchen Werke für den Christen nicht bloss wiederholen, was für ihn sonst schon das Leben geleistet hat, sondern ihn zu noch Höherem, als ihm die Formen der Initiation erschlossen haben, die sich die Kirche im Laufe einer nun schon anderthalbhundertjährigen Geschichte geschaffen hat, emporführen.“ Dem Clemens ist also die Gnosis — d. h. die (griechische) Religionsphilosophie — nicht nur ein Mittel, um das Heidenthum und die Häresie zu widerlegen, son-

Versuchs der Gestaltung des Verhältnisses des Christenthums zur Weltwissenschaft.“ Ganz unklar ist für uns auch noch die Persönlichkeit und die Lehrweise des Pantänus (s. über ihn Zahn, Forschungen Bd. III S. 64 ff. 77 f.). Ein Bild von der Katechetenschule können wir uns aus dem 6. Buche der h. e. des Eusebius und aus den Werken des Clemens und Origenes machen.

[1] Ueber die Verbindung des Julius Afric. mit der Schule s. Euseb. VI, 31, mit Origenes s. den Briefwechsel (übrigens hatte J. Afrc. auch mit Edessa Beziehungen); den Clemens hat Julius in der Chronik erwähnt. Ueber die Verbindung des Alexander und des kappadocischen Kreises mit Pantänus, Clemens und Origenes s. das 6. Buch der Kirchengeschichte des Eusebius. Alexander und Origenes sind Schüler des Pantänus gewesen.

[2] S. meinen Artikel „Heraklas“ in der R.-Encykl.

[3] Die Materialien am vollständigsten bei Zahn, Forschungen Bd. III S. 17—176; die beste Würdigung des grossen, dreitheiligen Werkes (Protrepticus, Pädagog, Stromateis) bei Overbeck, a. a. O. Die Titel der uns nicht oder nur in Bruchstücken erhaltenen übrigen Werke des Clemens zeigen, wie umfassend seine wissenschaftliche Thätigkeit gewesen ist.

dern sie ist ihm zugleich das Mittel, um das Höchste und Innerste des Christenthums erst zu erreichen und darzulegen. Das ist sie ihm aber, weil ihm die kirchliche Ueberlieferung in ihrer Totalität und in allem Einzelnen — von evangelischen Sprüchen abgesehen — ein Fremdes ist; er hat sich ihrer Autorität unterworfen, aber er vermag dieselbe nur nach wissenschaftlich-philosophischer Bearbeitung sich geistig anzueignen [1]. Sein grosses Werk ist mithin der erste Versuch — man hat es mit Recht das kühnste litterarische Unternehmen in der Geschichte der Kirche genannt [2] —, auf der Grundlage der h. Schriften und der kirchlichen Ueberlieferung, sowie unter Voraussetzung, dass Christus als die Weltvernunft die Quelle aller Wahrheit sei, eine Darstellung des Christenthums zu geben, welche den wissenschaftlichen Anforderungen an eine philosophische Ethik und Weltanschauung genügt — demgemäss sich an die Gebildeten überhaupt richtet — und zugleich dem Gläubigen erst den reichen Inhalt seines Glaubens erschliesst. Es ist also nach Form und Inhalt hier die wissenschaftliche christliche Religionslehre gefunden, welche dem Glauben nicht widerspricht, aber ihn auch nicht bloss an einigen Stellen stützt oder verdeutlicht, sondern ihn in eine andere und höhere geistige Sphäre erhebt, nämlich aus dem Bereiche der Autorität und des Gehorsams in den Bereich des hellen Wissens und der aus der Liebe zu Gott fliessenden, innerlichen, geistigen Zustimmung [3]. Clemens kann sich nicht denken — dazu ist er zu sehr griechischer Philosoph —, dass der christliche Glaube, wie er in der Ueberlieferung vorliegt, an und für sich schon die mit geistiger Selbständigkeit vereinigte Hingebung an Gott erzeugen kann, welche ihm die sittliche Vollkommenheit ist; dieses Ziel erreicht nur die Erkenntniss. Aber sofern diese nichts anderes ist als die Entzifferung der in den h. Schriften

[1] Das gilt ebensosehr von den alten Grundsätzen der christlichen Sittlichkeit wie von dem überlieferten Glauben. In ersterer Hinsicht sei auf die Schrift: „quis dives salvetur“ und auf das 2. und 3. Buch des Pädagog verwiesen.

[2] Clemens ist sich auch der Neuheit seines Unternehmens bewusst gewesen, s. Overbeck, a. a. O. S. 464 f. Welche Verehrung Clemens als Meister genoss, zeigen die Briefe des Alexander von Jerusalem, s. Euseb., h. e. VI, 11 und namentlich VI, 14. Hier heissen Beide, Pantänus und Clemens, „die Väter“, aber während jener den Titel ὁ μακάριος ὡς ἀληθῶς καὶ κύριος erhält, heisst dieser: ὁ ἱερὸς Κλήμης, κύριός μου γενόμενος καὶ ὠφελήσας με.

[3] Strom. VI, 14, 109: πλέον ἐστὶν τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι. Die Pistis ist γνῶσις σύντομος τῶν κατεπειγόντων (VII, 10, 57 s. das ganze Cap.), die Gnosis ist ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων τῇ πίστει ἐποικοδομουμένη (l. c.), τελείωσις ἀνθρώπου (l. c.), πίστις ἐπιστημονική (II, 11, 48).

durch den Logos geoffenbarten Geheimnisse, die auch der Gläubige besitzt, indem er sich ihnen unterwirft, ist alle Erkenntniss ein Nachdenken der göttlichen Offenbarung. Das hohe ethisch-religiöse Ideal des in der Gemeinschaft mit Gott vollkommenen Menschen, welches die griechische Philosophie seit der Zeit Plato's ausgearbeitet und dem sie die gesammte wissenschaftliche Welterkenntniss untergeordnet hatte, ist von Clemens übernommen, vertieft und nicht nur an Jesus Christus, sondern an das kirchliche Christenthum geheftet worden. Aber indem er es mit der kirchlichen Ueberlieferung verknüpft, gestattete er sich die kühnste Umbildung derselben, weil die Aufrechterhaltung ihres Wortlautes ihm die Christlichkeit der Speculation verbürgte [1].

In Clemens hat also das kirchliche Christenthum die Stufe erreicht, welche das Judenthum in Philo erlangt hatte, und ohne Zweifel ist Philo von grossem Einfluss auf Clemens gewesen [2]. Clemens steht ferner auf dem Boden, den Justin betreten hatte, aber er ist weit über den Apologeten hinaus geschritten. Seine Ueberlegenheit über Justin besteht nicht nur darin, dass er die apologetische Aufgabe, wie sie jenem vorschwebte, in eine systematisch-thetische verwandelt hat, sondern vor Allem darin, dass er die christlich-kirchliche Ueberlieferung, die ihm in einem ganz anderen Umfang und in viel grösserer Festigkeit als Justin gegenüberstand, wirklich in wissenschaftliche Dogmatik verwandelt hat, während Justin den grössten Theil derselben im Schema des Weissagungsbeweises neutralisirt hatte. Der Idee des Logos, welcher Christus ist, hat Clemens, indem er sie zum höchsten Princip der religiösen Welterklärung und der Darstellung des Christenthums erhob, einen viel concreteren und reicheren Inhalt

[1] Es kommen hier besonders die Abschnitte der Stromateis in Betracht, in denen Clemens den vollkommenen Gnostiker schildert; dieser schwingt sich durch die apathische Liebe zu Gott empor, ist über alles Irdische erhaben, hat die Wurzel alles Bösen, die Unwissenheit, abgethan und lebt bereits ein engelgleiches Leben; s. Strom. VI, 9, 71. 72: Οὐδὲ γὰρ ἐνδεῖ τι αὐτῷ πρὸς ἐξομοίωσιν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ εἶναι· οὐδὲ ἄρα φιλεῖ τινὰ τὴν κοινὴν ταύτην φιλίαν, ἀλλ᾽ ἀγαπᾷ τὸν κτίστην διὰ τῶν κτισμάτων. Οὔτ᾽ οὖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ὀρέξει τινὶ περιπίπτει οὔτε ἐνδεής ἐστι κατά γε τὴν ψυχὴν τῶν ἄλλων τινὸς συνὼν ἤδη δι᾽ ἀγάπης τῷ ἐραστῷ, ᾧ δὴ ᾠκείωται κατὰ τὴν αἵρεσιν καὶ τῇ ἐξ ἀσκήσεως ἕξει, τούτῳ προσεχέστερον συνεγγίζων, μακάριος ὢν διὰ τὴν τῶν ἀγαθῶν περιουσίαν, ὥστε ἕνεκά γε τούτων ἐξομοιοῦσθαι βιάζεται τῷ διδασκάλῳ εἰς ἀπαθείαν. Strom. VII, 69—83. VI, 14, 113: οὕτως δύναμιν λαβοῦσα κυριακὴν ἡ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός, κακὸν μὲν οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἀγνοίας εἶναι νομίζουσα. Das ganze 7. Buch ist zu lesen.

[2] Philo ist von Clemens einige Male citirt, noch häufiger stillschweigend benutzt worden; s. die reichhaltigen Nachweise bei Siegfried, Philo von Alex. S. 343—351.

gegeben als Justin. Das Christenthum ist die Lehre von der Schöpfung, Erziehung und Erlösung des Menschengeschlechtes durch den Logos, dessen Werk in den vollkommenen Gnostikern gipfelt. Die Philosophie der Griechen, sofern sie den Logos besessen hat, wird für ein Seitenstück zum ATlichen Gesetz erklärt [1], und die in der kirchlichen Ueberlieferung enthaltenen Thatsachen werden der philosophischen Dogmatik entweder untergeordnet oder geradezu nach ihr umgedeutet. Die Idee des Logos wird einerseits so weit gefasst, dass er überall dort gefunden wird, wo der Mensch sich über die Naturstufe erhebt, andererseits so concret, dass eine authentische Kenntniss von ihm nur aus der geschichtlichen Offenbarung gewonnen werden kann. Der Logos ist wesentlich das vernünftige Weltgesetz und der Lehrer, aber in Christus ist er zugleich Hierurg, und die Güter, die er spendet, sind ein System von heiligen Weihen, an welchen die Möglichkeit, sich zu dem göttlichen Leben zu erheben, allein haftet. Tritt hier schon die Verwandtschaft des Clemens mit gnostischen Lehrern, namentlich mit den Valentinianern, bestimmt hervor, so lässt sich dieselbe in der ganzen Fassung der Aufgabe (das Christenthum als Theologie), in der Bestimmung des Formalprincipes (einschliesslich des Recurses auf Geheimtradition; s. oben S. 301 f.[2]) und auch in der Lösung der Probleme nachweisen. Aber

[1] Allerdings behauptet Clemens, dem Philo und Justin folgend, auch manchmal, dass die griechischen Philosophen das A. T. geplündert haben.

[2] Dass Clemens für die Gnosis auf eine Geheimtradition (Strom. VI, 7, 61; VI, 8, 68; VII, 10, 55) recurrirt hat, ist ein Beweis dafür, wie sehr er — ein Kind seiner skeptisch gewordenen Zeit — alle menschliche Gedankenthätigkeit unterschätzte. Es genügte ihm sogar nicht die Existenz heiliger Schriften, die alle Weisheit enthalten; es musste auch der Extract aus diesen Schriften durch göttliche Mittheilung verbürgt sein. Aber im letzten Grunde liegt doch wohl hier, wie in allen ähnlichen Fällen der Skepsis, die nicht zur Klarheit gebrachte Einsicht zu Grunde, dass das Ethische und Religiöse überhaupt nicht nur in dem Gebiete des Intellectuellen ruht, und dass der Intellect keine religiösen Werthe schaffen kann. Da aber weder Philo, noch die Gnostiker, noch Clemens, noch die Neuplatoniker — in Folge der philosophischen Ueberlieferung — sich von dem intellectualistischen Schema zu trennen vermochten, so mussten sie das ein Uebervernünftiges nennen und aus einer göttlichen Offenbarung ableiten, was eigentlich — wie sie fühlten, aber nicht erkannten — mit der Erkenntniss überhaupt noch nicht gegeben ist. Man kann sagen, dass die griechische Philosophie im Neuplatonismus daran gestorben, resp. auf's unheilvollste verwildert und die christliche Dogmatik dadurch in die Absurditäten geführt worden ist, dass man sich von der fast tausendjährigen Tradition nicht zu befreien vermochte, die ethisch-religiösen Stimmungen und die Ausbildung des Charakters in das Gebiet der Erkenntniss zu versetzen, obgleich man das Disparate wohl gefühlt hat. Die Verachtung der Empirie, die Skepsis, die Abenteuerlichkeiten

die grosse Ueberlegenheit des Clemens über Valentin zeigt sich nicht nur in der Thatsache, dass er es verstanden hat, überall den Zusammenhang mit dem Glauben der grossen Christenheit festzuhalten, sondern noch mehr in dem Vermögen mit einem einzigen Principe die Fülle der Probleme zu bewältigen, also in der Kunst, mit den geringsten Mitteln die umfassendste Darstellung zu liefern. Beides gehört freilich auf das Engste zusammen: die Fernhaltung aller Begriffe, die nicht aus den h. Schriften belegt oder ihnen leicht angepasst werden konnten, ist vielleicht — neben dem dem gnostischen Pessimismus entgegengesetzten Optimismus — das wichtigste Mittel gewesen, um eine Dogmatik als christliche zu insinuiren, die mindestens eine halbe Feindin des kirchlichen Christenthums gewesen ist. Durch Clemens ist die Gottesgelehrsamkeit die oberste Stufe der Frömmigkeit geworden, ist die höchste Philosophie der Griechen unter den Schutz und die Versicherung der Kirche gestellt und damit zugleich das ganze Culturleben der Griechen innerhalb des Christenthums legitimirt worden. Der Logos ist Christus, aber der Logos ist zugleich das Sittliche und Vernünftige auf allen Stufen der Entwickelung. Der Logos ist ebensowohl dort der Lehrer, wo das verständige Masshalten im Sinne der Antike die Leidenschaften und Triebe zügelt und die Excesse nach rechts und links abwehrt, wie dort — dort allerdings in höherer Offenbarung —, wo allein die Liebe zu Gott das ganze Leben bestimmt und den Menschen aus allem Sinnlichen und Endlichen emporzieht[1]. Was

der religiösen Metaphysik, die schliesslich Mythologie wird, haben hier ihren Ursprung. Immer gilt noch die Erkenntniss als das höchste; aber diese Erkenntniss ist gar keine Erkenntniss mehr, sondern Charakter und Stimmung; sie muss aber, um sich als Erkenntniss behaupten zu können, aus der Phantasie gespeist werden.

[1] Neuplatonischer Mystiker im strengen Sinn des Worts ist Clemens nicht gewesen. Wo er das höchste ethische Ideal zeichnet, fehlt die Ekstase, und die Frische, mit welcher er den Quietismus schildert, zeigt, dass er selbst kein Quietist gewesen ist; s. hierüber die dritte Vorlesung von Bigg (a. a. O.), besonders p. 98 f.: „. . . the Silent Prayer of the Quietist is in fact Ecstasy, of which there is not a trace in Clement. For Clement shrank from his own conclusions. Though the father of all the Mystics he is no Mystic himself. He did not enter the „enchanted garden“, which he opened for others. If he talks of „flaying the sacrifice“, of leaving sense behind, of Vision, of Epopteia, this is but the parlance of his school. The instrument to which he looks for growth in knowledge is not trance, but the disciplined reason. Hence Gnosis when once attained is indefectible, not like the rapture which Plotinus enjoyed but four times during his acquaitance with Porphyry, which in the experience of Theresa never lasted more than half an hour. The Gnostic is no Visionary, no Theurgist, no Antinomian.“

die gnostischen Moralisten lediglich als Contraste geschaut haben, das vermochte Clemens, der Christ und der Grieche, als Stufen zu schauen, und so gelang es ihm, die bunte Gesellschaft, als welche sich die Kirche zu seiner Zeit bereits darstellte, als eine Einheit zu fassen — als die von einem und demselben Logos, dem Pädagogen, erzogene Menschheit. Seine Speculation hat ihn nicht aus der Kirche hinausgedrängt — sie gab ihm das Mittel in die Hand, die Mannigfaltigkeit der Bildungen in ihr zu verstehen und in ihrer relativen Berechtigung zu würdigen, ja sie leitete ihn schliesslich dazu an, auch die Geschichte der vorchristlichen Menschheit in die einheitliche Betrachtung aufzunehmen und eine befriedigende universalhistorische Anschauung zu gewinnen. Vergleicht man dieselbe mit den Ansätzen zu einer solchen bei Irenäus, so tritt das Kümmerliche und Gebundene, das Unsichere und Beschränkte bei diesem deutlich hervor. Clemens hat in dem christlichen Glauben, wie er ihn verstand und mit der griechischen Cultur verschmolzen hat, geistige Freiheit und Selbständigkeit, die Lösung von allem Heteronomischen, gefunden — welchen Apparat er dabei gebraucht hat, kann letztlich auf sich beruhen —, Irenäus ist im Apparate verstrickt geblieben, und soviel er von dem Novum Testamentum libertatis redet, so wenig fühlt man seinem grossen Werke ab, dass der Urheber die geistige Freiheit wirklich gewonnen hat. Clemens hat die Aufgabe der zukünftigen Theologie zuerst in's Auge gefasst: im Anschluss an die geschichtlichen Ueberlieferungen, durch welche wir geworden sind, was wir sind, und im Anschluss an die christliche Gemeinschaft, auf die wir angewiesen sind, weil sie die einzige sittlich-religiöse Gemeinschaft ist, an dem Evangelium Freiheit und Selbständigkeit des eigenen Lebens zu gewinnen und dieses Evangelium so darzustellen, dass es als die höchste Kundgebung des Logos erscheint, der sich in jeder Erhebung über die Naturstufe und daher in der ganzen Geschichte der Menschheit bezeugt hat.

Aber entspricht das Christenthum des Clemens dem Evangelium? Man wird diese Frage nur bedingt bejahen dürfen; denn die Gefahr der Verweltlichung ist offenbar — der volle Abfall vom Evangelium wäre in dem Momente vollzogen, wo das Ideal des selbstgenugsamen griechischen Weisen die Stimmung verdrängt, dass der Mensch von der Gnade Gottes lebt —; aber die Gefahr der Verweltlichung ist in der gebundenen Auffassung des Irenäus, welche Autoritäten in Geltung setzt, die mit dem Evangelium nichts zu thun haben, und Heilsthatsachen aufrichtet, welche abstumpfen, nur andersartig, aber nicht geringer. Wenn das Evangelium Freiheit und Friede in Gott

geben und an ein ewiges Leben im Zusammenschluss mit Christus gewöhnen will, so hat Clemens diesen Sinn verstanden. Er durfte mit Recht seinen Gegnern sagen[1]: κἂν ἑτεροῖά τισι τῶν πολλῶν καταφαίνηται τὰ ὑφ' ἡμῶν λεγόμενα τῶν κυριακῶν γραφῶν, ἰστέον ὅτι ἐκεῖθεν ἀναπνεῖ τε καὶ ζῇ καὶ τὰς ἀφορμὰς ἀπ' αὐτῶν ἔχοντα τὸν νοῦν μόνον, οὐ τὴν λέξιν, παριστᾶν ἐπαγγέλλεται. Wohl ist die Abzweckung des ganzen überlieferten Stoffes, wie Clemens dieselbe gefasst hat, die griechisch-philosophische, aber eine Verschmelzung mit dem Ziele, welches das Evangelium vorhält, reich zu sein in Gott und von ihm Kraft und Leben zu empfangen, ist nicht zu verkennen. Die Güte Gottes und die Verantwortlichkeit des Menschen sind die Centralideen des Clemens und der Alexandriner; sie stehen auch im Evangelium Jesu Christi im Vordergrund. Ist dies gewiss, so wird man sich vor der Herzenskündigung hüten dürfen, die genau festzustellen unternimmt, wie weit das Evangelium und wie weit die Philosophie den Clemens bestimmt hat.

Aber indem so geurtheilt wird, darf hier die totale Umprägung der kirchlichen Ueberlieferung zu einer hellenischen Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage nicht verkannt werden — die „Dogmen" des Clemens sind nicht als christlich legitimirt, wenn man seiner praktischen Haltung den evangelischen Sinn nicht abspricht. Was blieb von dem Christenthum nach, wenn man die praktische Abzweckung, welche Clemens dieser Religionsphilosophie gegeben hat, verlor? Ein Phlegma, welches schlechterdings nicht mehr christlich zu nennen ist. Dem gegenüber lagen in der wörtlich verstandenen kirchlichen regula doch manche werthvolle Momente, und die Versuche eines Irenäus, der kirchlichen Ueberlieferung und NTlichen Stellen in ihrem Wortverstande einen massgebenden religiösen Sinn abzugewinnen, müssen als conservative Bestrebungen von höchstem Rang gelten. Allerdings haben Irenäus und seine theologischen Gesinnungsgenossen die Freiheit am Christenthum selbst nicht gefunden, welche der höchste Zweck desselben ist; aber dafür haben sie der Folgezeit Werthvolles erhalten und gerettet. Wenn einmal das Vertrauen auf die Methoden der Religionsphilosophie dahinschwinden wird, wird man zur Geschichte zurückkehren, und sie wird in der

[1] Strom. VII, 1, 1. An mehreren Stellen seines Hauptwerkes nimmt Clemens auf solche kirchliche Christen Rücksicht, welche die praktisch-speculative Concentration des überlieferten kirchlichen Stoffs für gefährlich hielten und überhaupt den Gebrauch der Philosophie beanstandeten; s. Strom. VI, 10, 80: πολλοὶ καθάπερ οἱ παῖδες τὰ μορμολυκεῖα, οὕτως δεδίασι τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, φοβούμενοι, μὴ ἀπαγάγῃ αὐτούς. VI, 11, 93.

conservirten Ueberlieferung, wie Irenäus und die Anderen sie geschätzt haben, noch erkennbar sein, während sie in den speculativen Umdeutungen der Religionsphilosophen nahezu untergegangen sein wird.

Die Bedeutung, welche die alexandrinische Schule für die Dogmengeschichte erhalten sollte, knüpft sich nicht an Clemens, sondern an seinen Schüler Origenes[1]. Der Grund hierfür ist nicht darin zu suchen, dass Clemens heterodoxer gewesen ist als Origenes[2], denn das ist mindestens in Ansehung des Stromateis nicht der Fall; sondern darin, dass dieser eine ungleich grössere Wirksamkeit ausgeübt hat als jener und mit einer in der Geschichte der Kirche vielleicht beispiellosen Arbeitskraft bereits alle Gebiete der Theologie selbst ausgemessen hat. Dazu kommt noch ein Anderes: Clemens hat die kirchliche Ueberlieferung noch nicht in den festen katholischen Formen vor sich gehabt wie Origenes (s. oben Cap. 2), und er hat, wie seine Stromateis beweisen, noch nicht die Fähigkeit besessen, ein theologisches System zu liefern. Was er bringt, sind Stücke einer christlich-theologischen Dogmatik und speculativen Ethik, die allerdings insofern keine Fragmente sind, als sie sämmtlich nach einer bestimmten Methode erzeugt und unter dasselbe Ziel gestellt sind, die aber doch noch des Zusammenschlusses ermangeln. Bei Origenes ist demgegenüber der Abschluss erreicht, sofern er die festbegrenzte, sicher ausgeprägte katholische Ueberlieferung als Basis zu respectiren hatte und zugleich, auf den Schultern des Clemens stehend, befähigt gewesen ist, eine systematische Bearbeitung dieser Ueberlieferung zu geben[3]. Ein scharfes Auge gewahrt nun aller-

[1] Dass Origenes ein Schüler des Clemens gewesen, sagt uns Euseb., h. e. VI, 14, 8.

[2] Das Ansehen des Clemens hat sich in der Kirche länger erhalten als das des Origenes, s. Zahn, Forschungen III S. 140 f. Von der Richtigkeit der Annahme, dass die Hypotyposen später geschrieben sind als die Stromateis, habe ich mich bisher nicht überzeugt, und muss auch den Versuch Zahn's, die Charakteristik der Hypotyposen bei Photius (Biblioth. 109) mit dem zu vermitteln, was uns über die Theologie des Clemens bekannt ist (a. a. O. S. 141 ff.), an mehreren entscheidenden Punkten für misslungen erachten.

[3] Im kirchlichen Alterthum ist alle Systematik stets nur eine relative und beschränkte gewesen, weil der Complex der heiligen Schriften in einer anderen Geltung gestanden hat als in der Folgezeit. Die Rückführung eines Theologumenons auf eine Schriftstelle genügte hier auch schon, und die mannigfachen und disparaten Lehren wurden als eine Einheit empfunden, sofern sie sämmtlich aus den heiligen Schriften zu belegen waren. Also verbürgte die Sammlung göttlicher Orakel, als welche sich die heiligen Schriften darstellten, eine gleichsam transcendentale Einheit der Lehren und entlastete den Systematiker unter Umständen von einem grossen Theile seiner Aufgabe. Diese Einsicht ist in der

dings, dass Origenes persönlich die Geschlossenheit und Kühnheit der religiösen Weltanschauung nicht mehr in dem Grade besessen hat wie Clemens — die kirchliche Ueberlieferung hat doch bereits stärker auf ihm gelastet und ihn hier und dort im Einzelnen zu Compromissen geführt, die an Irenäus erinnern —, aber an seine theologische Arbeit hat sich die Entwickelung in der Folgezeit angeschlossen. Es genügt daher im Rahmen der Dogmengeschichte, auf Clemens als den kühnen Vorläufer des Origenes hinzuweisen und bei der Darlegung der Theologie des Letzteren an wichtigen Punkten clementinische Lehren zu vergleichen.

2. Das System des Origenes [1].

Unter den Theologen des kirchlichen Alterthums ist Origenes neben Augustin der bedeutendste und einflussreichste gewesen. Er ist der Vater der kirchlichen Wissenschaft im weitesten Sinne des Worts und zugleich der Begründer jener Theologie geworden, die im 4. und 5. Jahrhundert zur Ausbildung gelangt ist und die im 6. Jahrhundert ihren Urheber definitiv verleugnet hat, ohne doch das Gepräge zu verlieren, welches er ihr gegeben. Origenes hat die kirchliche Dogmatik geschaffen, und er hat die Grundlage zu der Wissenschaft von den Quellen der jüdischen und christlichen Religion gelegt. Die Apologeten hatten bisher Alles im Christenthum klar gefunden; die antignostischen Väter hatten den kirchlichen Glauben

Dogmengeschichtsschreibung noch wenig zu ihrem Rechte gekommen, und doch ist sie allein im Stande, eine Reihe sonst unlösbarer Probleme zu lösen. Man kann z. B. die Theologie Augustin's nicht verstehen und schafft sich folgerecht selbst die schwierigsten Probleme, wenn man von jener Einsicht nicht Gebrauch macht. In der Dogmatik des Origenes und der späteren Kirchenväter — soweit bei diesen von Dogmatik die Rede sein kann — liegt die Einheit einerseits in dem Kanon der h. Schriften, andererseits in dem letzten Zweck; aber diese beiden Principien stören sich gegenseitig. In Bezug auf die Stromateis des Clemens hat Overbeck (a. a. O.) die Erklärung ihrer auffallenden Anlage gegeben. Wie wäre es auch denkbar gewesen, dass bei dem ersten Versuch der Reichthum der h. Schriften, wie er dem sie allegorisirenden Philosophen entgegentrat, mitsammt den Problemen hätte bewältigt werden können.

[1] S. die Abhandlungen von Huëtius, abgedruckt bei Lommatzsch. Thomasius, Origenes 1837. Redepenning, Origenes. 2 Bdd. 1841—46. Denis, De la philosophie d'Origène. Paris 1884. Westcott, Origenes, im Diction. of Christ. Biogr. Vol. IV. Möller in Herzog's R.-Encyklop. II. Aufl. Bd. XI. S. 92—109, dort sowie bei Nitzsch, Dogmengeschichte I S. 151 und Ueberweg, Grundriss der Gesch. d. Philosophie. V. Aufl. S. 62 f., die Speciallitteratur. — Ich muss in diesem Cap. die Opp. Orig. leider nach Lommatzsch citiren.

und die Wissenschaft von demselben vermengt. Origenes hat das Problem und die Probleme erkannt und den Betrieb einer christlichen Theologie zu einer selbständigen Aufgabe erhoben, indem er ihn von der polemischen Abzweckung befreit hat. Er hätte das, was er geworden ist, nicht werden können, wenn ihm nicht bereits zwei Generationen mit der Vorbereitung der Aufgabe, das Christenthum denkend zu erfassen und philosophisch zu begründen, vorangegangen wären. Wie allen Persönlichkeiten, die Epoche gemacht haben, sind auch ihm die Bedingungen, unter denen er gestanden hat, zu Statten gekommen, obgleich er schwere Anfeindungen zu ertragen hatte. Geboren in einer christlichen, der Kirche treu ergebenen Familie, lebte er in einer Zeit, in welcher die christlichen Gemeinden einen fast unausgesetzten Frieden genossen und sich in der Welt einbürgerten; er war Mitglied einer christlichen Gemeinde, in welcher das Recht der wissenschaftlichen Studien bereits anerkannt war und diese in einer geordneten Schule eine feste Stellung gewonnen hatten [1]. Er verkündete die Versöhnung der Wissenschaft mit dem christlichen Glauben, der höchsten Cultur mit dem Evangelium auf dem Boden der Kirche und hat so am meisten dazu beigetragen, die alte Welt für die Kirche zu gewinnen. Aber er hat keine Compromisse geschlossen aus kluger Berechnung: es war seine innerste und heiligste Ueberzeugung, dass die heiligen Urkunden der Christenheit alle Ideale des Alterthums einschlössen, und dass das speculativ erfasste kirchliche Christenthum erst das wahre und rechte Christenthum sei. Sein Charakter war lauter, sein Leben untadelig; in seiner Arbeit ist er nicht nur rastlos, sondern auch selbstlos gewesen. Es hat wenige Kirchenväter gegeben, deren Lebensbild einen so reinen Eindruck zurücklässt wie das des Origenes. Gefährlich war die Luft, die er als Christ und als Philosoph athmete; aber sein Geist blieb gesund, und selbst der Wahrheitssinn ist ihm fast immer treu geblieben [2]. Für uns schillert seine Weltanschauung,

[1] S. seinen Brief bei Euseb. h. e. VI, 19, 11 ff.

[2] In der Polemik gegen Celsus scheint es uns an nicht wenigen Stellen, als habe er ihn verlassen. Bedenkt man aber, dass dem Origenes die Prämissen seiner Speculation felsenfest standen, und bedenkt man ferner, in welche Nöthe ihn Celsus geführt hat, so wird man urtheilen, dass der Beweis nicht erbracht ist, dass Origenes gegen die damals giltigen Wahrheitsregeln verstossen hat. Zu diesen gehörte aber nicht das Gebot, im Streite nur solche Argumente anzuwenden, die man auch in thetischer Darstellung gebrauchen würde. Basilius ist (Ep. 210 ad prim. Neocaes.) gleich bei der Hand gewesen, eine bedenklich sabellianisch klingende Aeusserung des Gregor Thaumat. damit zu entschuldigen, dass derselbe nicht δογματικῶς sondern ἀγωνιστικῶς geredet habe, und Hiero-

in ihren Details überschaut, ähnlich der des Philo, in verschiedenen Farben, und wir vermögen heute kaum mehr zu verstehen, wie er das Verschiedene hat vereinigen können; aber wir dürfen bei der Geschlossenheit seines Charakters und der Sicherheit seiner Entscheidungen daran nicht zweifeln, dass für ihn selbst eine Uebereinstimmung aller wesentlichen Theile seines Systems vorhanden gewesen ist. Allerdings hat er anders gesprochen zu den Vollkommenen, anders zu dem christlichen Volk. Die Bornirtheit wird zu allen Zeiten ein solches Verfahren für Heuchelei halten müssen —, aber die Ergebnisse seiner religiösen und wissenschaftlichen Weltauffassung forderten die doppelte Sprache. Aus dem Kreise, den sein Geist zuerst ausgemessen, ist die orthodoxe Theologie aller Confessionen noch immer nicht herausgeschritten. Sie hat ihren Stammvater beargwöhnt und corrigirt, sie hat seine Heterodoxien, als wären sie zufällige Auswüchse, fortschneiden zu können gemeint, sie hat das Mass von Speculation, welches sie zugestehen musste, in den einfachen Glauben selbst eingerückt und die Glaubensregel in Fragmenten immer philosophischer gestaltet, um so die Spannung zwischen Pistis und Gnosis beseitigen und die freie Theologie durch die Formel der kirchlichen Satzung bannen zu können — ob das alles Fortschritte sind, lässt sich mit Grund fragen; ob die Spannung zwischen halbtheologischem, klerikalem Christenthum und bevormundetem Laienchristenthum erträglicher ist, als die von Origenes aufrechterhaltene und überbrückte Spannung zwischen Gnosis und Pistis, ist wohl der Untersuchung werth.

Das christliche System des Origenes [1] ist im Gegensatz zu den Systemen der griechischen Philosophen und der christlichen Gnostiker ausgebildet (dazu kommt noch der Gegensatz zu den kirchlichen Feinden der Wissenschaft, den christlichen Unitariern und den Juden [2]).

nymus (ad Pammach. ep. 48, c. 13) hat, nachdem er das Recht, γυμναστικῶς zu schreiben, vertheidigt, ausdrücklich gesagt, dass alle griechischen Philosophen „viele Worte gemacht haben, um die Gedanken zu verhüllen, hier drohen und anderswohin den Schlag versetzen"; ebenso hätten es Origenes, Methodius, Eusebius, Apollinaris im Kampf mit Celsus und Porphyrius gemacht: „Weil sie bisweilen genöthigt sind, zu reden, nicht, was sie selber denken, sondern was für ihren Zweck nothwendig ist, so thun sie dies nur im Kampfe gegen die Heiden."

[1] S. vor Allem das systematische Hauptwerk: Περὶ ἀρχῶν.

[2] Eine von ebensoviel Besonnenheit wie Geduld zeugende Polemik gegen die Christen, welche das Recht der Wissenschaft in der Kirche bestreiten, durchzieht viele Schriften des Origenes; in dem Werk gegen Celsus hat er aber die einfältigen Christen nicht selten preisgeben müssen; besonders lehrreich ist c. Cels. III, 78; V, 14—24.

Aber die Glaubenswissenschaft, wie Origenes sie ausgeprägt hat, mit den Mitteln philonischer Wissenschaft auferbaut, trägt unzweifelhaft neuplatonisches und gnostisches Gepräge. Origenes hat nicht nur wie Justin, sondern auch wie Valentin und darum auch wie Plotin speculirt, ja die Reception der Methode und in gewissem Sinn der Axiome, wie sie in den Schulen des Valentin galten und im Neuplatonismus nachzuweisen sind, ist für ihn charakteristisch. Aber wie in dieser Methode implicite die Anerkennung eines heiligen Schriftthums mitgesetzt ist, so ist Origenes auch schriftgläubiger Exeget gewesen — ja alle Theologie war ihm im Grunde methodische Exegese der heiligen Schriften. Da aber endlich Origenes als kirchlicher Christ davon überzeugt war, dass nur die Kirche — diese aber vollständig und rein — die heiligen Offenbarungen Gottes besitzt, an deren Autorität sich der Glaube mit Recht genügen lassen kann, so galten ihm nur die beiden Testamente, wie die Kirche sie bewahrt, als absolut zuverlässige göttliche Offenbarung [1], daneben war ihm aber aller Besitz der Kirche, vor Allem die Glaubensregel, massgebend und heilig [2]. Dem drohendem Dilemma, nun entweder heterodoxer Gnostiker oder kirchlicher Traditionalist zu werden, ist Origenes wie Clemens dadurch ausgewichen, dass er nicht nur in der Weise der Valentinianer das relative Recht der grossen Menge der einfältig Gläubigen, sondern auch die Unumgänglichkeit ihres Glaubens als Fundament der Speculation anerkannt hat. Diesen

[1] Hier ist Origenes bereits gebundener als Clemens. So freie Urtheile, wie Clemens über die griechische Philosophie gefällt hat, hat Origenes m. W. nicht wiederholt (s. namentlich Clem., Strom. I, 5, 28—32: πάντων μὲν αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ᾽ ἐπακολούθημα ὡς τῆς φιλοσοφίας. τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἕλλησιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἕλληνας· ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν. I, 13, 57. 58 etc.); doch erkennt auch Origenes Gottes-Offenbarungen in der griechischen Philosophie an, s. z. B. c. Cels. VI, 3, und die christliche Lehre ist ihm die Vollendung der griechischen Philosophie (s. die Reste der verlorenen Stromateis des Origenes und Hom. 14 in Genes. § 3; weitere Stellen bei Redepenning, II, S. 324 ff.).

[2] Dass die Methode der wissenschaftlichen Schrifterklärung auch zu kritisch-historischen Untersuchungen anleitete, dass demgemäss Origenes und seine Schüler auch Kritiker der Ueberlieferung gewesen sind, und dass so die wissenschaftliche Theologie gleich bei ihrem Entstehen neben dem Geschäft, das Christenthum umzubilden, auch schon die Lösung der anderen Aufgabe begonnen hat, es aus den Schriften und der Ueberlieferung kritisch wiederherzustellen und die Verwilderungen zu beseitigen, soll hier nur angedeutet sein; denn für die Dogmengeschichte kommen diese Bestrebungen streng genommen nicht in Betracht.

Standpunkt konnte er behaupten, weil erstlich seine Gnosis eine verbürgte heilige Litteratur brauchte, die er nur in der Kirche fand, und weil zweitens eben diese Gnosis ihren Horizont weit genug genommen hatte, um das, was die häretische Gnosis als Contraste geschaut hatte, als Schattirungen zu erkennen. Die Relativität der Betrachtungsweise, eine Erbschaft aus der besten Zeit der Antike, ist dem Origenes (wie dem Clemens) geläufig, und er hat sie festzuhalten verstanden trotz der absoluten Stimmung, die er an der christlichen Gnosis und den h. Schriften für sich selbst gewonnen hatte. Diese relative Betrachtungsweise hat ihm und Clemens Milde und Besonnenheit gegeben (Strom. IV, 22, 139: ἡ γνῶσις ἀγαπᾷ καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας διδάσκει τε καὶ παιδεύει τὴν πᾶσαν κτίσιν τοῦ παντοκράτορος θεοῦ τιμᾶν) und sie in den Stand gesetzt, auch aus dem Kümmerlichen und Beschränkten, aus dem Werdenden und in sich noch Unklaren überall das Gute herauszufinden, festzuhalten und zu fördern [1]. Als rechtgläubiger Traditionalist und als entschiedener Gegner aller Häresie hat Origenes anerkannt, dass das Christenthum ein allen Menschen dargebotenes Heil umfasst, welches durch den Glauben angeeignet wird, dass es Lehre ist von geschichtlichen Thatsachen, die man festhalten muss, dass die Kirche in ihrer Glaubensregel den Inhalt des Glaubens zutreffend zusammengefasst hat [2], und dass der blosse Glaube zur Erneuerung und zur Seligkeit des Menschen ausreicht. Als idealistischer Philosoph aber hat Origenes den ganzen Inhalt des kirchlichen Glaubens in Ideen umgesetzt. Er hat sich dabei an kein bestimmtes philosophisches System gehalten, sondern wie Philo, Clemens und die Neuplatoniker den ganzen Ertrag der Arbeit der idealistischen griechischen Moralisten seit Sokrates aufgenommen und bearbeitet. Diese aber hatten den sokratischen Spruch: „Erkenne Dich selbst", längst schon in mannigfaltige Regeln für die rechte Lebenskunst verwandelt und ihm eine Theosophie zugeordnet, in welcher der Mensch erst zu sich selber kommen sollte [3].

[1] Die Anschauung von dem Rechte einer doppelten Sittlichkeit in der Kirche wird nun vollends legitimirt, aber die höhere erscheint nicht mehr als enkratitisch-eschatologisch, sondern als enkratitisch-philosophisch bestimmt; s. z. B. Clem., Strom. III, 12, 82; VI, 13, 106 etc. Die Gnosis ist das Princip der Vollkommenheit, s. Strom. IV, 7, 54: πρόκειται δὲ τοῖς εἰς τελείωσιν σπεύδουσιν ἡ γνῶσις ἡ λογικὴ ἧς θεμέλιος ἡ ἁγία τριὰς πιστίς, ἀγάπη, ἐλπίς.

[2] S. die Vorrede zu dem Werke περὶ ἀρχῶν.

[3] Auch aus dem Schluss der Philosophumena des Hippolyt geht hervor, wie das sokratische Γνῶθι σεαυτόν in jenem Zeitalter religionsphilosophisch fundamentirt worden ist und in weiten Kreisen als die Losung gegolten hat, s. Clem. Paedag. III, 11, 1.

Jene Regeln lenkten den wahren „Weisen“ ab von der Geschäftigkeit im Dienste des täglichen Lebens und „von dem lästigen Auftreten in der Oeffentlichkeit.“ Sie besagten, dass es für den Geist „nichts Eigenthümlicheres geben könne als die Sorge für sich selbst, indem er nicht nach Aussen blickt, sich nicht mit fremden Dingen befasst, sondern innerlich in sich gekehrt sein eigenes Wesen an sich selber zurückgiebt und so die Gerechtigkeit ausübt“[1]. Hier lehrte man, dass der Weise, der keines Dinges mehr bedürfe, der Gottheit am nächsten sei, weil er nämlich in dem Besitze seines reichen Ichs und in der ruhigen Betrachtung der Welt des höchsten Gutes theilhaftig sei; hier verkündete man ferner, dass der Geist, der sich vom Sinnlichen befreit hat[2] und in steter Betrachtung des Ewigen lebt, schliesslich auch der Anschauung des Unsichtbaren gewürdigt und selbst vergöttlicht werde. Niemand kann verkennen, dass diese Art Weltflucht und Gottesbesitz eine specifische Verweltlichung des Christenthums in sich schliesst, und dass der isolirte und selbstgenügsame Weise so ziemlich das Gegentheil von der armen Seele ist, die nach Gerechtigkeit hungert[3]. Aber Niemand kann auch verkennen, dass beide Typen concret sich in einer unendlichen Mannigfaltigkeit darstellen und in dieser Mannigfaltigkeit auch in einander übergehen konnten. Bei Clemens und Origenes ist das der Fall gewesen. Das ethisch-religiöse Ideal ist ihnen der Zustand ohne Traurigkeit, der Zustand der Empfindungslosigkeit gegen alle Uebel, der Ordnung und der Ruhe — aber der Ruhe in Gott. Versöhnt mit dem Weltlaufe, dem göttlichen Logos vertrauend[4], reich in der uninteressirten Liebe zu Gott und den Brüdern, die göttlichen Gedanken nachdenkend, in Sehnsucht aufblickend zu der himmlischen Vaterstadt[5], erlebt der geschaffene Geist seine Gottähnlichkeit und die Seligkeit. Er erreicht sie durch die Ueberwindung der Sinnlich-

[1] S. den Panegyricus des Gregor Thaumat. auf Origenes, eine der lehrreichsten Schriften des 3. Jahrhunderts, bes. c. 11—18.

[2] Doch werden alle Excesse abgelehnt; s. Clem., Strom. IV, 22, 138: Οὐκ ἐγκρατὴς οὗτος ἔτι, ἀλλ᾽ ἐν ἕξει γέγονεν ἀπαθείας σχῆμα θεῖον ἐπενδύσασθαι ἀναμένων. Aehnlich Origenes.

[3] Bei Clemens tritt die Befriedigung in der Erkenntniss an manchen Stellen noch kühner hervor als bei Origenes. Das Kühnste steht Strom. IV, 22, 136: εἰ γοῦν τις καθ᾽ ὑπόθεσιν προθείη τῷ γνωστικῷ πότερον ἑλέσθαι βούλοιτο τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον, εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα παντὸς μᾶλλον ἐν ταυτότητι ὄντα, οὐδὲ καθ᾽ ὁτιοῦν διστάσας ἕλοιτ᾽ ἂν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ.

[4] S. das schöne Gebet des christlichen Gnostikers Strom. IV, 23, 148.

[5] S. Strom. IV, 26, 172; die Commentare des Origenes sind immerfort von ähnlichen Ausbrüchen des Gefühls durchbrochen.

keit, durch die stetige Beschäftigung mit dem Göttlichen — „geht hin ihr gläubigen Gedanken in's weite Feld der Ewigkeit" —, durch Selbsterkenntniss und beschauliche Isolirung, die doch die Arbeit im Reiche Gottes, in der Kirche, nicht ausschliesst. Das ist die göttliche Klugheit: „die Seele übt sich darin, sich selbst wie in einem Spiegel zu sehen; sie stellt den göttlichen Geist, wenn sie dieser Gemeinschaft würdig befunden werden soll, in sich selbst wie in einem Spiegel dar und entdeckt so die Spuren eines geheimnissvollen Weges zur Vergöttlichung"[1]. Als Mittel zur stufenmässigen Verwirklichung dieses Ideals hat Origenes die stoische und die platonische Ethik herbeigezogen[2]. Das mystisch-ekstastische und magisch-sacramentale Element tritt bei ihm noch zurück, fehlt aber nicht. Das Unzureichende der philosophischen Anweisungen hat sich aber Origenes immer wieder daran klar gemacht, dass die Philosophen trotz ihrer herrlichen Gotteserkenntnisse doch den Polytheismus haben bestehen lassen — an Plato hat er eigentlich nur dies auszusetzen —, dass durch sie die Wahrheit nicht allgemein zugänglich geworden ist[3], und dass sie mithin nicht die genügende Kraft besessen haben[4]. Dem gegenüber hat die göttliche Offenbarung schon durch Moses ein ganzes Volk bezwungen — „Wollte Gott, die Juden hätten das Gesetz nicht übertreten und die Propheten und Jesum nicht getödtet: wir hätten dann ein Musterbild jenes himmlischen Staates, welchen Plato zu beschreiben versucht hat"[5] — und in der Kirche zeigt der Logos seine universale Kraft, indem er 1) allem Polytheismus ein Ende bereitet und 2) jeden um so viel bessert,

[1] Ueber Vergottung als letztes Ziel s. Clem., Strom. IV, 23, 149—155; VII, 10, 56; VII, 13, 82; VII, 16, 95: οὗτως ὁ τῷ κυρίῳ πειθόμενος καὶ τῇ δοθείσῃ δι' αὐτοῦ κατακολουθήσας προφητείᾳ τελέως ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου ἐν σακρὶ περιπολῶν θεός. Aber man beachte, welchen Unterschied Clemens zwischen ὁ θεός und dem vollkommenen Menschen VII, 15, 88 (gegenüber der stoischen Identificirung) gemacht hat; ebenso Origenes.

[2] Gregor (l. c. c. 13) erzählt, dass in der Schule des Origenes alle Werke der Dichter und Philosophen gelesen und aus ihnen das Probehaltige genommen wurde, nur die Werke der Gottesleugner waren ausgeschlossen, „weil diese die Grenzen des menschlichen Denkens überspringen." Uebrigens hat Origenes doch nicht so unbefangen über die Philosophen geurtheilt wie Clemens, oder richtiger: er hat sie nicht mehr so hoch geschätzt, s. Bigg, a. a. O. p. 133, Denis, a. a. O., Introd.

[3] S. z. B. c. Cels. V, 43; VII, 59 sq.; VII, 47. Plato und die anderen weisen Männer hat er jenen Aerzten verglichen, die ihre Aufmerksamkeit nur gebildeten Patienten schenken.

[4] S. z. B. c. Cels. VI, 2.

[5] C. Cels. V, 43.

als es seine Fassungskraft und Erkenntniss erlaubt und sein Wille Neigung und Empfänglichkeit für das Gute besitzt[1].

[1] Es ist das ein Hauptgedanke des Origenes, der überall wiederkehrt, namentlich auch in dem Werke gegen Celsus (s. z. B. VI, 2): Christus ist gekommen, alle Menschen zu bessern, je nach ihren Fähigkeiten, und Einige zur höchsten Erkenntniss zu führen. Diese Auffassung erscheint unterchristlich und ist vielleicht wirklich unterchristlich; aber sobald man sie nicht an dem Evangelium, sondern an den Zielen der griechischen Philosophie misst, tritt der Fortschritt deutlich hervor, der eben durch das Evangelium gewonnen ist. Origenes hat wirklich die Menschheit im Auge, und er ist um die Besserung nicht nur Einiger, sondern Aller besorgt. Die factischen Zustände in der Kirche erlaubten ihm nun nicht mehr wie den Apologeten, die auch für jene Zeit naiven und unzutreffenden Exclamationen, alle Christen seien Philosophen und alle seien mit derselben Weisheit und Tugend erfüllt, zu wiederholen. Er schätzte aber bereits den relativen Fortschritt, den die Menschheit in der Kirche über die ausserhalb der Kirche stehende Menschheit gewonnen hatte, sah zwischen den Werdenden und den Vollkommenen keine Kluft und führte den gesammten Fortschritt auf Christus zurück. Ausdrücklich hat er c. Cels. III, 78 erklärt, dass das der Menge verständliche Christenthum nicht absolut, sondern nur relativ die beste Lehre sei, dass „der gemeine Mann" — so drückt er sich aus — durch den Vorhalt von Belohnungen und Strafen zu bessern sei, dass man ihm wie einem Kinde die Wahrheit nur in Hüllen und Bildern überliefern könne; — aber dass der Logos in Jesus Christus sich herabgelassen hat, dies zu thun, das ist dem Origenes eben ein Beweis für die Universalität des Christenthums. Zu den Hüllen und Bildern gehören ihm aber auch viele der in den h. Schriften berichteten wunderbaren Erscheinungen. Er ist weit entfernt, hier seine Vernunft gefangen zu nehmen; vielmehr appellirt er an geheimnissvolle Kräfte der Seele, an Ahnungsvermögen, visionäre Zustände u. s. w. Sein Standpunkt ist hier ganz der des Celsus (s. namentlich die lehrreichen Ausführungen I, 48), sofern er überzeugt ist, dass viele ungewöhnliche Dinge zwischen Himmel und Erde passiren, dass einzelnen Namen, Symbolen u. s. w. eine geheimnissvolle Kraft zukommt (z. B. c. Cels. V, 45) — die Ansichten über das Verhältniss von Erkenntniss und h. Weihen, resp. Sacramentum, sind die der Philosophen des Zeitalters —, dass aber der einzelne Fall geprüft sein will, dass es widernatürliche Mirakel nicht geben kann, dass vielmehr Alles sich einer höheren Ordnung einfügen muss. Wie der Buchstabe der Vorschriften der beiden Testamente häufig Unvernünftiges enthält (s. περὶ ἀρχῶν IV, 2, 8—27), um auf die geistige Deutung hinzuführen, und manche Stellen gar keinen buchstäblichen Sinn haben (l. c. § 12), so ist auch Mythisches in den Geschichtserzählungen häufig zu constatiren, aus dem dann also lediglich die Idee zu entwickeln ist (l. c. § 16 sq.: „Non solum de his, quae usque ad adventum Christi scripta sunt, haec Spiritus sanctus procuravit, sed . . . eadem similiter etiam in evangelistis et apostolis fecit. Nam ne illas quidem narrationes, quas per eos inspiravit, absque huiuscemodi, quam supra exposuimus, sapientiae suae arte contexuit. Unde etiam in ipsis non parva permiscuit, quibus historialis narrandi ordo interpolatus, vel intercisus per impossibilitatem sui reflecteret atque revocaret intentionem legentis ad intelligentiae interioris examen"). Durchweg wendet in solchen Fällen Origenes die beiden Gesichtspunkte gleichmässig an,

Aber nicht nur die griechische Ethik in ihrer verschiedenartigen Ausprägung ist von Origenes verwendet, sondern es bildet auch die griechische kosmologische Speculation den complicirten Unterbau seiner religiösen Ethik. Die Gnosis ist formell Offenbarungsphilosophie (d. h. Schrifttheologie[1]), materiell kosmologische Speculation. Die h. Schriften werden auf Grund einer ausgeführten Theorie von der Inspiration, die übrigens selbst von den Philosophen stammt, so bearbeitet, dass alle Thatsachen als die Vehikel von Ideen erscheinen und erst in dieser Gestalt ihren höchsten Werth erhalten. Das Unternehmen der consequenten Theologie geht

dass Gott auch den Einfältigen Etwas habe bieten und dass er die Geförderten zu geistlicher Forschung habe reizen wollen. Der erstere Gesichtspunkt versagt aber an einigen Stellen, weil der Schriftinhalt anstössig ist; dann tritt nur der zweite ein. Origenes ist also weit davon entfernt gewesen, den buchstäblichen Inhalt der Schrift durchweg erbaulich zu finden, ja im höchsten Sinne ist der Buchstabe überhaupt nicht erbaulich. Origenes hat sich vielmehr die von den Gnostikern, namentlich am A. T., geübte Kritik im weitesten Umfange angeeignet; aber er besass — und darin liegt wie hier so überall die Ueberlegenheit seiner Theologie — in der Unterscheidung des Schriftsinns und in der Unterscheidung der verschiedenen berechtigten menschlichen Bedürfnisse das Mittel, um die Einheit Gottes und die Einheitlichkeit der Offenbarung festzuhalten. Man lese vor Allem c. Cels. I, 9 –12. Unter Berufung auf die doppelte Religion bei den Aegyptern, Persern, Syriern und Indern — die mythische Religion der Menge und die Mysterienreligion der Erkenntniss — statuirt er genau die gleiche Unterscheidung innerhalb des Christenthums und lehnt damit den Vorwurf des Celsus, dass die Christen Alles ungeprüft annehmen müssten, ab. Für die mythisch-christliche Religion erhebt er lediglich den Anspruch, dass sie unter den mytischen Religionen die zweckmässigste sei. Da nun einmal die grosse Mehrzahl der Menschen nicht Zeit und nicht Anlage zur Philosophie hat, ποία ἂν ἄλλη βελτίων μέθοδος πρὸς τὸ τοῖς πολλοῖς βοηθῆσαι εὑρεθείη, τῆς ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ τοῖς ἔθνεσι παραδοθείσης; (l. c. 9). Das ist durchweg antik gedacht, und weder Celsus noch Porphyrius hätte an diesen Ausführungen formell etwas auszusetzen gehabt: allen positiven Religionen haftet der Mythus an, die Religion liegt daher hinter den Religionen. Aber das Neue, was weder Celsus noch Porphyrius anerkennen konnten, liegt darin, dass die eine Religion auch in ihrer mythischen Form als einzigartig und göttlich anerkannt ist und darauf gedrungen wird, dass alle Menschen, soweit sie nicht zur höchsten Erkenntniss gelangen können, sich dieser mythischen Religion und keiner anderen zu unterwerfen haben. In dieser Forderung hat Origenes mit der antiken Contraposition der grossen Menge und der Wissenden ebenso gebrochen wie mit dem Polytheismus, und hierin besteht, wenn ich recht sehe, seine geschichtliche Grösse. Er hat überall Abstufungen erkannt auf einer und derselben Linie, und er hat den Polytheismus abgethan.

[1] Richtig Bigg (a. a. O. p. 154): „Origen in point of method differs most from Clement, who not infrequently leaves us in doubt as to the precise Scriptural basis of his ideas."

immer — so auch bei Clemens und Origenes — von dem bewussten oder unbewussten Gedanken aus, sich von den für die positive Religion charakteristischen Merkmalen der äusseren Offenbarung und der cultischen Gemeinschaft zu emancipiren. An die Stelle derselben rücken die Ergebnisse der speculativen Weltwissenschaft, welche selbst praktisch bedingt, den Schein einer solchen Bedingtheit nicht tragen. Dies trifft auch auf die christliche Gnosis oder die wissenschaftliche Dogmatik des Origenes zu. Dieselbe ist die Metaphysik des Zeitalters, nur dass Origenes, weil er den ersten Geistern seiner Zeit ebenbürtig war, sie nicht schülerhaft übernommen, sondern z. Th. selbständig ausgebildet und sowohl gegen den pantheistischen Stoicismus, wie gegen den principiellen Dualismus ausgeführt hat. Dass wir uns in dieser Beurtheilung nicht täuschen, darüber belehrt eine Urkunde, die zu dem Kostbarsten gehört, was uns aus dem 3. Jahrhundert erhalten ist: es ist die Beurtheilung des Origenes durch Porphyrius bei Euseb., h. e. VI, 19. Jeder Satz in derselben ist aufklärend [1]; aber den Höhepunkt bildet das Urtheil (§ 7): κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας Ἑλληνίζων καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις. Diese Beobachtung können wir aus den Werken des Origenes überall bestätigen, namentlich aber aus den Büchern gegen Celsus, wo Origenes immerfort seine wesentliche Uebereinstimmung mit dem Christenfeinde in den Principien und in der Methode verdecken muss [2]. Die Gnosis ist in der That die hellenische, ihr Ergebniss jenes wunderbare, hier nur durch die Rücksicht auf die h. Schriften und die Geschichte Christi so complicirt gestaltete Weltbild [3], welches ein Drama zu sein scheint und im letzten Grunde doch unbewegt ist. Die Gnosis neutralisirt alles Empirisch-Geschichtliche, wenn auch nicht überall in seiner Thatsächlichkeit,

[1] Man beachte z. B. § 8, Origenes habe die allegorische Methode von den stoischen Philosophen übernommen und sie auf die jüdischen Schriften angewendet. Ueber die hermeneutischen Principien des Origenes in ihrem Verhältniss zu denen Philo's s. Siegfried, a. a. O. S. 351—62. Origenes hat sie im 4. Buch περὶ ἀρχῶν ausführlich und klar entwickelt.

[2] S. Overbeck, Theol. Lit.-Ztg. 1878, Col. 535.

[3] Eine eingehende Darstellung der Theologie des Origenes würde viele hundert Seiten nöthig haben, weil er alles Wissenswürdige in den Kreis der Theologie hineingezogen und an die h. Schriften, Vers für Vers, philosophische Maximen, ethische Reflexionen und naturwissenschaftliche Erkenntnisse herangerückt hat, die auf die weiteste Fläche aufgezeichnet werden müssten, weil der von Origenes gewählte Standort den umfassendsten Ausblick und die verschiedensten Urtheile gestattet hat. Aehnlich ist es schon bei Clemens.

so doch durchweg in seinem Werthe. Der deutlichste Beweis hierfür ist, dass Origenes 1) den Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes zur Norm des Systems erhoben, und 2) dem historischen, fleischgewordenen Logos die Bedeutung für die Gnostiker abgesprochen hat. Für diese stellt sich Christus lediglich als der Logos dar, der von Ewigkeit her beim Vater ist und von Ewigkeit her wirkt. Auf ihn allein richtet sich die Erkenntniss des Weisen, der lediglich eines vollkommenen, d. h. göttlichen Lehrers bedarf[1]. Auch das Evangelium lehrt nur „den Schatten der Geheimnisse Christi", das ewige Evangelium aber, welches auch das pneumatische ist, σαφῶς παρίστησι τοῖς νοοῦσι τὰ πάντα ἐνώπιον περὶ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ τὰ παριστάμενα μυστήρια ὑπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ, τά τε πράγματα, ὧν αἰνίγματα ἦσαν αἱ πράξεις αὐτοῦ[2]. Allerdings erscheint nach der wahren, auf der Offenbarung ruhenden Glaubenswissenschaft der Pantheismus ebenso überwunden wie der Dualismus — den Einfluss der beiden Testamente wird man hier nicht verkennen können —; aber in feiner Gestalt kehrt der Letztere in der Theologie des Origenes wieder zurück, während in der Art, wie er sie beide abgelehnt hat, die griechische Philosophie des Zeitalters ein ihr Fremdes nicht mehr empfand. In den letzten Aussagen der religiösen Metaphysik ist das kirchliche Christenthum — einige Compromisse abgerechnet — als Hülle abgestreift. Die Objecte der religiösen Erkenntniss sind geschichtslos oder vielmehr — echt gnostisch und neuplatonisch — sie haben nur eine überweltliche Geschichte. Von hier aus ergab

[1] C. Cels. III, 61 heisst es (Lommatzsch XVIII p. 337): ἐπέμφθη οὖν θεὸς λόγος καθὸ μὲν ἰατρὸς τοῖς ἁμαρτωλοῖς, καθὸ δὲ διδάσκαλος θείων μυστηρίων τοῖς ἤδη καθαροῖς καὶ μηκέτι ἁμαρτάνουσιν, s. auch das Folgende. Comment. in Joh. I, 20 sq. wird der gekreuzigte Christus als der Christus des Glaubens von dem in uns Wohnung nehmenden Christus als dem Christus der Vollkommenen unterschieden; s. 22 (Lomm. I, p. 43): καὶ μακάριοί γε ὅσοι δεόμενοι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοιοῦτοι γεγόνασιν, ὡς μηκέτι αὐτοῦ χρῄζειν ἰατροῦ τοὺς κακῶς ἔχοντας θεραπεύοντος, μηδὲ ποιμένος, μηδὲ ἀπολυτρώσεως, ἀλλὰ σοφίας καὶ λόγου καὶ δικαιοσύνης, ἢ εἴ τι ἄλλο τοῖς διὰ τελειότητα χωρεῖν αὐτοῦ τὰ κάλλιστα δυναμένοις. Dazu c. Cels. II, 66. 69; IV, 15. 18; VI, 68. Diese Stellen zeigen, dass für den Gnostiker der gekreuzigte Christus nicht mehr in Betracht kommt, dass er darum alle Vorgänge, wie sie die Evangelien schildern, allegorisirt. Auch für Clemens kommt Christus eigentlich nur als Lehrer in Bezug auf die Gnostiker in Betracht.

[2] Comment. in Joh. I. 9 Lomm. I, p. 20. Die „Geheimnisse" Christi ist der terminus technicus für diese Theologie und im Grunde für alle Theologie. Das Offenbarte stellt sich nämlich in Ansehung der Form, die ihm gegeben ist, stets als ein Problem dar, welches die Glaubenswissenschaft zu lösen hat; das Offenbarte ist also entweder als unmittelbare Autorität hinzunehmen (vom Pistiker) oder als lösbares Problem: eines ist es demnach nicht, nämlich nicht in sich offenbar und verständlich.

sich mit Nothwendigkeit die Annahme einer esoterischen und exoterischen Form der christlichen Religion; denn hinter der statutarischen, positiven kirchlichen Religion liegt erst die Religion selbst. Dieser Annahme — in der alexandrinischen Katechetenschule muss sie schon geläufig gewesen sein — hat Origenes den deutlichsten Ausdruck gegeben und sich ihre Berechtigung an der Unfähigkeit der christlichen Menge für die Erfassung des tieferen Schriftsinns und an den Schwierigkeiten der Exegese klar gemacht. Andererseits hat er in der Lösung der Aufgabe, sein heterodoxes Gedankensystem der regula fidei Punkt für Punkt anzupassen, eine hohe Virtuosität bewährt. Ein äusserer Anschluss gelang ihm, weil die von oben nach unten fortschreitende Betrachtung sich an die Stufen der bereits von Irenäus zur Heilsgeschichte entwickelten regula fidei halten konnte [1]. Das System selbst soll principiell und durchweg monistisch sein; aber da das Materielle, obgleich von Gott aus dem Nichts erschaffen, doch lediglich als Straf- und Läuterungsort der Seelen erscheint, so wohnt dem System in der praktischen Anwendung doch ein starkes dualistisches Moment inne [2]. Der beherrschende Gegen-

[1] S. Nitzsch, Dogmengesch. S. 136.

[2] Das Problem des Bösen ist für Origenes eines der wichtigsten gewesen; s. das 3. Buch περὶ ἀρχῶν und c. Cels. VI, 53–59. Fest steht ihm 1) dass die Welt nicht das Werk eines anderen, feindlichen Gottes ist, 2) dass im eigentlichen Sinn des Wortes gut nur die Tugenden und die Werke, die aus ihnen entspringen, sind, böse nur das, was zu diesen im Gegensatz steht, 3) dass das Böse im eigentlichen Sinn des Wortes nur der böse Wille ist (s. c. Cels. IV, 66; VI, 54). Er unterscheidet demgemäss sehr bestimmt zwischen Bösem und den Uebeln. Was die letzteren betrifft, so giebt er zu, dass sie z. Th. von Gott stammen und zwar als Erziehungs- und Strafmittel. Aber er hat wohl gesehen, dass diese Auffassung weder in Ansehung einzelner Stellen der h. Schriften noch der natürlichen Erfahrung ausreicht. Es giebt Uebel in der Welt, die weder als Folge der Sünde, noch als Erziehungsmittel zu begreifen sind. Hier tritt nun, auch in Beziehung auf die Macht Gottes, seine relative, verständige Betrachtung ein; es giebt Uebel, welche eine nothwendige Folge jeder Verwirklichung auch der besten Absichten sind (c. Cels. VI, 53: τὰ κακὰ ἐκ παρακολουθήσεως γεγένηται τῆς πρὸς τὰ προηγούμενα): „Die Uebel im strengen Sinn sind nicht von Gott geschaffen; aber einige, wenn auch nur wenige im Vergleich zu dem grossen, geordneten Ganzen der Welt, haben sich doch nothwendig an die realisirten Zwecke angeheftet; wie es denn auch bei dem Zimmermann, der einen Bauplan ausführt, ohne Spähne und ähnliche Abfälle nicht abgeht, oder wie die Baumeister für die schmutzigen Haufen von Steinabfällen und Koth, die man an den Bauplätzen sieht, nicht verantwortlich gemacht werden können“ (l. c. c. 55). So hätte auch Celsus schreiben können. Die religiöse absolute Betrachtung ist hier durch eine verständige ersetzt, und die Welt ist demnach nicht absolut die beste, sondern die bestmögliche; s. die Theodice περὶ ἀρχῶν III, 17–22. (Hier und auch in anderen Partien erinnert die Theodice

satz ist der des einen, transcendenten Wesens und der Fülle alles Geschaffenen. Die durchgehende Amphibolie liegt in der doppelten Betrachtung des Geistigen, sofern es einerseits als Wesensentfaltung Gottes zu Gott selbst gehört, andererseits als Geschaffenes Gott gegenübersteht. Diese Amphibolie, welche in allen neuplatonischen Systemen wiederkehrt und das Charakteristicum aller Mystik bis auf diesen Tag geblieben ist, hat ihren Grund in dem Bestreben, den stoischen Pantheismus abzuwehren und doch sowohl die Ueberweltlichkeit des menschlichen Geistes als die absolute Ursächlichkeit Gottes festzuhalten, ohne die Güte desselben zu gefährden. Das System bedarf daher der Annahme, dass die geschaffenen Geister sich selbst frei bestimmen können, ja diese Annahme ist eine Grundvoraussetzung desselben [1] und wird so kühn durchgeführt, dass die Allmacht und Allwissenheit Gottes beschränkt wird. Da aber die empirische Betrachtung ergiebt, dass für jeden Menschen der Knoten bereits in dem Momente geschürzt ist, wo er auf Erden erscheint, da das Problem also nicht erst selbstthätig von jedem Menschen geschaffen wird, sondern in seiner Organisation liegt, so hat die Speculation hinter die Geschichte zurückzugehen. Demgemäss erhält das System, gewissen Andeutungen Plato's folgend, dieselbe Anlage, wie z. B. das valentinianische System, dem es überhaupt ausserordentlich verwandt ist. Es enthält drei Theile: 1) die Lehre von Gott und seinen Entfaltungen resp. Schöpfungen, 2) die Lehre vom Abfall und den Folgen desselben, 3) die Lehre von der Erlösung und Wieder-

des Origenes an die des Leibniz; s. Denis, l. c. p. 626 sq.; die beiden grossen Denker haben überhaupt viel Gemeinsames, weil sie nicht radical philosophirt, sondern Verstand in die Ueberlieferung zu bringen versucht haben). Aber „für die grosse Menge genügt es, wenn man ihr sagt, dass das Uebel seinen Ursprung nicht in Gott habe“ (IV, 66). Ebenso steht es mit dem eigentlichen Bösen. Für die Menge genügt es, zu wissen, dass das Böse aus der creatürlichen Freiheit stammt, und dass die Materie, welche dem Sterblichen anhaftet, nicht Quelle und Ursache der Sünde sei (IV, 66, s. auch III, 42: Τὸ κυρίως μιαρὸν ἀπὸ κακίας τοιοῦτόν ἐστι. Φύσις δὲ σώματος οὐ μιαρά· οὐ γὰρ ᾗ φύσις σώματός ἐστι, τὸ γεννητικὸν τῆς μιαρότητος ἔχει τὴν κακίαν); aber eine tiefere Betrachtung gewahrt, dass es einen Menschen, der keine Sünde hat, nicht geben **kann** (III, 61), weil der Irrthum mit dem **Werden** verbunden ist, und weil die Constitution des Menschen im Fleisch das Böse unvermeidlich macht (VII, 50). Die Sündhaftigkeit ist also eine **natürliche**, und sie ist das nothwendige prius. Dieser Gedanke, der auch dem Irenäus nicht fremd ist, ist von Origenes mit aller Klarheit entwickelt, aber er hat sich bei der Constatirung nicht beruhigt, sondern ist im Interesse der Theodice zur Annahme eines vorzeitlichen Sündenfalls fortgeschritten (s. unten).

[1] S. Mehlhorn, Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes (Ztschr. f. K.-G. 2. Bd. S. 234 ff.).

herstellung[1]. Man kann es aber auch, wie Denis gethan hat, nach vorausgeschickter Methodenlehre in vier Abschnitten zur Darstellung bringen: Theologie, Kosmologie, Anthropologie, Teleologie. Der Grundgedanke des Origenes ist „die uranfängliche, unzerstörbare Einheit Gottes und aller geistigen Wesenheit.“ Daraus ergiebt sich die Nothwendigkeit für den geschaffenen Geist nach Abfall, Irrthum und Sünde immer wieder zu seinem Ursprunge, dem In-

[1] Der Unterschied zwischen Valentin und Origenes liegt darin, dass jener einen Aeon d. h. einen Theil des göttlichen Pleroma selbst fallen lässt, und dass er den Freiheitsgedanken nicht verwerthet. — Der Aufriss des origenistischen Systems kann aus dem Werke περὶ ἀρχῶν nicht mit voller Deutlichkeit erkannt werden, weil Origenes bestrebt gewesen ist, in jedem der drei ersten Theile ein Ganzes zu liefern. Die vier Principien des Origenes sind Gott, Welt, Freiheit, Offenbarung (h. Schrift). Für jedes Princip kommt aber Christus in Betracht. Der erste Theil handelt von Gott und den Geistern und verfolgt die Geschichte der Letzteren bis zur Wiederbringung; der zweite Theil handelt von der Welt und der Menschheit und schliesst ebenfalls mit dem Ausblick auf die Auferstehung, die Höllenstrafen und das ewige Leben; hier macht Origenes den grossartigen Versuch, die Seligkeit vorstellbar zu machen und doch alle sinnlichen Freuden auszuschliessen; das dritte Buch handelt von der Sünde und von der Erlösung d. h. von der Willensfreiheit, der Verführung, dem Kampf mit den bösen Mächten, den inneren Kämpfen, dem sittlichen Weltzweck und der Wiederbringung aller Dinge. Ein eigenes Buch über Christus fehlt — Christus ist kein „Princip“, die Menschwerdung ist II, 6 behandelt —; es erscheinen demgemäss die Lehrer aus Valentin's Schule dem Origenes gegenüber christlicher. Liest man das grosse Werk περὶ ἀρχῶν oder die Schrift gegen Celsus oder die Commentare im Zusammenhang, so kommt man aus dem Staunen nicht heraus, wie ein so heller Geist, welcher der letzten Abzweckung aller Erkenntniss so sicher ist und welcher sich auf einen so hohen Standort gestellt hat, doch in den Details allen möglichen Betrachtungsweisen vom naivsten Mythus an Raum gelassen hat, einerseits an heilige Zauberei, sacramentale Vehike und dergleichen glaubt, andererseits trotz aller verständigen, ja empirischen Betrachtung doch keinen Zweifel an seinen Begriffsdichtungen verräth. Aber dieses grosse Problem, welches Origenes bietet, bietet sein Zeitalter — man lese Celsus oder Porphyrius (s. Denis, l. c. p. 613: „Toutes les théories d'Origène, même les plus imaginaires, représentent l'état intellectuel et moral du siècle où il a paru“), und Origenes ist kein Lehrer, welcher wie Augustin seinem Zeitalter vorausgeeilt ist; dem Gange der kirchlichen Entwickelung ist er allerdings vorausgeeilt —. Dieses Zeitalter suchte in seinen grössten Vertretern die Substruction für ein Neues nicht durch Kritik am Alten, sondern durch Summation zu gewinnen. Auf Versicherung kam es ihm an, und in dem Streben, diese zu finden, war man ängstlich, irgend ein überliefertes Stück preiszugeben. Die Kühnheit des Origenes, als griechischer Philosoph beurtheilt, liegt in seiner Verwerfung aller polytheistischen Religionen. Um so conservativer suchte er alles Uebrige zu schützen und einzuordnen. Dieser Conservativismus hat das kirchliche Christenthum und die griechische Cultur zusammengeschweisst in die Form einer allerdings durch und durch heterodoxen Glaubenswissenschaft.

Gott-Sein, zurückzukehren. In diesem Gedanken liegt der Schlüssel für das Verständniss der religiösen Philosophie des Origenes.

Erkenntnissquellen der Wahrheit sind lediglich die heiligen Schriften der beiden Testamente; zwar enthalten auch die Speculationen der griechischen Philosophen Wahrheiten, aber theils haben dieselben nur einen propädeutischen Werth, theils bieten sie nicht die Sicherheit, wie die h. Schriften, die sich durch die erfüllten Weissagungen selbst beglaubigen [1]. Andererseits nimmt Origenes an, dass es auch noch neben den h. Schriften ein geheimes tieferes Wissen gegeben und dass namentlich Jesus solche tiefere Weisheit Einigen mitgetheilt habe [2]; aber als kirchlich correcter Theologe hat er von dieser Annahme kaum Gebrauch gemacht. Die Auslegung anlangend, so gilt als erstes methodisches Princip, dass der Glaube, wie er in der Kirche gegenüber der Häresie bekannt wird, nicht verletzt werden darf [3]. Aber auf Grund dieser Regel ergiebt sich nun erst die Aufgabe für den Theologen. Der Glaube selbst nämlich ist fixirt und bedarf keiner besonderen Darstellung — es ist Origenes nicht in den Sinn gekommen, anzunehmen, dass die Fixirung des Glaubens selbst Probleme bieten könne. Er ist abgeschlossen, klar, leicht lehrbar, und führt wirklich zum Siege über die Sinnlichkeit und Sünde (s. c. Cels. VII, 48 u. v. a. St.) und zur Gemeinschaft mit Gott, wie er denn auch auf der Offenbarung des Logos beruht. Aber wie er durch Lohnhoffnung und Furcht bestimmt bleibt, so führt er als πίστις ἰδιωτική und ἄλογος nur zu einem χριστιανισμὸς σωματικός. Die Theologie aber hat die Aufgabe, aus den h. Schriften den χριστιανισμὸς πνευματικός zu entziffern und den Glauben zum Erkennen und zum Schauen zu erheben. Dies geschieht durch die Methode der Schrifterklärung, welche die höchsten Offenbarungen Gottes ermittelt [4]. Die Schrift hat einen drei-

[1] Den Weissagungsbeweis hat Origenes zu den Stücken gerechnet, welche zu dem Glauben, nicht zu der Gnosis gehören (s. z. B. c. Celsus II, 37); er ist ihm aber, wie den Apologeten, sehr werthvoll gewesen. Was die Philosophen betrifft, so hat Origenes den c. Cels. VII, 46 ausgesprochenen Grundsatz stets beherzigt: πρὸς ταῦτα δ' ἡμεῖς φήσομεν οἱ μελετήσαντες μηδενὶ ἀπεχθάνεσθαι τῶν καλῶς λεγομένων, κἂν οἱ ἔξω τῆς πίστεως λέγωσι καλῶς. Eben dort wird constatirt, dass Gott in seiner Liebe sich nicht nur Solchen offenbart hat, die sich ganz seinem Dienst weihen, sondern auch Solchen, welche die wahre Anbetung und Verehrung nicht kennen, die er verlangt. Allein, wie oben S. 565 bemerkt, steht Origenes den griechischen Philosophen viel zurückhaltender gegenüber als Clemens.

[2] S. z. B. c. Cels. VI, 6. Comment. in Johann. XIII, 59, Lomm. II, p. 9 sq.

[3] Περὶ ἀρχῶν praef.

[4] S. über die exegetische Methode des Origenes Kihn, Theodor v. Mopsv.

fachen Sinn, weil sie, wie der Kosmos, dem sie gleichsam als zweite Offenbarung zur Seite steht, Pneumatisches, Psychisches und Somatisches enthalten muss. Der somatisch-historische Sinn ist überall zuerst zu ermitteln, entspricht der Stufe des blossen Glaubens und hat daher dieselbe Dignität wie dieser. Allein es giebt Fälle, in denen er aufzugeben und als jüdischer, fleischlicher Sinn zu bezeichnen ist. Dies ist überall dort anzunehmen, wo er auf Vorstellungen führt, welche dem Wesen Gottes, der Moral, dem Naturgesetz oder der Vernunft widerstreiten [1]. Hier hat man (s. oben) zu urtheilen, dass der Forscher durch solche Anstösse zur tieferen Forschung angeregt werden sollte. Der psychische Sinn ist moralischer Art; besonders im A. T. haben die meisten Erzählungen einen moralischen Inhalt, den man durch Abstreifung der Geschichte als einer Hülle leicht gewinnen und bei dem man sich an einigen Stellen beruhigen kann. Der pneumatische Sinn — manche Stellen haben nur einen solchen, was weder Philo noch Clemens rund zu behaupten gewagt hat — hat bei Origenes einen negativ apologetischen und einen positiv didaktischen Zweck; er führt auf die letzten Ideen, die, einmal gewonnen, mit unmittelbarer Evidenz einleuchten und so zu sagen vollständig in den Geist des Theologen übergehen, weil sie ihm schliesslich ein Schauen und einen selbständigen Besitz vermitteln [2]. Ist der Gnostiker auf dieser Stufe angelangt, so kann er die Leitern wegwerfen, die ihn bis zu dieser Höhe gebracht haben [3]. Er ist dann innerlich mit dem Logos Gottes vereinigt und schöpft aus dieser Vereinigung Alles, was er bedarf. Origenes hat an den meisten Stellen die Gleichartigkeit und Gleichwerthigkeit aller Theile der h. Schriften vorausgesetzt; aber an einigen — seine relative Betrachtung alles Thatsächlichen auch hier anwendend — doch offenbart, dass selbst die Inspiration ihre Stufen und Grade hat je nach der Empfänglichkeit und Würdigkeit des Propheten. Erst in Christus ist die volle Offenbarung des Logos zum Ausdruck gekommen; seine

S. 20 ff., Bigg, a. a. O. p. 131 ff., speciell über den Unterschied in der Anwendung der allegorischen Methode zwischen ihm und Clemens p. 134 f.

[1] Schon in dem ersten Capitale der Genesis hat Origenes mehrere solche Stellen bemerkt. Beispiele bei Bigg p. 137 f.

[2] Sehr zutreffend hat Bigg (a. a. O.) den Allegorismus des Origenes „biblische Alchemie" genannt.

[3] Zur Ermittelung des pneumatischen Sinnes hat sich Origenes vielfach des Analogieschlusses aus dem Gebiete des Kosmischen in das des Geistigen bedient. Er ist darin ein Vorläufer neuerer idealistischer Philosophen, z. B. Drummonds: „To Origen allegorism is only one manifestation of the sacramental mystery of Nature" (Bigg p. 134).

Apostel haben nicht dieselbe Inspiration besessen wie er [1], und unter den Aposteln und apostolischen Männern sind wiederum Abstufungen in den Graden der Inspiration anzunehmen. Dabei hat zuerst Origenes ein heroisches Zeitalter der Apostel bestimmt von der Folgezeit unterschieden und so den Grund zu einer Annahme gelegt, durch welche sich die spätere Kirche bis heute von unbequemen Zumuthungen befreit und ihr Gewissen beschwichtigt hat [2].

Die Lehre von Gott und seinen Entfaltungen resp. Schöpfungen [3]. Die Welt weist zurück auf eine letzte Ursache und der creatürliche Geist auf einen ewigen, reinen, schlechthin einfachen, unwandelbaren Geist, welcher der Urquell alles Seienden und Guten ist, so dass Alles, was existirt, nur existirt als Verursachung jenes Einen und gut ist, sofern es aus dem Einen sein Wesen hat, welcher die Vollkommenheit und Gutheit ist. Aus diesem Grundgedanken ergeben sich alle Folgerungen, die Origenes in Bezug auf das Wesen, die Eigenschaften und die Erkennbarkeit Gottes gezogen hat. Als das Eine steht Gott dem Vielen gegenüber; aber die Ordnung in dem Vielen weist auf das Eine zurück. Als das wahrhaft Wesentliche steht Gott den Wesen gegenüber, die da erscheinen und zu verschwinden scheinen, die daher auch nicht sein könnten, weil sie ihr Princip nicht in sich selber haben, sondern bezeugen: „Nicht wir selbst haben uns gemacht." Als das absolut immaterielle Geistige steht Gott dem Geistigen gegenüber, welches mit Materiellem behaftet ist, aber zurückstrebt zu dem, aus dem es seinen Ursprung genommen hat. Das Eine ist ein anderes als das Viele, aber die Ordnung, die Unselbständigkeit und die Sehnsucht

[1] S. Hom. in Luc. XXIX, Lomm. V, p. 193 sq.

[2] Da Origenes den Wortsinn der Schriften in der Regel bestehen lässt, so hat er auch eine viel günstigere Meinung von dem jüdischen Volke und von der Gesetzesbeobachtung, als die älteren christlichen Schriftsteller (doch s. Iren. und Tertull.). Er beurtheilt die Gesetzesbeobachtung im Grunde nicht anders als den Glauben der einfältigen Christen. Auch die Apostel haben eine Zeitlang das Gesetz beobachtet und sind erst allmählich dazu gebracht worden, den geistlichen Sinn des Gesetzes zu verstehen. Sie haben auch Recht daran gethan, bei der Mission unter den Juden das Gesetz beizubehalten. Andererseits ist ihm das N. T. eine höhere Stufe über dem alten, sowohl im Wortsinn wie nach dem geistlichen Sinn; s. c. C. II, 1—4. 7. 75; IV, 31 sq.; V, 10. 30. 31. 42 sq. 66; VII, 26.

[3] Gegenüber der von Alcinous (c. 12), Maximus Tyr. (XVII, 8) und Celsus empfohlenen Methode der Gotteserkenntniss (in Analysis [apophat.], Synthesis [kataphat.] und Analogie) beruft sich Origenes c. Cels. VII, 42. 44 darauf, dass der Christ Gott besser kennt, nämlich in dem menschgewordenen Sohn Gottes. Allein er nimmt doch selbst seinen Standort bei der synthetischen Methode.

des Geschaffenen weisen auf das Eine zurück, welches daher auch relativ aus dem Vielen erkannt werden kann. In schärfstem Gegensatz zur häretischen Gnosis hat Origenes die absolute Causalität Gottes festgehalten und trotz aller Abstractionen in der Bestimmung des Wesens Gottes Selbstbewusstsein und Wille in diesem überwesenhaften Wesen (gegen Valentin, Basilides, die späteren Neuplatoniker) statuirt [1]. Ein Anderes ist das Werdende und ein Anderes das Seiende, aber Beide gehören zusammen; wie das Werdende nur aus einem Seienden verstanden werden kann, so ist das Seiende nicht ausser Analogie mit dem Werdenden. Es ist in sich ein Lebendiges: unstreitig hat Origenes bei allen Abstractionen die primär als beharrliche Substanz gefasste Gottheit lebendiger, so zu sagen persönlicher vorgestellt als die griechischen Philosophen. Daher ist es ihm auch möglich gewesen, eine Lehre von den Eigenschaften Gottes zu geben. In dieser ist er sogar nicht davor zurückgeschreckt, die relative Betrachtung auch auf die Gottheit anzuwenden, weil er, wie sich zeigen wird, die Gottheit niemals ohne Offenbarung denkt, und

[1] Origenes ist in der Bestimmung der Ueberwesentlichkeit des Einen nicht so weit gegangen, wie die Basilidianer (Philosoph. VII, 20. 21) oder wie Plotin. Zwar ist auch ihm die Gottheit ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (c. Cels. VII, 42—51; περὶ ἀρχῶν I, 1; den häretisch-gnostischen Abstractionen hat sich Clemens mehr genähert, indem er noch ausdrücklicher jede Bezeichnung Gottes wieder aufgehoben hat, s. Strom. V, 12. 13), aber sie ist nicht βύθος und σιγή, vielmehr sich selbst erfassender Geist, bedarf also nicht erst einer Hypostase (des νοῦς), um zu sich selber zu kommen. Demgemäss ist nicht, wie bei den späteren Neuplatonikern, der menschliche Intellect unfähig, sich zu Gott aufzuschwingen, wenigstens wird die Schauung keineswegs so bestimmt dem Denken entgegengesetzt resp. als ein Neues ihm übergeordnet, wie bei den Neuplatonikern und schon bei Philo: Origenes ist kein Mystiker. Dieser Auffassung entspricht, dass bei Origenes und Clemens zwar die vollkommene Gotteserkenntniss allein vom Logos abgeleitet (c. Cels. VII, 48, 49; VI, 65—73; Strom. V, 12, 85; VI, 15, 122), aber eine relative Erkenntniss aus der Schöpfung gefolgert wird (c. Cels. VII, 46). So haben sie denn auch von einer angeborenen Gotteserkenntniss gesprochen (Protrept. VI, 68. Strom. V, 13, 78) und den von Philo überlieferten teleologischen Gottesbeweis weiter ausgeführt (Περὶ ἀρχῶν I, 1, 6; c. Cels. I, 23). Die aus der Offenbarung festzustellenden relativ giltigen Prädicate für Gott sind die Einheit (c. Cels. I, 23), die absolute Geistigkeit (πνεῦμα, ἀσώματος, ἄϋλος, ἀσχημάτιστος) — diese wird sowohl gegen den Stoicismus als gegen den Anthropomorphismus festgestellt; s. Orig. περὶ ἀχρῶν I, 1, die Polemik des Origenes gegen den Gottesbegriff des Melito, und Clem., Strom. V, 11, 68; V, 12, 82 —, die Agennesie, die Athanasie (diese ist die Ewigkeit als Genuss vorgestellt; die Ewigkeit Gottes selbst soll aber nach Clemens als Ueberzeitlichkeit gefasst werden, s. Strom. II, 2, 6) und die absolute Causalität. Alle diese Begriffe zusammen constituiren den Begriff der Vollkommenheit. S. Fischer, De Orig. theologia et cosmologia. 1840.

weil alle Offenbarung ein Begrenztes sein muss. Zwar die Allgegenwart Gottes leidet keine Beschränkung: Gott ist virtuell überall; aber er ist überall nur virtuell, d. h. er wird weder umschlossen, noch umschliesst er; er ist auch nicht ausgegossen durch das All, sondern er ist mit den Schranken des Raumes auch dem Raume selbst enthoben[1]. Aber die Allwissenheit und Allmacht Gottes hat eine, nach Origenes allerdings in der Sache selbst liegende Schranke. Die Allmacht Gottes ist nämlich erstlich beschränkt durch das Wesen Gottes — Gott kann nur, was er will[2] —; zweitens durch die Logik — die Allmacht kann nicht Dinge hervorbringen, die einen inneren Widerspruch einschliessen: Gott vermag nichts Widernatürliches zu thun, alle Wunder sind in höherem Sinn natürlich[3] —; drittens durch die Unmöglichkeit, dass ein in sich Unbegrenztes begriffen werden kann — hieraus ergiebt sich, dass der Umfang alles Geschaffenen begrenzt sein muss[4] —; viertens durch die Unmöglichkeit, einen Zweck rein und ohne Störendes zu realisiren[5]. Dem entsprechend hat auch die Allwissenheit ihre Schranke; diese wird an der von Gott selbst gesetzten Freiheit der Geister besonders nachgewiesen. Gott hat wohl die Fähigkeit des Vorherwissens, aber er weiss die Handlungen vorher, weil sie geschehen; nicht geschehen sie, weil er sie weiss[6]. Dass aber schliesslich doch der göttliche Zweck realisirt wird, liegt abgesehen von der unterstützenden Thätigkeit Gottes in dem Wesen des creatürlichen Geistes selbst begründet. Sehr sorgfältig hat Origenes im Gegensatz zu den Marcioniten — wie Irenäus und Tertullian — die Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit Gottes erörtert[7]. Aber er weicht in der Ausführung ab. Ihm sind Güte und Gerechtigkeit nicht zwei conträre Eigenschaften, die in Gott nebeneinander bestehen können und müssen, sondern sie sind ihm als Tugenden identisch: Gott lohnt in Gerechtigkeit und straft in Güte. Dass es Allen, gleichgiltig wie

[1] Orig. περὶ ἀρχῶν II, 1, 3.

[2] C. Cels. V, 23.

[3] L. c.

[4] Περὶ ἀρχῶν II, 9, 1: „Certum est, quippe quod praefinito aliquo apud se numero creaturas fecit: non enim, ut quidam volunt, finem putandum est non habere creaturas; quia ubi finis non est, nec comprehensio ulla nec circumscriptio esse potest. Quod si fuerit, utique nec contineri vel dispensari a deo, quae facta sunt, poterunt. Naturaliter nempe quicquid infinitum fuerit, et incomprehensibile erit." In Mtth. t. 13 c. 1 fin. Lomm. III. p. 209 sq.

[5] S. oben S. 570 Anmerk. 2.

[6] S. c. Cels. II, 20.

[7] Auch Clemens; s. betreffs Origenes περὶ ἀρχῶν II, 5, besonders § 3 sq.

sie sich verhalten, gut gehe, wäre keine Güte; Güte aber ist es, wenn Gott straft, um zu bessern, abzuschrecken und vorzubeugen. Affecte, Zorn und dergleichen sind nicht in Gott, auch keine Vielheit von Tugenden, sondern als der Vollkommene ist er ganz Güte. Indessen hat sich Origenes mit dieser Darlegung anderswo nicht begnügt. Im Gegensatz zu den Marcioniten, welche Christus und den Vater Christi für gut, den Weltschöpfer für gerecht erklärten, hat er ausgeführt, dass Gott (der Weltgrund) vielmehr gut, der Logos-Christus aber gerecht sei, sofern er der Pädagog ist[1].

Aus der vollkommenen Güte Gottes ergiebt sich für Origenes, dass Gott sich offenbart, d. h. mittheilt, aus der Unveränderlichkeit, dass er sich immer offenbart. Die ewige, d. h. anfangslose Mittheilung der Vollkommenheit an andere Wesen ist ein Postulat des Gottesbegriffs. Aber mit der ganzen Schaar seiner philosophischen Gesinnungsgenossen nimmt Origenes an, dass das Eine, indem es sich zum Vielen und für das Viele bestimmt, dies nicht anders könne, als dadurch, dass es sich selbst mit Abstreifung der absoluten Apathie in wirkungsfähiger Gestalt noch einmal setzt, resp. sich ein adäquates Organon schafft — den Logos. Ueber diesen Logos hat Origenes inhaltlich nicht wesentlich anders, daher auch ebenso widerspruchsvoll, gelehrt wie Philo; nur ist Alles bei ihm schärfer bestimmt und die Hypostase des Logos (gegenüber den Monarchianern) deutlich präcisirt[2]. Dennoch ist die persönliche Selbständigkeit des Logos

[1] S. Comment. in Johann. I, 40 Lomm. I p. 77 sq. Dass diese Ansicht ein Entgegenkommen in Bezug auf die Marcioniten bedeutet, kann ich nicht finden (gegen Nitzsch, a. a. O. S. 285). Die confusen Nachrichten bei Epiph. h. 43, 13 sind jedenfalls nicht herbeizuziehen.

[2] Die Logoslehre des Clemens nach den Hypotyposen unterschied sich vielleicht von der des Origenes. Nach Photius (Biblioth. 109) hat Clemens zwei Logoi angenommen (derselbe Vorwurf ist allerdings auch dem Origenes gemacht worden; s. Pamphili Apol. bei Routh, Reliq. S. IV, p. 367) und nicht einmal den zweiten, schwächeren wirklich auf Erden erscheinen lassen, was indess ein Missverständniss ist (s. Zahn, Forschungen III S. 144). Λέγεται μέν — so soll eine Stelle in den Hypotyp. gelautet haben — καὶ ὁ υἱὸς λόγος ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος, οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος, ἀλλὰ δύναμίς τις τοῦ θεοῦ, οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε. Die Unterscheidung eines urpersönlichen Logos-Gottes und des Logos-Christus musste in dem Moment auftauchen, wo der Logos bestimmt hypostasirt wurde. In den sog. monarchianischen Streitigkeiten des 3. Jahrhunderts ist mit diesen beiden Logoi, mit denen man trefflich Sophistik treiben konnte, operirt worden. In den Strom. hat Clemens die Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός nicht abgelehnt (s. zu Strom. V, 1, 6 Zahn, l. c. S. 145 gegen Nitzsch) und sich an manchen Stellen so ausgedrückt, dass man einen Unterschied zwischen dem Logos des Vaters und dem Sohn-

keineswegs noch so scharf bestimmt, wie bei den späteren Arianern. Er ist noch immer das Bewusstsein Gottes, die geistige Wirksamkeit Gottes, daher die in Gott liegende Weltidee einerseits, und das aus dem Willen Gottes stammende Product der göttlichen Weisheit andererseits. Die wichtigsten Sätze sind folgende[1]: Der in Christus erschienene Logos ist — das wird besonders auf Grund von Joh. 1, 1 und Hebr. 1, 1 gezeigt — das vollkommene Ebenbild Gottes[2]. Er

Logos kaum verkennen kann. „Der Sohn-Logos ist eine Emanation der unveränderlich in Gott verharrenden Vernunft Gottes, des eigentlichen Logos.“ Sind die Adumbrationes als Theile der Hypotyposen anzusehen, so hat Clemens den Ausdruck ὁμοούσιος für den Logos oder doch einen identischen gebraucht (s. Zahn, Forschungen III S. 87. 138 f.). Dies ist um so wahrscheinlicher, als Clemens Strom. II, 16, 74 von den Menschen ausdrücklich bemerkt, dass sie nicht μέρος θεοῦ καὶ τῷ θεῷ ὁμοούσιοι seien, und als er Strom. IV, 13, 91 sagt: εἰ ἐπὶ τὸ καταλῦσαι θάνατόν ἀφικνεῖται τὸ διαφέρον γένος, οὐχ ὁ Χριστὸς τὸν θάνατον κατήργησεν, εἰ μὴ καὶ αὐτὸς αὐτοῖς ὁμοούσιος λεχθείη. Hiernach muss man annehmen, dass dem Clemens das Wort zur Bezeichnung der Wesensgemeinschaft des Logos sowohl mit Gott als mit den Menschen wirklich geläufig gewesen ist (s. z. Sache Protrept. 10, 110: ὁ θεῖος λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς). Die Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater hat Clemens Strom. V, 1, 1 betont: οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ· ἅμα γὰρ τῷ πατὴρ υἱοῦ πατήρ (dazu Strom. VI, 7, 58: ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον ὁ παντοκράτωρ, ἓν δὲ καὶ τὸ προγεννηθὲν δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο und Adumbrat. bei Zahn, l. c. S. 87, wo 1. Joh. 1, 1 erklärt wird: „principium generationis separatum ab opificis principio non est. Cum enim dicit „quod erat ab initio“ generationem tangit sine principio filii cum patre simul exstantis“, s. dazu die merkwürdige Stelle Quis dives salv. 37: θεῶ τὰ τῆς ἀγάπης μυστήρια, καὶ τότε ἐποπτεύσεις τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ὃν ὁ μονογενὴς υἱὸς θεὸς μόνος ἐξηγήσατο· ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀγάπη καὶ δι' ἀγάπην ἡμῖν ἀνεκράθη· καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατήρ, τὸ δὲ ἡμῖν συμπαθὲς γέγονε μήτηρ· ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη, καὶ τούτου μέγα σημεῖον, ὃν αὐτὸς ἐγέννησεν ἐξ αὐτοῦ καὶ ὁ τεχθεὶς ἐξ ἀγάπης καρπὸς ἀγάπη); aber das schliesst nicht aus, dass er, wie Origenes, den Sohn (Phot., l. c.) κτίσμα genannt hat. In den Adumbrat. (S. 88) heissen Sohn und Geist „primitivae virtutes ac primo creatae, immobiles exsistentes secundum substantiam“ — das ist ganz die Lehre des Origenes — und mit Recht hat Zahn (l. c. S. 99) Strom. V, 14, 89; VI, 7, 58; Epit. ex Theod. 20 verglichen Der Sohn steht an der Spitze der Stufenleiter der Geschöpfe (Strom. VII, 2, 5, s. auch unten), aber er ist von seinem Ursprung her doch specifisch von ihnen verschieden. Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass die feinen Unterschiede der Logoslehre bei Clemens und Origenes auf die noch abstractere Fassung des Gottesbegriffs, wie sie sich bei jenem findet, zurückzuführen sind. Einen Satz wie Strom. IV, 25, 156 (ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός, ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη) wird man m. E. bei Origenes schwerlich finden. Vgl. Schultz, Gottheit Christi S. 45 ff.

[1] S. Schultz, a. a. O. S. 51 ff. u. Jahrb. f. protest. Theol. I S. 193 ff. 369 ff.

[2] Es ist sehr bemerkenswerth, dass Origenes περὶ ἀρχῶν I, 2, 1 bei der

ist die Weisheit Gottes, die Abstrahlung seiner Vollkommenheit und Herrlichkeit, das unsichtbare Abbild Gottes. Eben desshalb hat er nichts Körperliches an sich[1] und ist daher wirklich Gott, nicht αὐτόθεος, auch nicht ὁ θεός oder ἄναρχος ἀρχή, sondern der zweite Gott[2]. Aber als solchem kommt ihm die Unwandelbarkeit zu, d. h. er kann sein göttliches Wesen nie verlieren, er kann auch in demselben weder zunehmen, noch abnehmen (aber die Unwandelbarkeit ist keine selbständige, sondern als Abbild der Vollkommenheit des Vaters ist er vollkommen)[3]. Demgemäss ist seine Gottheit keine in dem Sinn mitgetheilte, als hätte er ausser dieser Gottheit noch ein selbständiges Wesen, vielmehr constituirt die Gottheit sein Wesen: ὁ σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός[4]. Hieraus folgt, dass er das Wesen Gottes, also des Vaters, mitbesitzt und demnach ὁμοούσιος τῷ πατρί ist oder, da er als Sohn aus dem Vater hervorgegangen, aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist[5]. Aber

Darstellung der Logoslehre von der Person Christi ausgegangen ist, allerdings um sofort diesen Ausgangspunkt zu verlassen: „Primo illud nos oportet scire", so beginnt jenes Capitel, „quod aliud est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius patris, et alia humana natura, quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit. Propter quod videndum primo est, quid sit unigenitus filius dei".

[1] Περὶ ἀρχῶν I, 2, 2. 6.

[2] Der Ausdruck war dem Origenes wie dem Justin (s. Dial. c. Tryph.) ein geläufiger; s. c. Cels. V, 39: Καὶ δεύτερον οὖν λέγωμεν θεόν· ἴστωσαν, ὅτι τὸν δεύτερον θεὸν οὐκ ἄλλο τι λέγομεν, ἢ τὴν περιεκτικὴν πασῶν ἀρετῶν ἀρετὴν καὶ τὸν περιεκτικὸν παντὸς οὑτινοσοῦν λόγου τῶν κατὰ φύσιν παὶ προηγουμένως γεγενημένων.

[3] Περὶ ἀρχῶν I, 2, 13 ist stark von Rufin verfälscht worden. Es muss dort gestanden haben, dass der Sohn zwar ἀγαθός ist, aber nicht, wie der Vater, ἀπαραλλάκτως ἀγαθός.

[4] Selecta in Psalm., Lomm. XIII p. 134; s. auch Fragm. comm. in ep. ad Hebr., Lomm. V p. 299 sq.

[5] L. c.: „Sic et sapientia ex deo procedens, ex ipsa substantia dei generatur. Sic nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhoeae esse dicitur apporrhoea gloriae omnipotentis pura quaedam et sincera. Quae utraeque similitudines (s. den Eingang der Stelle) manifestissime ostendunt communionem substantiae esse filio cum patre. Aporrhoea enim ὁμοούσιος videtur, id est, unius substantiae cum illo corpore, ex quo est vel aporrhoea vel vapor". Gegen Herakleon führt Origenes (in Joh. XIII, 25, Lomm. II, p. 43 sq.) aus, dass wir nicht mit Gott homousios sind: ἐπιστήσωμεν δέ, εἰ μὴ σφόδρα ἐστὶν ἀσεβὲς ὁμοουσίους τῇ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ παμμακαρίᾳ εἶναι λέγειν τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι τῷ θεῷ. Ueber den Sinn von ὁμοούσιος s. Zahn, Marcell S. 11—32. Der Begriff schliesst bestimmt aus, dass die beiden durch denselben verbundenen Subjecte ein verschiedenes Wesen haben, aber er sagt nichts darüber, wie sie zu einem Wesen gelangt sind und in welchem Masse sie es besitzen. Dagegen

hervorgegangen wie der Wille aus dem Geist, ist er immer bei Gott gewesen; es gab keine Zeit, wo er nicht war [1], ja selbst dieser Ausdruck ist noch zu schwach. Es wäre eine unwürdige Vorstellung, Gott je ohne seine Weisheit zu denken oder einen Anfang des Zeugens anzunehmen. Auch ist diese Zeugung kein einmaliger Act, sondern sie ist ein von Ewigkeit her fortdauernder: immer wird der Sohn vom Vater erzeugt [2]. Es ist die Theologie des Origenes, welche Gregorius Thaumaturgus also zusammengefasst hat [3]: εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτικὴ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική, υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρός, ἀόρατος, ἀοράτου καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου. Die Zeugung ist ein unbeschreiblicher Act, der nur in unzureichenden Bildern vorgestellt werden kann; sie ist keine Emanation — der Ausdruck προβολή findet sich meines Wissens nicht [4] —, sondern eher als ein innerlich nothwendiger Act des Willens zu bezeichnen, der eben desshalb eine Ausströmung des Wesens ist. Der so entstandene Logos ist aber wirklich ein persönlich subsistirendes Wesen; er ist nicht eine unpersönliche Kraft des Vaters — so scheint es noch

hebt er in dem Momente die Unterscheidung der Personen auf, in welchem das Wesen mit der einen Person selbst identificirt wird; hier liegt also die unitarische Gefahr vor und konnte nur durch Behauptungen abgewehrt werden. Ein modalistischer Schein fehlt auch bei Origenes in einigen Ausführungen nicht ganz; s. Hom. 8 in Jerem. n. 2: Τὸ μὲν ὑποκείμενον ἕν ἐστι, ταῖς δὲ ἐπινοίαις τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων. Umgekehrt ist es auch nur ein Schein, wenn Origenes die Einheit des Vaters und Sohnes (z. B. c. Cels. VIII, 12) lediglich auf die Einheit in der Gesinnung und in dem Willen zurückführt. Der ihm gemachte Vorwurf des Ebionitismus ist ganz unberechtigt (s. Pamphili Apol. bei Routh IV p. 367).

[1] Οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν, de princ. I, 2, 9; in Rom. I, 5.

[2] Περὶ ἀρχῶν I, 2, 2—9. Comm. in ep. ad Hebr. Lomm. V, p. 296: „Nunquam est, quando filius non fuit. Erat autem non, sicut de aeterna luce diximus, innatus, ne duo principia lucis videamur inducere, sed sicut ingenitae lucis splendor, ipsam illam lucem initium habens ac fontem, natus quidem ex ipsa; sed non erat quando non erat"; s. die zusammenfassende Ausführung in περὶ ἀρχῶν IV, 28, wo der Satz sich findet: „hoc autem ipsum, quod dicimus, quia nunquam fuit, quando non fuit, cum venia audiendum est etc." Ferner s. in Jerem. IX, 4 Lomm. XV, p. 212: τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης οὐχὶ ἅπαξ γεγέννηται, καὶ οὐχὶ γεννᾶται καὶ ἀεὶ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τοῦ πατρός u. v. a. St.

[3] S. Caspari, Quellen Bd. IV S. 10.

[4] Περὶ ἀρχῶν IV, 28 ist die „prolatio" ausdrücklich abgelehnt (siehe auch I, 2, 4), ebenso die conversio partis alicuius substantiae dei in filium und die procreatio ex nullis substantibus.

an einigen Stellen bei Clemens —, sondern er ist die „sapientia dei substantialiter subsistens[1]“, „figura expressa substantiae patris“, „virtus altera in sua proprietate subsistens“. Er ist — Origenes beruft sich auf die alten Acta des Paulus — ein „animal vivens“ für sich[2], er ist eine andere Person[3], nämlich die zweite Person der Zahl nach[4]. Aber damit beginnt schon die zweite Gedankenreihe bei Origenes, welche die erste, bisher dargestellte begrenzt. Als besondere Hypostase, welche an Gott ihr πρῶτον αἴτιον hat, ist der Sohn αἰτιατόν, ferner als die Fülle der Ideen, als der, welcher alle Formen, die wirksam werden sollen, in sich befasst, ist der Sohn kein absolutes simplex mehr wie der Vater[5]. Er ist bereits die erste Stufe des Uebergangs von dem Einen zu dem Vielen, und als der Träger der Weltidee hat sein Wesen eine innere Beziehung zu der Welt, die selbst anfangslos ist[6]. Sobald also das Schema der Causalität angewendet wird — dieses beherrscht aber das System — und die beschränkte Betrachtung des Sohnes im Verhältniss zum Vater der allgemeinen Betrachtung über die Aufgabe und die Bestimmung des Sohnes weicht, wird der Sohn nicht nur κτίσμα und δημιούργημα genannt, sondern es erhalten auch alle Aussagen über die Qualität seines Wesens eine Einschränkung. Nicht wird rund irgendwo behauptet, dass die Qualität als eine niedrige und andersartige im Verhältniss zur Qualität Gottes zu denken sei; aber es wird jenen Aussagen damit die Spitze abgebrochen, dass behauptet wird, nur für die Welt bestehe die volle Gleichartigkeit zwischen Sohn und Vater: wir haben das Göttliche, das in Christus erschienen ist, als die Manifestation der Gottheit anzuerkennen; aber vom Standpunkte Gottes ist der Sohn die von ihm eingesetzte, ihm untergeordnete

[1] L. c. I, 2, 2.

[2] L. c. I, 2, 3.

[3] De orat. 15: Ἕτερος κατ᾽ οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον ὁ υἱός ἐστι τοῦ πατρός. Damit soll aber keine halbschlächtig-wesenhafte Gottheit bezeichnet, sondern der persönliche Unterschied markirt sein.

[4] C. Cels. VIII, 12: δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα. Dies ist gegen die Monarchianer in den Commentaren von Origenes häufig betont worden; s. in Joh. X, 21; II, 6 etc. Der Sohn existirt κατ᾽ ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφήν. Man beachte, dass Origenes die spätere Terminologie οὐσία, ὑπόστασις, ὑποκείμενον, πρόσωπον noch nicht hat. Drei Hypostasen in Joh. II, 6 Lomm. I, p. 109 und öfters c. Cels.

[5] In Joh. I, 22 Lomm. I. p. 41 sq.: ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντῃ ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν, ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά. Der Sohn ist ἰδέα ἰδεῶν, σύστημα θεωρημάτων ἐν αὐτῷ (Lomm. I, p. 127).

[6] S. die Ausführungen zu dem Spruch: „Der Vater ist grösser als ich“, in Joh. XIII, 25, Lomm. II, p. 45 sq. u. a. a. St. Origenes zeigt hier, dass ihm

Hypostase [1]. Der Sohn steht mitten inne zwischen dem ungewordenen Einen und den gewordenen Vielen; sofern Unwandelbarkeit Attribut der Autousie ist, besitzt er sie nicht [2]. Warum Origenes den Logos gerade so fassen musste, wie er ihn gefasst hat, ist offenbar; nur in dieser Fassung leistete der Begriff, was er leisten sollte. Es ist bei der Beschreibung des Wesens des Logos noch immer viel mehr an seine schöpferische, als an seine erlösende Bedeutung gedacht. Weil Origenes zum Zweck der Erlösung schliesslich nur eines Lehrers bedurfte, so konnte er das Wesen und die Aufgabe des Logos entwickeln, ohne an Christus zu denken, dessen Namen er zwar bei den Ausführungen häufig im Munde führt, dessen Person aber in Wahrheit gar nicht für sie in Betracht kommt [3].

Nach der Glaubensregel — und nur nach ihr; denn seine Speculation bedurfte eines Geistes neben dem Logos nicht — hat Origenes neben Vater und Sohn auch den Geist gestellt; die Kirche sagt nichts anderes über ihn aus, als dass er diesen an Ehre und Würde gleich sei, und dass er als derselbe sowohl die Propheten als die Apostel inspirirt habe; aber noch sei nicht entschieden, ob er geschaffen oder unerschaffen, und ob er gleichfalls für Gottes Sohn zu halten sei oder nicht [4]. Origenes selbst hat ihn als die dritte Hypostase zu den beharrlichen göttlichen Wesen gerechnet und ihn demgemäss nach Analogie des Sohnes behandelt, ohne es zu einem eindrucksvollen Beweise für die innere Nothwendigkeit dieser Hypostase zu bringen. Es ist aber der h. Geist durch den Sohn geworden und verhält sich — hier folgte Origenes einer alten Ueberlieferung — zu dem Sohne, wie dieser zu dem Vater, d. h. er ist dem Sohne untergeordnet; er ist das erste Geschöpf vom Vater durch den Sohn [5]. Dem entsprechend ist auch quantitav betrachtet — das ist aber nach Origenes die wichtigste Betrachtungsweise — der Wirkungskreis des Geistes der kleinste; an dem Vater hat alles Seiende sein Princip, der Sohn hat an dem Vernünf-

die Homousie des Sohnes mit dem Vater ebenso eine relative ist, wie die Unveränderlichkeit des Sohnes.

[1] Περὶ ἀρχῶν II, 2, 6 ist von Rufin verfälscht; s. Hieron. ep. ad Avitum.

[2] S. Περὶ ἀρχῶν I, 2, 13 (oben S. 580 Anm. 3).

[3] Hier hat Athanasius eingesetzt, indem er das Wesen des Logos nach der erlösenden Thätigkeit Christi bestimmt hat.

[4] S. περὶ ἀρχῶν praef. und dazu die Ansicht des Hermas vom Geist.

[5] Περὶ ἀρχῶν I, 3. Der h. Geist ist ewig, wird immerfort gehaucht, ist aber ein Geschöpf zu nennen; s. auch in Joh. II, 6, Lomm. I, p. 109 sq.: τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, πρεσβυτέρου (logisch) παρ' αὐτὸ τοῦ λόγου τυγχάνοντος. Doch ist hier Origenes nicht so sicher wie in der Logoslehre.

tigen sein Gebiet, der h. Geist an dem Geheiligten, d. h. an der Kirche: diese hat er zu durchwalten und zu vollenden[1]. Vater, Sohn und Geist bilden eine τρίας, der sich Nichts vergleichen darf; an Würde und Ehre sind sie gleich und eine Substanz ist es, die sie besitzen. Wenn Rufin nicht corrigirt hat, so hat Origenes gesagt[2]: „nihil in trinitate maius minusve dicendum est, cum unius divinitatis fons verbo ac ratione sua teneat universa“[3]. Aber wie die Einheit dieser drei im Sinne des Origenes nur desshalb besteht, weil der Vater allein πηγὴ τῆς θεότητος und Princip der beiden anderen Hypostasen ist, so ist in Wahrheit die Trinität keine gleichartige, sondern auf Grund eines „feinen Emanationsbegriffs“ eine in sich abgestufte. Diese Trinität, die noch immer im strengen Sinn Offenbarungstrinität ist, nur dass die Offenbarung zum Wesen Gottes gehört, ist bei Origenes das eigentliche Geheimniss des Glaubens, das Mysterium über alle Mysterien. Es zu verkennen, verräth jüdischen, fleischlichen Sinn oder mindestens die höchste Beschränktheit.

An dem h. Geist haftete bereits stärker als an dem Logos der Begriff des Geschöpfes. Er ist in noch deutlicherer Weise, als selbst der Sohn, der Uebergang zu der Zahl von Ideen und Geistern, die durch den Sohn geschaffen, in Wahrheit die Entfaltung seiner Fülle sind. Sie bilden die nächste Stufe nach dem h. Geiste. Bei der Annahme solcher Wesen, welche durch das philosophische System gefordert war, hat sich Origenes auf die biblische Engellehre berufen, die auch in der Kirche ausdrücklich bekannt werde[4]. Bei Clemens ist sogar noch die Vermischung des Sohnes und Geistes mit den grossen Engelgeistern, wenigstens im Sprachgebrauch, nicht ganz fern gehalten[5]; Origenes ist hier vorsichtiger ge-

[1] S. περὶ ἀρχῶν I, 3, 5—8. Daher sagt Origenes, die Heiden hätten den Vater und Sohn gekannt, nicht aber den h. Geist (de princ. I, 3; II, 7).

[2] L. c. § 7.

[3] S. Hom. in Num. XII, 1 Lomm. X, p. 127: „Est haec trium distinctio personarum in patre et filio et spiritu sancto, quae ad pluralem puteorum numerum revocatur. Sed horum puteorum unus est fons. Una enim substantia est et natura trinitatis.“

[4] Περὶ ἀρχῶν praef.

[5] Wie im 2. Jahrh. sowohl bei den ungebildeten Laienchristen als bei den Apologeten Sohn, Geist, Logos, Engel unter Umständen in einander gingen, lehren Hermas, Justin und Athenagoras. Dem Clemens sind allerdings Logos und Geist die einzigen unwandelbaren Wesen neben Gott, aber sofern es eine Reihe ist, die von Gott herabsteigt zu den im Fleische lebenden Menschen, können Momente der Verwandtschaft zwischen Logos und Geist einerseits und den obersten Engeln, die freilich sämmtlich entwickelungsfähig und -bedürftig sind, andererseits nicht fehlen. Daher haben sie auch gewisse Namen und

wesen[1]. Die Welt der Geister stellt sich ihm als eine Reihe von geordneten, abgestuften Energien dar, als das creatürlich-Vernünftige. Das Charakteristicum desselben ist das Werden, d. h. der Fortschritt (προκοπή)[2]. Das Werden ist bedingt durch die Freiheit: „omnis creatura rationabilis laudis et culpae capax; laudis, si secundum rationem, quam in se habet, ad meliora proficiat, culpae, si rationem recti declinet“[3]. Wie die Unwandelbarkeit und Beharrlichkeit für die Gottheit das Charakteristische ist, so ist die Freiheit das Charakteristische für die geschaffene geistige Creatur[4]. Origenes überschreitet mit dieser These die Annahme der häretischen Gnostiker ebensosehr wie mit der anderen, dass der creatürliche Geist in keinem Sinn eine portio des göttlichen Geistes sei (weil er wandelbar ist)[5]; aber im letzten Grunde ist die Freiheit nach ihm doch nur die Fähigkeit der geschaffenen Geister, eine Zeit lang sich frei zu bestimmen; sie müssen aber schliesslich sich zum Guten wenden, weil alles Geistige unzerstörbar ist. Sub specie aeternitatis ist also die blosse Mittheilung des Göttlichen an den creatürlichen Geist[6] keine blosse Mittheilung, und die Freiheit ist keine Freiheit, sondern die strenge Nothwendigkeit des geschaffenen Geistes, sich zu entwickeln, erscheint nur als Freiheit. Doch diese Consequenz hat Origenes selbst nicht gezogen, vielmehr den Freiheitsbegriff der naturae rationabiles im Sinne der possibilitas utriusque Allem zu Grunde gelegt und aus der Freiheit den Kosmos, wie er ist, zu verstehen gesucht. Zu den naturae rationabiles, die verschiedene species und ordines haben, gehören auch die menschlichen Seelen. Sie alle sind von Ewigkeit her geschaffen; denn Gott wäre

Prädicate gemeinsam, und namentlich in Bezug auf die Theophanien im A. T. bleibt es häufig ungewiss, ob ein hoher Engel oder der Sohn durch den Engel geredet hat; s. die ausführliche Erörterung bei Zahn, Forschungen III S. 98 f.

[1] Περὶ ἀρχῶν I, 5.

[2] So auch Clemens, s. Zahn, a. a. O.

[3] Περὶ ἀρχῶν I, 5, 2.

[4] Sie ist natürlich vor der Welt geschaffen, da sie das Spiel der Welt bedingt; s. Comm. in Matth. XV, 27 Lomm. III p. 384 sq.

[5] S. Comm. in Joh. XIII, 25, Lomm. II, p. 45: man darf den menschlichen Geist nicht für ὁμοούσιος mit dem göttlichen halten. Dasselbe hat schon Clemens ausdrücklich gelehrt; s. Strom. II, 16, 74: ὁ θεὸς οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν ὡς οἱ τῶν αἱρέσεων κτίσται θέλουσιν. Adumbr. p. 91 (ed. Zahn). Das schliesst nicht aus, dass Gott und die Seelen quodammodo eine Substanz haben.

[6] So lehren Clemens und Origenes und lehnten jede natürliche, substanzielle Gutheit des creatürlichen Geistes ab; wäre sie wesenhaft, so wären jene Geister unwandelbar.

nicht allmächtig, wenn er nicht immer Alles hervorgebracht hätte[1]; sie sind von ihrem Ursprung her gleich; denn ihre ursprüngliche Gemeinschaft mit dem Logos lässt keine Verschiedenheit zu[2]; aber andererseits haben sie verschiedene Aufgaben erhalten und ihre Entwickelung ist demgemäss eine verschiedene. Sie alle sind, sofern sie wandelbare Geister sind, schon mit einer Art von Körperlichkeit behaftet[3]; denn nur die Gottheit ist ganz ohne Körper. In der Endlichkeit, d. h. dem Geschaffensein, ist das Moment der Materialität mitgesetzt, sowohl für die Engel als für die menschlichen Seelen[4]. Origenes hat nun — und das zu erkennen, ist von ausserordentlicher Wichtigkeit — darüber gar nicht speculirt, wie sich die Geisterwelt in idealer Weise hätte entwickeln können; er kennt eine ideale Entwickelung für Alle überhaupt nicht und fasst sie nicht einmal als eine Möglichkeit in's Auge; vielmehr sobald er von den naturae rationabiles spricht, spricht er bereits sofort von dem Abfall, dem Werden, den Verschiedenheiten. Er betrachtet sie lediglich in den gegebenen Zuständen, in welchen sie sich befinden (s. die Ausführung περὶ ἀρχῶν II, 9, 2).

Die Lehre vom Abfall und den Folgen desselben. Alle

[1] Περὶ ἀρχῶν I, 2, 10: „Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione, sine servo, ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint, in quos exerceat potentatum, et deo ut omnipotens ostendatur deus, omnia subsistere necesse est". (So hatte schon jener Hermogenes argumentirt, gegen welchen Tertullian geschrieben hat.) „Nam si quis est, qui velit vel saecula aliqua vel spatia transisse, vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent, quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis saeculis vel spatiis omnipotens non erat deus et postmodum omnipotens factus est". Gott würde also, heisst es im Folgenden, eine προκοπή erleiden, und damit wäre er als ein endliches Wesen erwiesen. III, 5, 3.

[2] Περὶ ἀρχῶν I, 8.

[3] Allein bereits hier denkt Origenes an die zeitweilige Fehlentwickelung, resp. an das Werden, s. περὶ ἀρχῶν I, 7. An sich sind auch die geschaffenen Geister immateriell, freilich nicht in dem Sinn wie Gott es ist, der nie Materielles an sich ziehen kann.

[4] Engel, Ideen (s. Phot. Biblioth. 109) und menschliche Seelen gehören auf das Engste zusammen, sowohl nach Clemens und Origenes, als auch schon nach Pantänus (s. Clem., eclog. 56. 57); so wurde denn auch gelehrt, dass die Menschen Engel werden (s. Clem., Strom. VI, 13, 107). Zu den Engeln gehören aber auch — echt griechisch — die Gestirne, über welche περὶ ἀρχ. I, 7 ausführlich gehandelt ist. Die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seelen ist von Clemens in den Hypotyp. wahrscheinlich — zusammen mit der Lehre von der Seelenwanderung (Phot. Biblioth. 109) — vorgetragen worden; in den uns erhaltenen Adumbrat. ist sie aber bestritten und in den Strom. findet sie sich nicht VI, 16, 1 sq.

geschaffenen Geister müssen sich entwickeln. Wenn sie sich entwickelt haben, gelangen sie zur Vollendung und machen neuen Ordnungen und Welten Platz [1]. Indem sie ihre Freiheit gebrauchen, stellt sich aber bei den Geistern Ungehorsam, Erschlaffung, Trägheit und Verfehlung in unendlich mannigfaltiger Weise ein [2]. Die Geister zu zügeln und zu läutern, dazu ist die Sinnenwelt von Gott erschaffen worden [3]. Sie ist also ein von der Weisheit Gottes durchwalteter und harmonisch geordneter Läuterungsort [4]. Die Geisterwelt hat je nach dem Grade ihrer Entfernung von Gott eine verschiedene Materialität erhalten. Die obersten Geister, welche wesentlich im Guten beharrt haben, indess auch noch der Restitution bedürfen, leiten die Welt, sind Diener Gottes (ἄγγελοι) und haben ganz feine Körper in Kugelgestalt (Gestirne); die im Abfall fortgeschrittenen Geister (die Geister der Menschen) sind in sinnliche Körper gebannt; die Geister, welche sich gegen Gott entschieden haben, haben unbeschreiblich hässliche, wenn auch nicht sichtbare, tiefdunkle Körper erhalten. Die Menschen stehen also zwischen den Engeln und den Dämonen, und beiden suchen die Menschen zu bestimmen. Der sittliche Kampf, den der Mensch in sich selber auszukämpfen hat, wird durch die Dämonen erschwert, durch die Engel erleichtert [5];

[1] Phot. Biblioth. 109: Κλήμης πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται. Aus den Strom. ist das nicht zu belegen. Orig., περὶ ἀρχῶν II, 3.

[2] Περὶ ἀρχῶν I, 5 und das ganze 3. Buch. Der Fall ist ein vorzeitlicher.

[3] Die Annahme einer unerschaffenen Materie hat Origenes bestimmt verworfen (περὶ ἀρχῶν II, 1. 2). Dagegen soll Clemens in den Hypotyposen sie gelehrt haben (Phot., l. c.: ὕλην ἄχρονον δοξάζει); aus den Strom. lässt sich das nicht ersehen, ja VI, 16, 147 hat er die Ansicht von der Unerzeugtheit der Welt scharf bekämpft. Die Uebereinstimmung zwischen Plato und Moses in der Schöpfungslehre hat er betont (Strom. II, 16, 74 gehört nicht hierher). Nach Origenes ist die Materie qualitätslos und kann die verschiedenartigsten Eigenthümlichkeiten annehmen (s. z. B. c. Cels. III, 41).

[4] Diese Auffassung hat Anlass gegeben, das origenistische System mit dem Buddhismus zu vergleichen. Sehr schön Bigg (p. 193): „Creation, as the word is commonly understood, was in Origen's views not the beginning, but an intermediate phase in human history. Aeons rolled away before this world was made; aeons upon aeons, days, weeks, months and years, sabbatical years, jubilee years of aeons will run their course, before the end is attained. The one fixed point in this gigantic drama is the end, for this alone has been clearly revealed, „God shall be all in all." Richtig macht Bigg auch darauf aufmerksam, dass Rom. 8 und I Cor. 15 für Origenes die Schlüssel gewesen sind zur Lösung der Probleme, welche die Creatur bietet.

[5] Die volksthümliche Vorstellung von den Dämonen und Engeln ist von Origenes in umfassendster Weise in Geltung gesetzt und beherrscht seine ganze Betrachtung des gegenwärtigen Weltlaufes; s. περὶ ἀρχῶν III, 2 und zahlreiche

denn überall und in jedem Moment wirken diese geistigen Mächte in die Welt, sowohl in die physische als in die geistige, ein. Alles aber steht unter der Zulassung der göttlichen Güte und schliesslich auch unter der göttlichen Vorsehung und Leitung, wenn sich dieselbe auch an der Freiheit eine Schranke gesetzt hat[1]. Das Böse aber — das ist der grosse Optimismus des Origenes — kann schliesslich nicht siegen: wie es nichts Ewiges ist, so ist es im Grunde auch nichts Wirkliches; es ist ein οὐκ ὄν und ἀνυπόστατον[2]. Eben darum muss die Entfernung der Geister von Gott schliesslich aufhören; selbst der Teufel, der ja in seinem Sein von Gott gewollt ist, kann nicht immer Teufel bleiben. Die Geister müssen zu Gott zurück, und in diesem Momente hört auch die materielle Welt, welche nur ein Zwischen-Eingekommenes ist, auf[3].

Nach dieser Auffassung gestaltet sich die Lehre vom Menschen — er ist in der Betrachtung des Origenes nicht mehr in dem Grade wie bei den übrigen Vätern der alleinige Zielpunkt der Schöpfung[4]

Stellen in den Commentaren und Homilien, in denen er die verwandten Betrachtungen des Hermas und Barnabas gutheisst. Die Geister steigen auf und nieder; jeder Mensch hat seinen Schutzgeist, und die höheren Geister unterstützen die niederen (περὶ ἀρχ. I, 6). Demgemäss sind sie auch zu verehren (θεραπεύεσθαι); doch ist solches Verehren, wie es einem Gabriel, Michael u. s. w. gebührt, weit von der Anbetung Gottes verschieden (c. Cels. VIII, 13).

[1] Clemens hat eine eigene Schrift περὶ προνοίας geschrieben (s. Zahn, Forschungen III S. 39 ff.) und ausführlich in den Strom. von ihr gehandelt; s. Orig. περὶ ἀρχ. III, 1; de orat. 6 etc. Auch das Böse steht unter der göttlichen Leitung; s. Clem., Strom. I, 17, 81—87; IV, 12, 86 sq. Orig., Hom. in Num. XIV, Lomm. X, p. 163: „Nihil otiosum, nihil inane est apud deum, quia sive bono proposito hominis utitur ad bona sive malo ad necessaria.“ In ganz antiker Weise hat jedoch Origenes den Vorsehungsglauben hie und da eingeschränkt (s. c. Cels. IV, 74).

[2] Περὶ ἀρχῶν II, 9, 2: „Recedere a bono, non aliud est quam effici in malo. Ceterum namque est, malum esse bono carere. Ex quo accidit, ut in quanta mensura quis devolveretur a bono, in tantam mensuram malitiae deveniret.“ In der Stelle in Johann. II, 7, Lomm. I, p. 115 findet sich eine eingehende Ausführung über das Böse als ἀνυπόστατον und dass τὰ πονηρά — μὴ ὄντα seien.

[3] Περὶ ἀρχῶν I, 5, 3; III, 6. Der Teufel ist der oberste der abgefallenen Engel (c. Cels. IV, 65); als vernünftiges Wesen ist er Gottes Geschöpf (l. c. und in Joh. II, 7, Lomm. l. c.).

[4] Origenes hat gegen Celsus' Angriffe auf die im Menschen gipfelnde Teleologie diese vertheidigt; aber seine Annahme, dass die Menschengeister nur ein Theil der allgemeinen Geisterwelt sind, steht factisch der Ansicht des Celsus ganz nahe. Uebersieht man die Anlage des Werkes περὶ ἀρχῶν, so bemerkt man leicht, dass dem Origenes die Menschheit lediglich ein Moment im Kosmos gewesen ist.

— also: den Kern des Menschen bildet die vernünftige Seele, die aus der oberen Welt gefallen ist. Diese ist durch die animalische Seele mit der Leiblichkeit verbunden. Origenes ist also Trichotomiker, und zwar erstlich, weil Plato es ist, und Origenes sich in Bezug auf die Ueberlieferung immer der complicirtesten Betrachtung angeschlossen hat, zweitens weil die Vernunftseele an sich nicht Princip der widergöttlichen Action sein kann, für diese Action aber doch ein relativ-Geistiges nachgewiesen werden muss. Allerdings findet sich bei Origenes auch die Betrachtung, dass im Menschen der Geist selbst zur Seele erkaltet, gleichsam in Seele verwandelt sei; aber die Amphibolie hier ist nothwendig, weil einerseits der Geist des Menschen sich widergöttlich bestimmt haben soll, andererseits das Vernünftige und Freie in dem Menschen als ein intact bleibendes nachgewiesen werden muss [1]. Der Kampf des Menschen besteht in dem Streben der in seiner Constitution gesetzten Factoren, die Herrschaft über die Actionssphäre zu gewinnen. Siegt der Mensch in diesem Kampfe, so gelangt er zu der Aehnlichkeit mit Gott, während er das Ebenbild Gottes unverlierbar in dem unzerstörbaren, vernünftigen und darum unsterblichen Geiste trägt [2]. Der Sieg bedeutet aber nichts anderes als die Besiegung der Triebe und Leidenschaften [3]. Bei dem Kampfe unterstützt Gott wohl — denn nichts Gutes ist ohne Gott [4] —, so jedoch, dass die Freiheit nicht

[1] Die Trichotomie auch bei Clemens; s. Paedag. III, 1, 1; Strom. V, 14, 94; VI, 16, 134 (ganz nach Plato). Origenes, der sie in allen Hauptschriften bezeugt hat, nennt das Vernünftige bald Geist, bald ψυχὴ λογική, bald unterscheidet er an der einen Seele zwei Theile; natürlich will er auch die Psychologie aus den h. Schriften ermitteln. Das Eigenthümlichste seiner Speculation besteht darin, dass er annimmt, der menschliche Geist als gefallener Geist sei gleichsam Seele geworden und könne sich von diesem Zustande aus theils wiederum zum Geist, theils in's Fleisch entwickeln (s. περὶ ἀρχῶν III, 4, 1 sq.; II, 8, 1—5). Durch seine Lehre von der Präexistenz der Seelen hat Origenes sowohl die creatianische als die traducianische Hypothese vom Ursprung der Seele ausgeschlossen.

[2] Clemens (s. Strom. II, 22, 131) giebt als Meinung einiger christlicher Lehrer: τὸ μὲν κατ᾽ εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον, τὸ καθ᾽ ὁμοίωσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν. Orig. c. Cels. IV, 30: ἐποίησε δ᾽ ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ, ἀλλ᾽ οὐχὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν ἤδη.

[3] Dies folgt aus der psychologischen Grundanschauung und wird häufig betont. Man muss die σωφροσύνη gewinnen.

[4] Dies wird durchweg betont; die Güte Gottes zeigt sich erstens darin, dass er der Creatur Vernunft und Freiheit gegeben, zweitens in unterstützenden Leistungen, die aber die Freiheit nicht gefährden. Clem., Strom. VI, 12, 96 ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι.

beeinträchtigt wird. Nach dieser Auffassung ist für die gefallenen Geister die Sünde etwas Nothwendiges; alle Menschen finden sich als Sünder vor und sind Sünder; denn sie sind bereits Sünder gewesen [1]. Die Sünde liegt in dem ganzen irdischen Zustand des Menschen begründet; sie ist die Schwäche und der Irrthum des von seinem Ursprung abgetrennten Geistes [2]. Der Freiheitsgedanke soll zwar immerfort den Schuldcharakter der Sünde gewährleisten; aber in Wahrheit wird er zum Schein [3]; gegen die Constitution des Menschen und die in der menschlichen Gesellschaft fortgepflanzte sündige Gewohnheit kommt er nicht auf [4]. Zuerst müssen Alle Sünder sein [5]; das ist ein Verhängniss nicht anders wie das Todesverhängniss, welches mit der sinnlichen Natur des Menschen nothwendig gesetzt ist [6].

Die Lehre von der Erlösung und Wiederherstellung. Im Sinne des Clemens und Origenes gilt sowohl der Satz: ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι, als auch der andere, dass kein Geist selig werden kann, der nicht mit dem Logos in Gemeinschaft

[1] S. oben S. 571 u. 587 n. 2. Die allgemeine Sündhaftigkeit ist von Origenes in den stärksten Ausdrücken immer wieder betont worden; c. Cels. III, 61—66. VII, 50. Clem., Paed. III, 12, 93: τὸ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον.

[2] S. Clem., Strom. VII, 16, 101: μυρίων γοῦν ὄντων κατ᾽ ἀριθμὸν ἃ πράσσουσιν ἄνθρωποι, σχεδὸν δύο εἰσὶν ἀρχαὶ πάσης ἁμαρτίας, ἄγνοια καὶ ἀσθένεια, ἄμφω δὲ ἐφ᾽ ἡμῖν, τῶν μήτε ἐθελόντων μανθάνειν μήτε αὖ τῆς ἐπιθυμίας κρατεῖν. Dem entsprechen zwei Heilmittel (102): ἡ γνῶσίς τε καὶ ἡ τῆς ἐκ τῶν γραφῶν μαρτυρίας ἐναργὴς ἀπόδειξις und ἡ κατὰ λόγον ἄσκησις ἐκ πίστεώς τε καὶ φόβου παιδαγωγουμένη, oder anders ausgedrückt: ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική und ἡ πρᾶξις, die zur vollkommenen Liebe führen.

[3] Durch den hier und dort sich findenden Erwählungsgedanken erscheint die Freiheit nicht beeinträchtigt; denn er wird nicht durchgeführt. Clem., Strom. VI, 9, 76 heisst es vom Freunde Gottes, dem wahren Gnostiker, dass ihn Gott vor Grundlegung der Welt zur Sohnschaft bestimmt habe (προώρισεν); s. VII, 17, 107.

[4] C. Cels. III, 69.

[5] Es gilt Beides: die Menschen haben die gleiche Freiheit wie Adam und sie haben die gleichen bösen Triebe. Uebrigens hat Origenes die Geschichte Adam's symbolisch gefasst; s. c. Cels. IV, 40; περὶ ἀρχῶν IV, 16; in Levit. hom. VI, 2. In seinen späteren Schriften, nachdem er in Cäsarea die Praxis der Kindertaufe vorgefunden und sie als apostolisch zu beurtheilen sich abgewonnen hatte, hat er eine Art von Erbsünde auch von Adam her angenommen und seiner Vorstellung von dem präexistenten Fall hinzugefügt. Auch hat er schon, wie Augustin, in dem Beischlaf an sich eine Befleckung vermuthet; s. in Rom. V, 9, VII, 4, in Levit hom. VIII, 3, in Num. hom. 2 (Bigg p. 202 f.).

[6] Dennoch nimmt Origenes an, dass einige Seelen nicht um ihrer eigenen Sünden willen, sondern um den anderen zu nützen, mit Fleisch bekleidet sind; s. in Joh. XIII, 43 ad fin. II, 24. 25; in Mtth. XII, 30.

tritt und sich von ihm belehren lässt[1]. Ferner aber gilt der Satz, dass der Logos durch verschiedene Stufen der offenbarenden Thätigkeit hindurch (Naturgesetz, mosaisches Gesetz) sich vollständig und Allen zugänglich in dem Evangelium offenbart hat, so dass aus dieser Offenbarung allen Menschen, so verschieden ihre Fähigkeiten auch sein mögen, Erlösung und Seligkeit zu Theil wird. Endlich wird angenommen, dass nicht nur die Menschen, sondern alle geistigen Creaturen von den strahlenden Himmelsgeistern ab bis hinunter zu den dunklen Dämonen der Erlösung fähig und bedürftig sind, dass es aber für die höchste Stufe, für die „geistliche Kirche" ein ewiges Evangelium giebt, welches sich zu dem schriftlichen Evangelium verhält, wie dieses zum Gesetz, welches die obersten Absichten Gottes erst vollständig enthüllt und in den h. Schriften verborgen liegt[2]. Aus diesen Momenten setzt sich die Lehre des Origenes von der Offenbarung im Allgemeinen und von Christus im Besonderen zusammen[3]. Ihre Voraussetzung ist das Seufzen der Creatur und der grosse Kampf, der namentlich auf der Erde in der Menschenbrust gekämpft wird zwischen den Engeln und den Dämonen, den Tugenden und Lastern, der Erkenntniss und Leidenschaft, die um den Menschen ringen. Der Mensch muss siegen und kann doch nicht ohne Hülfe siegen. Aber die Hülfe hat nie gefehlt. Von Anfang an hat der Logos sich offenbart. Was Origenes über die vorbereitende Erlösungsgeschichte gelehrt hat, ruht auf den Lehren der Apologeten, nur ist Alles viel lebensvoller gestaltet, und es fehlen auch Einflüsse seitens der häretischen Gnosis nicht. Reine Geister hat der Logos zu den Menschen gesandt, die für ihre Person die Einkleidung in Leiber nicht verdient haben, um die Kämpfenden zu unterstützen und die Erkenntniss zu vermehren — die Propheten. Ein ganzes Volk hat sich der Logos erwählt, um die Erlösung vorzubereiten und bei allen Menschen hat er sich offenbart. Aber alle diese Unternehmungen führten noch nicht zum Ziele. Der Logos selbst musste erscheinen und die Menschen zurückführen. Aber gemäss der Verschiedenheit der Geister und namentlich der Menschen musste das erlösende Werk des erscheinenden

[1] Die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade hat Origenes wiederholt stark betont.

[2] S. darüber Bigg p. 207 ff. 223 f. Origenes ist der Vater Joachim's und aller Spiritualen.

[3] S. Knittel, Orig. Lehre von der Menschwerdung (Tüb. Theol. Quartalschr. 1872). Ramers, Orig. Lehre v. d. Auferst. d. Fleisches 1851. Schultz, Gottheit Christi S. 51—62.

Logos ein complicirtes sein. Er musste — hier ist Origenes unstreitig von der Betrachtung Valentin's abhängig — den Einen wirklich den Sieg über die Dämonen und die Sünde zeigen, musste als der „Gottmensch“ ein Opfer bringen, welches die Sühne der Sünde darstellte, musste ein Lösegeld zahlen, welches der Herrschaft des Teufels über die Seelen ein Ende bereitete — kurz er musste eine sichtbare und Allen verständliche Erlösung bringen [1].

[1] In dieser Hinsicht findet man bei Origenes die nämlichen Ausführungen wie bei Irenäus und Tertullian sowie bei den Valentinianern, sofern sie die Erlösung, wie sie für die Psychiker nothwendig ist, schildern. Nur ist auch hier bei ihm Alles viel reichhaltiger, weil er die h. Schriften noch viel mehr ausgebeutet hat als diese, und weil er keine volksthümliche Auffassung, die irgend einen moralischen Werth zu haben schien, bei Seite gelassen hat. Demgemäss hat er Betrachtungen über den Heilswerth und die Bedeutung des Kreuzestodes Christi in einer Vielseitigkeit und Ausführlichkeit angestellt, wie kein Theologe vor ihm. Er ist, wie auch Bigg richtig gesehen hat (p. 209 ff.), der erste Theologe nach Paulus in der Kirche gewesen, der eine ausgeführte Theologie der Opfer gegeben hat. Die wichtigsten seiner Betrachtungen seien hier genannt: 1) Der Kreuzestod sammt Auferstehung kommt in Betracht als realer, erkennbarer Sieg über die Dämonen, sofern Christus (Col. 2, 14) seine Feinde in ihrer Ohnmacht zur Schau gestellt hat (sehr häufig), 2) der Kreuzestod kommt in Betracht als ein Gott dargebrachtes Sühnopfer. Hier hat Origenes ausgeführt, dass alle Sünden der Sühne bedürfen, und dass umgekehrt jedes unschuldige Blut dem Werthe dessen gemäss, der sein Leben lässt, eine grössere oder geringere Bedeutung hat, 3) der Tod Christi hat demnach auch eine stellvertretende Bedeutung (s. zu diesen beiden Auffassungen die Schrift Exhort. ad martyr., ferner c. Cels. VII, 17; I, 31; in Rom. t. III, 7. 8, Lomm VI p. 196—216 etc.), 4) der Tod Christi kommt in Betracht als ein dem Teufel gezahltes Lösegeld. Diese Ansicht muss z. Z. des Origenes verbreitet gewesen sein — sie liegt der populären Auffassung sehr nahe und wurde durch marcionitische Thesen noch unterstützt. Origenes hat auch sie acceptirt und sie mit der Vorstellung von einem dem Teufel gespielten Betrug verbunden, welche sich zuerst bei den Basilidianern findet: durch die gelungene Verführung hat der Teufel ein Recht an die Menschen erlangt. Dies Recht kann nicht zerstört, sondern nur abgelöst werden. Gott bietet dem Teufel die Seele Christi für die Seelen der Menschen. Dieser Tauschvorschlag war aber ein unredlicher, da Gott wusste, dass der Teufel die Seele Christi nicht festhalten konnte, weil eine sündlose Seele ihm Qualen bereiten musste. Der Teufel ging auf den Handel ein, und war der Betrogene. Christus kam nicht in die Gewalt von Tod und Teufel, sondern überwand Beide. Diese Theorie, die Origenes an verschiedenen Orten etwas verschieden vorgetragen hat (s. Exhort. ad martyr. 12; in Mtth. t. XVI, 8, Lomm. IV p. 27; t. XII, 28, Lomm. III p. 175; t. XIII, 8. 9, Lomm. III p. 224—229; in Rom. II, 13, Lomm. VI p. 139 sq. etc.) bezeugt ganz besonders deutlich die conservative Art des Origenes, der keinen Gedanken einfach preisgeben wollte; allerdings zeigt sie zugleich, wie unsicher Origenes gewesen ist, wenn er sich im Gebiete der Psychiker bewegt hat, in Bezug auf die Anwendbarkeit volksthümlicher Vorstellungen. Man hat sich hier an den antiken Ge-

Den Anderen aber musste er als der göttliche Lehrer und Hierurg die Tiefen der Erkenntniss aufschliessen und ihnen eben damit ein neues Lebensprincip bringen, so dass sie nun an seinem Leben Theil hätten und verwebt mit dem göttlichen Wesen selbst göttlich würden. Hier wie dort ist die Rückführung in die Gemeinschaft mit Gott das Ziel; aber wie sich dieselbe auf der niederen Stufe durch Glauben und sichere Ueberzeugung von der Thatsächlichkeit eines geschichtlichen Factums — des erlösenden Todes Christi — vollzieht, so vollzieht sie sich auf der höheren Stufe durch Erkenntniss und Liebe, die über den Gekreuzigten hinaufstrebend das ewige Wesen des Logos, wie er es als der Lehrer in dem ewigen Evangelium erschlossen hat, umfasst[1]. Was die Gnostiker nur als mehr oder weniger werthvollen Schein haben gelten lassen — das geschichtliche Werk Christi —, das ist dem Origenes kein Schein gewesen, sondern Wahrheit. Aber es war ihm nicht die Wahrheit — hierin ist er mit den Gnostikern einig —, sondern eine Wahrheit, über welcher eine höhere liegt. Sie ist wirklich gewesen; sie ist auch für die beschränkteren Menschen unumgänglich, für die Vollkommenen nicht gleichgiltig; aber der vollkommene Mensch hat sie für sein persönliches Leben nicht mehr nöthig. So hat Origenes auch hier wiederum das Conträre zu vermitteln verstanden und damit die

danken zu erinnern, dass man dem Feinde gegenüber nicht zur Wahrhaftigkeit verpflichtet ist. 5) Christus, der fleischgewordene Gott, kommt in Betracht als Hoherpriester und Mittler zwischen Gott und den Menschen (s. de orat. 10. 15). Alle die genannten Auffassungen vom Werke Christi hat Origenes übrigens so entwickelt, dass aus ihnen die Menschheit und die Gottheit Christi folgt. Er bewegt sich auch hierbei in der Vorstellungsweise des Irenäus. Endlich sei erinnert, dass der Weissagungsbeweis von Origenes in ungeschwächter Kraft erhalten worden ist, und dass auch für ihn nicht selten das: „Es ist geschrieben“, ausreichende Instanz gewesen ist (s. z. B. c. Cels. II, 37). Doch hat er andererseits eine Betrachtungsweise im Hintergrund, welche die Bedeutung von Wunder und Weissagungen erheblich abschwächt.

[1] Dass Christus, der Gekreuzigte, den Vollkommenen nicht gilt, darüber s. oben S. 569 n. 1. Nur der Lehrer kommt in Betracht: Lehrer und Mystagog gehören aber für Clemens und Origenes ebenso zusammen, wie für die meisten Gnostiker: das Christenthum ist μάθησις und μυσταγωγία, und es ist das Eine, weil es das Andere ist. Aber letztlich hat das Christenthum auf allen Stufen den gleichen Zweck, nämlich mit Gott zu vereinigen und die Menschen zu vergöttlichen; s. c. Cels. III, 28: Ἀλλὰ γὰρ καὶ τὴν καταβᾶσαν εἰς ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ εἰς ἀνθρωπίνας περιστάσεις δύναμιν, καὶ ἀναλαβοῦσαν ψυχὴν καὶ σῶμα ἀνθρώπινον, ἑώρων ἐκ τοῦ πιστεύεσθαι μετὰ τῶν θειοτέρων συμβαλλομένην εἰς σωτηρίαν τοῖς πιστεύουσιν· ὁρῶσιν, ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις· ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν.

Thesen der Gnostiker sowohl wie der Kirchenleute anerkannt und überboten, vermittelt und vereinigt. Zweck und Ziel der Erlösung ist für Alle das gleiche: Rückführung des geschaffenen Geistes zu Gott, Theilnahme an dem göttlichen Leben. Sofern die Geschichte ein Kampf von Geistern und Dämonen ist, ist der Kreuzestod Christi der Wendepunkt der Geschichte und bis in die Himmel und in die Hölle erstrecken sich die Wirkungen desselben [1].

Auf Grund dieser Auffassung der Erlösung hat Origenes die Vorstellung von Christus ausgebildet. Indem er in Christus den Erlöser erkannt hat, musste dieser Christus, der Gottmensch, so vielseitig sein, wie es die Erlösung ist. Nur auf Grund der ausbündigen Kunst der Vermittelungen und mit Hilfe jener phantastischen Vorstellung, die ein reales Wesen dem anderen innewohnen lässt, konnte es scheinbar gelingen, eine einheitliche Person vorzustellen, die in Wahrheit keine Person mehr ist, sondern das Symbol der Erlösungen. Dass aber ein so scharfsinniger Denker vor dem Wesen nicht zurückgeschreckt ist, welches seine Speculation erzeugt hat, liegt letztlich darin, dass eben diese Speculation ihm das Mittel bot, alles das, was über Christus ausgesagt war, wieder aufzuheben und sich auf den Gedanken des göttlichen Lehrers als auf den höchsten zurückzuziehen. Die ganze „Menschheit“ des Erlösers mitsammt ihrer Geschichte fällt vor den Augen des Vollkommenen schliesslich ab; übrig bleibt das Princip, die durch Christus kund und erkennbar gewordene göttliche Vernunft. Der Vollkommene — das gilt auch für den vollkommenen Gnostiker des Clemens — kennt also keine „Christologie“, sondern nur eine Einwohnung des Logos in Jesus Christus, von welcher her die Einwohnungen eben dieses Logos in den Menschen ihren Anfang genommen haben. Für den Gnostiker ist die Frage nach der Gottheit Christi so wenig eine Frage wie die nach der Menschheit; jene nicht, weil die von oben nach unten gehende Speculation den Logos bereits kennt und weiss, dass er in Christus vollkommen fassbar geworden ist, diese nicht, weil die Menschheit etwas gleichgiltiges ist, die Form, in welcher der Logos sich erkennbar gemacht hat. Aber für den noch nicht vollendeten Christen ist sowohl die Gottheit als die Menschheit Christi ein Problem, und der Vollkommene hat die Pflicht, dieses Problem zu lösen, darzustellen und die Lösung nach links und rechts

[1] Von hier erklärt sich auch besonders deutlich die Abneigung des Origenes gegen die urchristliche Eschatologie. Ihm sind die Dämonen durch das Werk Christi bereits besiegt. Dass diese Auffassung für seine Stimmung und die Politik von höchster Bedeutung sein musste, sei nur angedeutet.

vor Irrthümern zu schützen. Die Irrthümer sind aber schon dem Origenes der gnostische Doketismus einerseits, die „ebionitische“ Ansicht andererseits[1]. Demgemäss hat Origenes also gelehrt: der Logos als reiner, unwandelbarer Geist konnte sich nicht mit der Materie verbinden, da sie als μὴ ὄν ihn depotenzirt hätte. Es bedurfte einer Vermittelung. Der Logos hat sich nicht mit dem Leibe, sondern mit einer Seele verbunden und nur durch die Seele mit dem Leib. Diese Seele war eine reine; sie war ein geschaffener Geist, der niemals von Gott abgefallen, sondern stets in Gehorsam ihm treu geblieben war und der sich zur Seele bestimmt hatte, um den Absichten der Erlösung zu dienen. Diese Seele war also immer schon dem Logos ergeben und hatte die Gemeinschaft mit ihm nie aufgegeben. Sie wurde vom Logos zum Zweck der Menschwerdung ausersehen und zwar wegen ihrer sittlichen Würdigkeit. Der Logos verband sich mit ihr auf das Innigste; aber diese Verbindung, obgleich sie für eine geheimnissvoll-wirkliche zu erachten ist, ist doch fort und fort nur durch die unablässige Willensbewegung der Seele auf den Logos hin perfect. So hat denn auch keine Vermischung stattgefunden, vielmehr bleibt der Logos in seiner Apathie, und nur die Seele hungert und dürstet, kämpft und leidet. Sie erscheint auch hierin als eine wahrhaft menschliche Seele, und ebenso ist der Leib zwar ein sündloser, unbefleckter, wie er denn aus einer Jungfrau genommen ist, aber ein menschlicher. Diese Menschlichkeit des Leibes schliesst jedoch nicht aus, dass er alle möglichen Qualitäten annehmen konnte, die der Logos ihm geben wollte; denn die Materie ist an sich qualitätslos. Der Logos hat seinem Leibe in jedem Augenblick die Gestalt zu geben vermocht, deren er bedurfte,

[1] Noch Clemens hat doketische Ansichten ohne Cautelen vertreten; Photius (Biblioth. 109) wirft ihm dieselben vor (μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον ἀλλὰ δόξαι), und sie lassen sich beweisen aus Adumbrat. p. 87 (ed Zahn): „fertur in traditionibus — nämlich in den Acten des Leucius —, quoniam Johannes ipsum corpus (Christi), quod erat extrinsecus, tangens manum suam in profunda misisse et duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli“, sowie aus Strom. VI, 9, 71 und III, 7, 59. Dass Clemens VII, 17, 108 die Doketen verworfen hat, kommt nicht in Betracht, ebensowenig, dass er hier und dort ausdrücklich Jesus einen Menschen genannt und von seinem Fleische gesprochen hat (Paed. II, 2, 32; Protrept. X, 110). Dieser Lehrer hat eben noch dem alten, ganz naiven Doketismus sich angeschlossen, der nur die Sinnenfälligkeit des Leibes Christi zugestand. Ausdrücklich hat Clemens erklärt, dass Jesus weder Schmerz noch Unlust noch Affecte gekannt und Nahrung nur zu sich genommen habe, um — die Doketen zu widerlegen (Strom. VI, 9, 71). Demgegenüber ist der Doketismus bei Origenes durchweg abgeschwächt; s. Bigg, p. 191.

um auf die verschiedenartigen Menschen den richtigen Eindruck zu machen. Der Logos war auch nicht in der Seele und in dem Leibe Christi eingeschlossen, vielmehr wirkte er überall wie vorher und vereinigte sich wie früher mit allen Seelen, die sich ihm öffneten. Aber mit keiner wurde die Verbindung so innig, wie mit der Seele und demgemäss auch mit dem Fleische Jesu. Der Logos verklärte und vergöttlichte stufenweise während seines irdischen Lebens die Seele und diese den Leib. Origenes wusste die verschiedenen Functionen und Prädicate des menschgewordenen Logos so zu arrangiren, dass sie eine Stufenleiter bildeten, in deren Erkenntniss der Gläubige successive fortschreitet. Aber Alles ist in Christus auf's Engste mit einander verbunden; diese Verbindung (κοινωνία, ἕνωσις, ἀνάκρασις) war eine so innige, dass die h. Schrift den geschaffenen Menschen Jesus Gottes Sohn und andererseits den Gottessohn den Menschensohn genannt hat. Nach der Auferstehung und Himmelfahrt erscheint der ganze Mensch Jesus in Geist verwandelt, ist ganz und gar in die Gottheit aufgenommen, und ist so derselbe mit dem Logos[1]. In dieser Auffassung kann man versucht sein,

[1] S. die ausführliche Darstellung bei Thomasius, Origenes S. 203 ff. Die Hauptstellen für die Seele Jesu sind de princ. II, 6; IV, 31; c. Cels. II, 9. 20—25. Socrates (h. e. III, 7) sagt, dass die Ueberzeugung, Jesus habe eine menschliche Seele gehabt, auf einer μυστικὴ παράδοσις der Kirche beruhe und nicht erst von Origenes aufgebracht sei. Das Problem selbst, Christus als realen θεάνθρωπος zu fassen, im Unterschied von allen Menschen, die nur nach Massgabe ihrer Verdienste den Logos einwohnend besitzen, ist von Origenes häufig scharf formulirt worden; s. περὶ ἀρχῶν IV, 29 sq. Die volle Gottheit war in Christus, und doch wirkte der Logos dabei wie früher, wo er wollte (l. c. 30): „non ita sentiendum est, quod omnis divinitatis eius maiestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est, ita ut omne verbum dei et sapientia eius ac substantialis veritas ac vita vel a patre divulsa sit vel intra corporis eius coercita et conscripta brevitatem nec usquam praeterea putetur operata; sed inter utrumque cauta pietatis debet esse confessio, ut neque aliquid divinitatis in Christo defuisse credatur et nulla penitus a paterna substantia, quae ubique est, facta putetur esse divisio." Ueber die vollkommene, ethische Verbindung der Seele Jesu mit dem Logos s. περὶ ἀρχῶν II, 6, 3: „anima Jesu ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens et tota totum recipiens atque in eius lucem splendoremque ipsa cedens facta est cum ipso principaliter unus spiritus"; II, 6, 5: „anima Christi ita elegit diligere iustitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inexstinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu iam versum sit in naturam." Die Sündlosigkeit dieser Seele wurde so aus einer factischen eine nothwendige, und es entstand der reale Gottmensch, in dem Gottheit und Menschheit nicht mehr geschieden sind; diese liegt in jener wie Eisen im Feuer II, 6, 6. Wie das Metall capax

alle möglichen „Häresien“ nachzuweisen: die Auffassung von Jesus als einem himmlischen Menschen — aber alle Menschen sind himmlisch —, die adoptianische („ebionitische“) Christologie — aber der Logos als Person steht hinter ihr —, die Auffassung von zwei Logoi, einem persönlichen und einem unpersönlichen, die gnostische Zerreissung von Jesus und Christus und den Doketismus. In der That hat Origenes alle diese Vorstellungen vereinigt, sie aber sämmtlich so temperirt, dass sie das nicht mehr zu sein scheinen, gewissermassen auch nicht sind, was sie bei der leisesten Consequenzmacherei wirklich sind. Dieses Gebäude ist so beschaffen, dass jeder Stein nicht um eine Linie breiter oder schmäler sein dürfte. Schlechterdings gar keinen Gebrauch hat Origenes nur von einer Vorstellung gemacht — der modalistischen. Origenes ist der grosse Bestreiter des Sabellianismus, einer Theorie, die ihm in ihrer Einfachheit häufig Worte des Bedauerns abgelockt hat; sonst ist Alles verwerthet, was über Christus im Lauf von 200 Jahren gedacht worden war. Es tritt das um so deutlicher hervor, je mehr man in die Details dieser Christologie eindringt. Eine Zwei-Naturenlehre kann man

est frigoris et caloris, so die Seele der Gottheit; „omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, deus est“, „nec convertibilis aut mutabilis dici potest“ (l. c.). „Dilectionis merito anima Christi cum verbo dei Christus efficitur“ (II, 6, 4). Τίς μᾶλλον τῆς Ἰησοῦ ψυχῆς ἢ κἂν παραπλησίως κεκόλληται τῷ κυρίῳ; ὅπερ εἰ οὕτως ἔχει, οὐκ εἰσὶ δύο ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν πάσης κτίσεως πρωτότοκον θεὸν λόγον (c. Cels. VI, 47). Die metaphysische Grundlage der Vereinigung ist περὶ ἀρχῶν II, 6, 3 aufgewiesen: „Substantia animae inter deum carnemque mediante — non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore miscere — nascitur deus homo, illa substantia media exsistente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere. Sed neque rursus anima illa, utpote substantia rationabilis, contra naturam habuit, capere deum.“ Der Leib Christi ist schon während des geschichtlichen Lebens immer mehr verklärt worden, erhielt demgemäss wunderbare Fähigkeiten und erschien den Menschen je nach ihren Fähigkeiten verschieden (das ist eine valentinianische Idee, s. Exc. ex Theod. 7); vgl. c. Cels. I, 32—38; II, 23. 64; IV, 15 sq.; V, 8. 9. 23. Alles zusammenfassend III, 41: Ὃν μὲν νομίζομεν καὶ πεπείσμεθα ἀρχῆθεν εἶναι θεὸν καὶ υἱὸν θεοῦ, οὗτος ὁ αὐτολόγος ἐστὶ καὶ ἡ αὐτοσοφία καὶ ἡ αὐτοαλήθεια· τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνίᾳ, ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει, τὰ μέγιστά φαμεν προσειληφέναι καὶ τῆς ἐκείνου θεότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι. Origenes fährt dann fort und beruft sich auf die Lehre der Philosophen, dass die Materie qualitätlos sei und alle Eigenschaften annehmen könne, welche der Schöpfer ihr geben will. Dann folgt der Schluss: εἰ ὑγιῆ τὰ τοιαῦτα, τί θαυμαστόν, τὴν ποιότητα τοῦ θνητοῦ κατὰ τὸν Ἰησοῦν σώματος προνοίᾳ θεοῦ βουληθέντος μεταβαλεῖν εἰς αἰθέριον καὶ θείαν ποιότητα; der Mensch ist nun dasselbe, was der Logos ist, s. in Joh. XXXII, 17, Lomm. II, p. 461 sq.; Hom. in Jerem. XV, 6, Lomm. XV, p. 288: εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστιν ἄνθρωπος.

aber Origenes auch nicht beilegen, sondern vielmehr die Vorstellung von zwei Subjecten, die allmählich mit einander verschmelzen, obgleich Origenes der Ausdruck „zwei Naturen“ nicht ganz fremd ist[1]. Die menschliche Natur bleibt dem Logos nun ewig[2], aber eben nur so, wie uns unsere Natur nach der Auferstehung bleibt.

Die Bedeutung dieses christologischen Versuches für seine Zeit liegt erstlich in seiner Complicirtheit, zweitens in dem energischen Bestreben, der Menschheit d. h. der creatürlichen, sittlichen Freiheit Christi gerecht zu werden. Dieses Bestreben hat sich freilich mit einem kümmerlichen Resultate zufrieden geben müssen; aber man darf die Christologie des Origenes nur an der der Valentinianer und Basilidianer, d. h. an der wissenschaftlichen, die vorangegangen war, messen. Dass Origenes in einer wissenschaftlichen Christologie für die Menschheit Christi soviel Raum hat schaffen können, als er gethan hat, ist der bedeutendste Fortschritt. War bisher im Rahmen der wissenschaftlichen Christologien die Menschheit als ein Indifferentes oder nur Scheinbares gefasst worden, so hat Origenes den ersten Versuch gemacht, sie den Speculationen einzufügen, ohne den Logos, Gott von Art und Person, zu gefährden. Kein griechischer Philosoph wird das beachtet haben, was Irenäus über Christus als den zweiten Adam, den recapitulator generis humani, vorgebracht hat; dagegen die Speculation des Origenes konnte nicht übersehen werden. Die Gnosis hat hier wirklich die Idee der Menschwerdung aufgenommen und zugleich den Nachweis der Gottmenschheit aus dem Gedanken der Willenseinheit und Liebe zu führen versucht. Es kommt dazu, dass Origenes in der Schrift gegen Celsus auch den umgekehrten Weg beschritten und — nicht nur mit den Mitteln des Weissagungsbeweises — zu zeigen unternommen hat, dass dem geschichtlichen Christus das Prädicat der Gottheit gelte[3]. Dass er aber nicht wie Tertullian eine Zwei-Naturenlehre vorgetragen, sondern zu zeigen versucht hat, wie in Christus ein menschliches Subject mit

[1] C. Cels. III, 28 hat Origenes von einem Verwebtwerden der göttlichen und menschlichen Physis gesprochen, das in Christus ihren Anfang genommen hat (s. Seite 593 n. 1), s. I, 66 fin.; IV, 15, wo jedes ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι des Logos bestimmt abgelehnt wird; denn der Logos erleidet überhaupt nichts. Man kann bei Origenes von einer communicatio idiomatum sprechen (s. Bigg p. 190 f.).

[2] Gegen Redepenning.

[3] So an vielen Stellen, besonders im 3. Buch c. 22—43, wo Origenes im Gegensatz zu den Vergottungsfabeln die Gottheit Christi aus dem realisirten Zweck der Stiftung einer heiligen Gemeinde in der Menschheit zu beweisen versucht hat; s. übrigens den merkwürdigen Satz III, 38 init.

seinem Willen und seinen Gesinnungen ganz aufgegangen ist in die Gottheit, hat letztlich darin seinen Grund, dass Origenes die Person Christi — für den Gnostiker — als das Vorbild gefasst und jede magische Erlösungsvorstellung abgelehnt hat. Zwar kann er wohl sagen, dass in Christus die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen ihren Anfang genommen hat, aber das bedeutet doch im Grunde nur, dass dieser Anfang sich fortsetzt, sofern die Seelen sich ein Beispiel an Christus nehmen. Das, was man die reale Erlösung nennt, die in Christus gegeben sein soll, ist dem Psychiker allerdings durch das Werk Christi vermittelt; aber die Person Christi, die überhaupt nur dem Vollkommenen erkennbar ist, deckt jene reale Erlösung keineswegs, sondern sie stellt sich als eine freie, sittliche, mit der Gottheit innerlich verschmolzene Persönlichkeit dar, welche den Gehalt ihres Wesens nicht mechanisch zu übertragen, wohl aber den stärksten Eindruck auf Geist und Gemüth auszuüben vermag. Dass die Gottheit sich herabgelassen hat, die ganze Fülle ihres Wesens in einem Menschen zur Erscheinung zu bringen, und wiederum, dass ein Mensch uns geschenkt ist, der zeigt, dass der menschliche Geist fähig ist, ganz Gottes zu werden, darin liegt für Origenes der höchste Werth der Person Christi. Im Grunde ist hier nichts Helldunkles und Mystisches: Alles vollzieht sich auf Grund der Erkenntniss in dem Willen und in der Gesinnung.

Damit ist bereits das, was man persönliche Heilsaneignung nennt, seinem Wesen nach bestimmt. Die Freiheit geht voran, und die unterstützende Gnade folgt. Wie in Christus die menschliche Seele stufenweise in dem Masse mit dem Logos sich vereinigte, in welchem sie ihre Freiheit auf Gott gerichtet hat, so erhält auch jeder Mensch Gnade gemäss seinen Fortschritten. Ohne noch eigentliche Exercitien nach bestimmtem Reglement zu empfehlen, haben Clemens und Origenes doch schon den Stufengang, in welchem die Seele sich zu Gott erhebt, ähnlich wie die Neuplatoniker geschildert, nur dass sie bestimmt mit dem Glauben als der ersten Stufe beginnen. Der Glaube ist das erste, und er ist unser Werk[1]. Dann

[1] „Fides in nobis; mensura fidei causa accipiendarum gratiarum", ist der Grundgedanke des Clemens und Origenes (wie des Justin); „voluntas humana praecedit". In Ezech. hom. I c. 11: „in tua potestate positum est, ut sis palea vel frumentum." Aber alles Wachsthum des Glaubens ist bereits bedingt durch göttliche Hilfe; s. Orig. in Mtth. series 69, Lomm. IV p. 372: „Fidem habenti, quae est ex nobis, dabitur gratia fidei quae est per spiritum fidei, et abundabit; et quidquid habuerit quis ex naturali creatione, cum exercuerit illud, accipit id ipsum et ex gratia dei, ut abundet et firmior sit in eo ipso quod habet"; in

folgt die religiöse Betrachtung der sichtbaren Dinge, und von ihr schreitet die Seele wie auf den Sprossen einer Leiter zur Betrachtung der substantiae rationabiles, des Logos, des erkennbaren Wesens Gottes und der ganzen Fülle der Gottheit fort[1]. Sie geht den Weg nach oben zurück, den sie einst als die gefallene durchmessen hatte. Aber sie selbst, auf sich allein gestellt, ist allewege schwach und kraftlos; sie bedarf auf jeder Stufe der göttlichen Gnade, d. h. der Erleuchtung[2]. So findet ein Ineinander von Gnade und Freiheit auf dem Boden der Freiheit statt, bis das „theoretische Leben" erreicht ist, die freudige asketische Beschaulichkeit, in welcher der Logos der Freund, Genosse und Bräutigam der Seele ist, die nun, zu reinem Geist geworden und selbst vergottet, in Liebe der Gottheit anhängt[3]. Der Gedanke der Wiedergeburt im Sinne einer fundamentalen Erneuerung des Ichs hat bei dieser Betrachtung keinen Raum[4]; dennoch wird die Taufe als Bad der Wiedergeburt bezeichnet. Uebrigens finden sich sowohl bei Clemens als bei Origenes im Zusammenhang der Erwägung biblischer Grundgedanken (Gott als die Liebe, Gott als der Vater, Wiedergeburt, Adoption u. s. w.) Ausführungen, welche, frei von den Fesseln des Systems,

Rom. IV, 5, Lomm. VI, p. 258 sq.; in Rom. IX, 3, Lomm. VII, p. 300 sq. Der Grundton bleibt: ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι.

[1] Häufig bei Clemens; s. Orig. c. Cels. VII, 46.

[2] S. Clem., Strom. V, 1, 7: χάριτι σωζόμεθα, οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων. VII, 7, 48; V, 12, 82; V, 13, 83: εἴτε τὸ ἐν ἡμῖν αὐτεξούσιον εἰς γνῶσιν ἀφικόμενον τἀγαθοῦ σκιρτᾷ τε καὶ πηδᾷ ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα, πλὴν οὐ χάριτος ἄνευ τῆς ἐξαιρέτου πτεροῦταί τε καὶ ἀνίσταται καὶ ἄνω τῶν ὑπερκειμένων αἴρεται ἡ ψυχή. Das Ineinander von Freiheit und Gnade, Quis div. salv. 21. Orig. περὶ ἀρχ. III, 2, 2: „In bonis rebus humanum propositum solum per se ipsum imperfectum est ad consummationem boni, adiutorio namque divino ad perfecta quaeque perducitur." III, 2, 5; III, 1, 18; Selecta in Ps. 4, Lomm. XI, p. 450: τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ. Die Unterstützung der Gnade ist durchweg als Erleuchtung gedacht; aber durch die Erleuchtung wirkt sie auf das ganze Leben. Ausführlicheres s. bei Landerer in den Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. II H. 3 S. 500 ff., und bei Wörter, Die christl. Lehre v. Gnade und Freiheit bis auf Augustin. 1860.

[3] Dieses Ziel ist von Clemens viel deutlicher vorgestellt worden als von Origenes; aber dieser hat in seinem Commentar zum Hohenlied das Bild von der Seele, der Braut des Logos, in Curs gesetzt. Bigg (p. 188 f.): „Origen, the first pioneer in so many fields of Christian thought, the father in one of his many aspects of the English Latitudinarians, became also the spiritual ancestor of Bernard, the Victorines, and the author of the ‚De imitatione', of Tauler and Molinos and Madame de Guyon."

[4] S. Thomasius, Dogmengeschichte I, S. 467.

die evangelische Verkündigung in überraschend treffender Weise wiedergeben und darlegen[1]. Dass es im Sinne des Origenes keine sichtbaren Gnadenmittel geben kann, liegt auf der Hand; dass aber die Symbole, welche die erleuchtende Wirksamkeit der Gnade begleiten, nicht gleichgiltig sind, folgt ebenfalls aus seiner ganzen Anschauung[2]. Ebenso hat er das System der zahlreichen Vermittler und Intercessoren vor Gott, der Engel und der gestorbenen und lebenden Heiligen, in Wirksamkeit gesetzt und ihre Anrufung angerathen. An diesem Punkte hat er das Heidenthum conservirt. Uebrigens kommt für Origenes auch Christus bei den Gebeten vornämlich als Vermittler und Hohepriester in Betracht. Ueber das Gebet zu Christus hat er sich mit grosser Zurückhaltung ausgesprochen.

Die Eschatologie des Origenes steht zwischen der des Irenäus und der gnostisch-valentinianischen, ist aber der letzteren mehr verwandt. Während nach Irenäus Christus alles Getrennte wieder zusammenführt und verklärt — so jedoch, dass ein Rest von ewig Verdammten übrig bleibt —, nach Valentin Christus das unrechtmässig Verbundene trennt und die Geister allein rettet, werden nach Origenes alle Geister in der Form ihres individuellen Lebens schliesslich gerettet und verklärt, um einer neuen Weltepoche zu dienen, wobei dann das sinnlich Materielle von selbst abfällt. Alle sinnlich-eschatologischen Erwartungen sind dabei von Origenes abgeschnitten worden[3]. Der Formel „Auferstehung des Fleisches" hat er sich nur angeschlossen, weil die Kirchenlehre sie enthielt; er hat sie aber nach I. Cor. 15, 44 so gedeutet, dass ein corpus spiritale auferstehen wird, welchem alle Eigenschaften des Sinnlichen, ja auch alle Glieder, die sinnliche Functionen haben, fehlen werden, und welches, wie die Engel und Gestirne, in Lichtglanz strahlen wird[4]. Unter Ablehnung der Lehre vom Seelenschlaf[5] nahm Ori-

[1] S. z. B. Clem. Quis dives salv. 37 und vor Allem Paedag. I, 6, 25—52; Orig. de orat. 22 sq. — die Auslegung des VU.; sie beginnt mit den Worten: „Es wäre der Mühe werth, sorgfältiger zu erforschen, ob im sog. A. T. irgendwo ein Gebet zu finden ist, in welchem Gott von Jemandem Vater genannt wird; denn bis jetzt haben wir trotz alles Suchens keines gefunden . . . Erst im neuen Bunde ist eine beständige und unwandelbare Kindschaft gegeben."

[2] S. oben S. 566 f.

[3] S. περὶ ἀρχ. II, 11.

[4] S. περὶ ἀρχ. II, 10, 1—3. Origenes hat eine Schrift über die Auferstehung geschrieben, die aber nicht auf uns gekommen ist, weil sie sehr bald als häretisch gegolten hat. Welche Schwierigkeit ihm die kirchliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches gemacht hat, zeigt c. Cels. V, 14—24.

[5] S. Euseb., h. e. VI, 37.

genes an, dass die Seelen der Entschlafenen sofort in das Paradies kommen[1], die noch nicht geläuterten Seelen in einen Strafzustand, ein Straffeuer, welches aber wie die ganze Welt als ein Läuterungsfeuer aufzufassen ist[2]. Von hier aus vermochte Origenes auch den Anschluss an die kirchliche Lehre vom Gericht und den Höllenstrafen zu finden; aber, wie dem Clemens, ist ihm das Läuterungsfeuer ein zeitweiliges und ein uneigentliches; es besteht in den Qualen des Gewissens[3]. Schliesslich werden alle Geister im Himmel und auf Erden, ja selbst die Dämonen, geläutert vom Logos-Christus zur Gottheit zurückgebracht werden[4], aufsteigend von Stufe zu Stufe durch die sieben Himmel hindurch[5]. Doch hat Origenes diese Lehre als eine esoterische behandelt: „für den gemeinen Mann genügt es zu wissen, dass der Sünder bestraft wird“[6].

Dieses System hat die gnostischen Systeme geschlagen, die griechischen Philosophen angezogen und das kirchliche Christenthum gerechtfertigt. Unternähme man es, dasselbe von dem im „theoretischen Leben“ gegebenen Standpunkt noch einmal zu sublimiren, so bliebe wenig Anderes übrig, als der unwandelbare Geist, der geschaffene Geist und die Ethik. Aber zu solchen Sublimirungen ist Niemand berechtigt[7]. Die Methode, nach welcher Origenes Alles, was nur immer in dem Bestande der Ueberlieferung werthvoll schien, conservirt hat, ist nicht minder bedeutsam, als das grosse Princip der Beurtheilung alles Geschaffenen und die Ethik. Dächten wir uns, dass beim Ausgange der Geschichte der antiken Cultur radicale Geister gestanden hätten, was wäre uns erhalten geblieben? Dass ein starkes und einheitliches religiöses Interesse sich mit den Ueberlieferungen der Philosophen und der beiden Testamente befreundete, war die Bedingung dafür, dass — um mit Origenes selbst zu reden

[1] Orig., hom. II in Reg. I, Lomm. XI, p. 317 sq.

[2] C. Cels. V, 15; VI, 26; in Lc. hom. XIV, Lomm. V, p. 136: „Ego puto, quod et post resurrectionem ex mortuis indigeamus sacramento eluente nos atque purgante.“ Clem., Strom. VII, 6, 34: φαμὲν δ' ἡμεῖς ἁγιάζειν τὸ πῦρ, οὐ τὰ κρέα, ἀλλὰ τὰς ἁμαρτωλοὺς ψυχάς, πῦρ οὐ τὸ παμφάγον καὶ βάναυσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες (vgl. Heraklit und die Stoa), τὸ διικνούμενον διὰ ψυχῆς τῆς διερχομένης τὸ πῦρ. Für Origenes vgl. Bigg p. 229 ff. Zwischen Höllenstrafen und regnum dei giebt es noch ein Mittleres.

[3] S. περὶ ἀρχ. II, 10, 4—7; c. Cels. l. c.

[4] S. περὶ ἀρχ. I, 6, 1—4; III, 6, 1–8; c. Cels. VI, 26.

[5] Ueber die sieben Himmel bei Clemens Strom. V, 11, 77 u. a. St. Origenes hat sie m. W. nicht.

[6] C. Cels., l. c.

[7] Bei Clemens Alex. dürfte man sie mit mehr Recht versuchen.

— eine neue Welt der Geister entstehen konnte, nachdem die alte ihren Lauf vollendet hatte.

Die Theologie des Origenes hat zunächst als ganze in dem folgenden Jahrhundert gewirkt. Aber sie ist auch desshalb so einflussreich geworden, weil sich einige wichtige Sätze derselben aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herauslösen und in einen neuen Zusammenhang eingliedern liessen. Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten dieser kirchlichen Religionsphilosophie, dass die meisten ihrer Formeln in utramque partem interpretirt und verwerthet werden konnten. Nicht nur durch Halbirung, sondern ebenso durch Gruppirung konnten die einzelnen Sätze sehr verschiedenen Absichten dienstbar gemacht werden. Damit schwand freilich die relative Einheitlichkeit, welche das System auszeichnet; aber wie Viele giebt es, die nach einer Einheit und einem Ganzen der Weltanschauung streben? Vor Allem aber noch Eines musste schwinden, sobald man an den einzelnen Sätzen tastete und sie erweiterte oder verkürzte — die Stimmung, aus welcher sie erzeugt sind, jene wunderbare Einheit der relativen Betrachtung der Dinge und der absoluten Schätzung des höchsten Gutes, welches der freie, seines Gottes gewisse Geist erringen kann. Aber es kam eine Zeit, ja sie war schon gegenwärtig, in welcher ein Sinn für Mass und Relation nicht mehr vorhanden war.

Die Dogmen- und Kirchengeschichte der folgenden Jahrhunderte ist im Orient die Geschichte der Philosophie des Origenes. Die Arianer und die Orthodoxen, die Kritiker und die Mystiker, die weltbezwingenden Priester und die weltflüchtigen aber wissenseifrigen Mönche[1], konnten sich auf ihn berufen uud haben solche Berufung nicht unterlassen. Aber in dem Hauptproblem, welches Origenes der Kirche mit dieser seiner Religionsphilosophie gestellt hat, kehrt dasselbe Problem zurück, welches der sog. Gnosticismus zwei Menschenalter früher gestellt hatte. Origenes hat dieses Problem gelöst, indem er ein System erzeugt hat, welches den Kirchenglauben mit der griechischen Philosophie versöhnte: er hat dem Gnosticismus den Todesstoss versetzt. Diese Lösung war jedoch keineswegs als Kirchenlehre gemeint, da ja vielmehr die Unterscheidung des kirchlichen Glaubens und der Glaubenswissenschaft und demgemäss die Unterscheidung des gemeinen Mannes und der Theologen ihre Basis bildete. Aber solche Unterscheidung war auf die Dauer nicht haltbar in einer Gemeinde, die ihre Stärke an der Einheit und Ge-

[1] S. Bornemann, In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis. Gottingae 1885.

schlossenheit eines geoffenbarten Glaubens sich bewahren musste, und die neue Umdeutungen ihres Besitzstandes nicht mehr duldete. Also war ein weiterer Compromiss nöthig. Die griechische Philosophie, die Speculation, war erst in der Kirche wirklich und dauernd legitimirt, wenn zwischen dem, was dem Origenes Kirchenglaube und dem, was ihm Gnosis war, eine neue Vermittelung gefunden wurde, welche sowohl als Pistis, wie als Gnosis gelten konnte. In den Versuchen des Irenäus, Tertullian und Hippolyt lagen bereits unsichere, ja fast naiv zu nennende Ansätze zu solcher Vermittelung vor; aber der kirchliche Traditionalismus konnte erst völlig über sich klar werden, als ihm nicht mehr eine heidnische, auch nicht eine gnostische, sondern eine kirchlich gefärbte Religionsphilosophie gegenüberstand.

Doch mit diesem Ausblick ist bereits die Grenze des 3. Jahrhunderts überschritten. Am Anfang des 3. Jahrhunderts war die Speculation, auch die fragmentarische, im Besitz von nur wenigen Theologen in der Christenheit. Im Laufe des Jahrhunderts ist sie in dem kirchlichen Glauben legitimirt worden, sofern die Logoslehre zum Siege in der Kirche gelangt ist. Diese Entwickelung ist die wichtigste, welche sich im 3. Jahrhundert abgespielt hat; denn sie bedeutete die definitive Umsetzung der Glaubensregel zu dem Compendium eines hellenisch-philosophischen Systems, und sie ist die Parallele zu der gleichzeitigen Umbildung der Kirche in einen heiligen Staat (s. oben cap. 3).

Siebentes Capitel: Der entscheidende Erfolg der theologischen Speculation auf dem Gebiete der Glaubensregel oder die Präcisirung der kirchlichen Lehrnorm durch die Aufnahme der Logoschristologie[1].

1. Einleitung.

Nach dem grossen Werke des Irenäus und den antignostischen Schriften des Tertullian scheint es, als habe die Logoslehre, resp. die Lehre von der Präexistenz Christi in besonderer Hypostase, am Ende des 2. Jahrhunderts unbestritten zur kirchlichen Orthodoxie

[1] S. Dorner, Entw.-Gesch. d. Lehre v. d. Person Christi 1. Thl. 1845, Lange, Gesch. u. Entw. der Systeme der Unitarier vor der nic. Synode 1831 und meinen Artikel „Monarchianismus“ in Herzog's R.-Encyklop. 2. Aufl. Bd. X, S. 178—213, welcher den folgenden Ausführungen zu Grunde liegt.

gehört und einen allgemein anerkannten Bestandtheil des antignostisch interpretirten Taufbekenntnisses, der Glaubensregel, gebildet [1]. Allein so gewiss es ist, dass die Logoschristologie im 2. Jahrhundert nicht nur Eigenthum einiger christlicher Philosophen gewesen ist [2], so fest steht es andererseits, dass sie nicht wie die Lehre vom Schöpfergott, vom wahrhaftigen Fleisch Christi, von der Auferstehung des Fleisches u. s. w. zum eisernen Bestande des katholischen Glaubens gehört hat, vielmehr zeigen die grossen Kämpfe, die nach c. 170 mehr als ein Jahrhundert hindurch innerhalb der katholischen Kirche geführt worden sind, dass jene Lehre erst allmählich Eingang in den kirchlichen Glauben gefunden hat [3].

Es knüpft sich aber an die allmähliche Einbürgerung der Logoslehre in die Glaubensregel ein höheres Interesse als ein bloss christologisches. Die Formel vom Logos, wie sie fast allgemein verstanden wurde, legitimirte die Speculation, d. h. die neuplatonische Philosophie, innerhalb des kirchlichen Glaubens [4]. Indem Christus als der fleischgewordene Logos Gottes bezeichnet und diese Prädicirung als die höchste aufgestellt wurde, war die Anweisung gegeben, das Göttliche in Christus als die im Weltbau und in der Geschichte der Menschheit realisirte Vernunft Gottes zu denken. Damit war eine bestimmte philosophische Ansicht von Gott, der Schöpfung und der Welt implicite mitgegeben, und das Taufbekenntniss wurde in dem Momente zu dem Compendium einer wissenschaftlichen Dogmatik, d. h. einer mit der platonisch-stoischen Metaphysik verknüpften Glaubenslehre. Damit aber musste sich gleichzeitig die Nöthigung einstellen, den Inhalt und Werth

[1] S. oben Cap. 2 sub A und Iren. I, 10, 1; Tertull. de praescr. 13; adv. Prax. 2. In der Glaubensregel de virg. vel. 1 fehlt eine Aussage über die Präexistenz des Sohnes Gottes.

[2] S. oben Buch I, c. 3 § 6 S. 162 Anmerk. (Ev. Johannis, Apokalypse Joh., Κήρυγμα Πέτρου, Ignatius, s. besonders Celsus bei Orig. II, 31 u. s. w.).

[3] Die Beobachtung, dass Irenäus und Tertullian sie als festen Bestandtheil der Glaubensregel behandeln, ist sehr lehrreich; denn sie zeigt, dass diese Theologen der Kirche ihrer Zeit vorausgeeilt sind. Hier ist ein Punkt gegeben, wo wir zu controliren vermögen, wie sich das, was Irenäus als Kirchenglauben behauptet, zu dem verhält, was wirklich damals allgemeiner Besitz in der Kirche gewesen ist. Man darf diese Einsicht für die Geschichte des Kanons und der Verfassung verwerthen, wo uns leider eine Controle der Aufstellungen des Irenäus erschwert ist.

[4] Unter neuplatonischer Philosophie ist hier natürlich nicht der Neuplatonismus verstanden, sondern die Philosophie (nach Methode und z. Th. auch nach den Ergebnissen), wie sie Philo, Valentin, Numenius u. A. bereits vor dem Neuplatonismus entwickelt hatten.

des Lebens und Wirkens des Erlösers primär nicht nach der evangelischen Verkündigung und der Zukunftshoffnung zu bestimmen, sondern nach der kosmischen Bedeutung, welche seiner in dem Fleische verborgenen göttlichen Natur zukommt. Sofern aber eine solche Betrachtung nur denen wirklich zugänglich und verständlich sein konnte, welche durch Erziehung und Unterricht in philosophische Speculationen eingeweiht waren, bedeutete die Aufrichtung der Logos-Christologie innerhalb der Glaubensregel für die grosse Menge der Christen die Aufrichtung eines Mysteriums, welches lediglich durch die hochgegriffenen Ausdrücke Eindruck machen konnte. Sobald aber eine Religion den höchsten Inhalt ihres Glaubens in Formeln ausdrückt, welche für die grosse Menge ihrer Bekenner geheimnissvoll und unverständlich bleiben müssen, geräth der Glaube dieser Bekenner unter Vormundschaft, d. h. die Menge muss an den Glauben glauben, entnimmt somit demselben nicht mehr unmittelbar die Motive ihres religiösen und sittlichen Lebens und ist gebunden an die Theologen, die allein als Geheimwisser den Glauben verstehen und ihn zu deuten und praktisch anzuwenden vermögen. Die nothwendige Folge dieser Entwickelung ist, dass statt des geheimnissvollen Glaubens, der nicht mehr im Stande ist, das Leben praktisch zu beherrschen, die Autorität der Kirche, der Cultus und vorgeschriebene Pflichtleistungen das religiöse Leben der Laien bestimmen, während nur die Theologen resp. die Priester als die selbständig Glaubenden und Wissenden erscheinen. Sobald aber gegen diesen Zustand der Trieb religiöser Selbständigkeit in der Laienschaft reagirt, ohne doch kräftig genug zu sein, die Bedingungen zu corrigiren, aus welchen der Zustand sich ergeben hat, zeigt sich nur ein Ausweg conservativer Art — das Mönchthum. Tastet dasselbe das herrschende Kirchensystem nicht an, so kann es der Kirche gelingen, es zu ertragen, ja sie vermag es als Ventil zu benutzen, um allem religiösen Subjectivismus und den Spannkräften der auf die Welt verzichtenden Frömmigkeit einen Ausweg zu verschaffen. Die Kirchengeschichte zeigt uns beim Uebergang des 3. zum 4. Jahrhundert diese Situation oder lässt sie uns doch ahnen. Auf der einen Seite sehen wir — wenigstens im Orient —, dass der christliche Glaube Theologie geworden ist, welche wesentlich unbestritten als der geoffenbarte Glaube selbst gilt, auf der anderen Seite steht ein Laienchristenthum, welches an den Priester, an den Cultus, die Sacramente und die Bussordnung gebunden ist und den Glauben als ein Mysterium verehrt. Dazwischen taucht mit elementarer Kraft das Mönchthum auf, welches — von einigen Erschei-

nungen abgesehen — das Kirchensystem nicht antastet und auch von den Priestern und Theologen nicht unterdrückt werden kann, weil es den Zweck, unter welchen sie selbst die ganze Theologie gestellt haben, realisirt, weil es gleichsam mit Flügeln dieselbe Höhe erreicht, zu welcher die Sprossen der langen, von der Theologie construirten Leiter hinaufführen sollen [1].

Die Einbürgerung der philosophischen (platonischen) Speculation in den Glauben, d. h. die Hellenisirung der überlieferten Glaubenssätze, ist nun nicht die einzige, aber gewiss eine der wichtigsten Vorbedingungen für die Entstehung des dreifachen Christenthumes in der Kirche — das des Klerus, der Laien und der Mönche — gewesen. Dass die katholische Kirche es verstanden hat, dieses dreifache Christenthum zu vermitteln, ist ein Beweis ihrer Kraft; dass aber dasselbe heute noch die Signatur der katholischen Kirchen bildet, ist ein Beweis für den praktischen Werth, welcher dieser legitimirten Differenzirung zukommt. Sie muss in der That den verschiedenen Bedürfnissen der zu einer Weltkirche vereinigten Menschen am besten entsprechen. Soweit sie eine Folge der allgemeinen Bedingungen ist, unter welchen die Kirche im 3. Jahrhundert gestanden hat, muss ihr Ursprung hier für uns auf sich beruhen [2], soweit sie aber durch die Einbürgerung der philosophischen Speculation in der Kirche verursacht gewesen ist, soll ihre Vorgeschichte zur Darstellung kommen. Es mag aber nicht überflüssig sein, zuvor ausdrücklich zu bemerken, dass die Sicherheit, mit der zuerst die Apologeten den Logos der Philosophen und den Christus des Glaubens identificirt, und der Eifer, mit welchem dann die antignostischen Väter den Logos-Christus in den Glauben der Gläubigen eingebürgert haben, auch aus einem christlichen Interesse zu erklären ist. In ihrer wissenschaftlichen Weltanschauung hatte der Logos eine feste Stelle und galt als der alter ego Gottes, zugleich freilich auch als der Repräsentant der in dem Kosmos wirksamen Vernunft. Dass sie Christus als die persönliche Erscheinung des Logos gefasst haben, ist nur ein Beweis dafür, dass sie das Höchstmögliche von Jenem aussagen, seine Anbetung rechtfertigen und den absoluten und einzigartigen Inhalt der christlichen Religion erweisen wollten. Die christliche Religion ist nur desshalb im Stande gewesen, die Gebildeten zu gewinnen, den Gnosticismus zu überwinden und den Polytheismus im römischen Reich zu beseitigen, weil sie einen Bund geschlossen hat mit jener geistigen Grossmacht, welche Geist und

[1] S. meinen Vortrag über das Mönchthum. 3. Aufl. 1886.

[2] Doch s. Cap. 3 S. 378 f.

Gemüth der Besten bereits bestimmte, der philosophischen religiösen Ethik des Zeitalters. Ausdruck dieses Bundes ist die Formel: Χριστὸς λόγος καὶ νόμος. Die philosophische Christologie ist sozusagen an der Peripherie der Kirche entstanden und ist von dort immer weiter bis in das Centrum des christlichen Glaubens gerückt. Dasselbe gilt von der Theologie überhaupt, deren kürzester Ausdruck die philosophische Christologie ist. Eine vollkommene Verschmelzung zwischen dem alten Glauben und der Theologie hat erst im 4. Jahrhundert, ja genau genommen erst im 5. (Cyrill von Alexandrien) stattgefunden. Valentin, Origenes, die Kappadocier, Cyrill bezeichnen die Stadien des Processes. Valentin ist sehr rasch als Häretiker ausgeschieden worden; Origenes hat sich trotz des unermesslichen Einflusses, den er ausgeübt, schliesslich doch nicht in der Kirche behaupten können; die Kappadocier haben die volle Verschmelzung der als Mysterium gefassten kirchlichen Glaubensüberlieferung und der Philosophie durch Beseitigung der origenistischen Unterscheidung von Gnostikern und Pistikern nahezu perfect gemacht; Cyrill's Theologie bezeichnet den vollen Ausgleich zwischen Glaube und Philosophie, Autorität und Speculation, welcher freilich jede selbständige Theologie unterdrückt hat. Es hatte sich aber vom Ende des 2. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 3. der Fundamentalsatz der philosophischen Theologie in dem kirchlichen Glauben selbst eingebürgert. Dieser Process, in welchem einerseits die Ergebnisse der speculativen Theologie als Offenbarungen und Mysterien innerhalb der Kirche legitimirt worden sind, andererseits — gleichsam als Gegengift — die Freiheit der Theologie beschränkt worden ist, soll im Folgenden dargestellt werden.

Es ist oben (Buch I Cap. 3 § 6) gezeigt worden, dass noch um die Mitte des 2. Jahrhunderts in den Gemeinden hauptsächlich zwei Auffassungen der Person Christi nebeneinander gestanden haben, die adoptianische, nach welcher Jesus als der Mensch galt, in dem die Gottheit oder der Geist Gottes gewohnt hat und der schliesslich zu gottgleicher Ehre emporgehoben worden ist, und die pneumatische, nach welcher Jesus als ein himmlischer Geist betrachtet wurde, welcher Fleisch angenommen hat. An die letztere hatten sich die Apologeten mit ihren Speculationen angeschlossen. Die Fixirung der apostolischen Tradition, die im Gegensatz zu den Gnostikern resp. auch zu den sog. Montanisten im Laufe der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts in den Kirchen stattgefunden hat, entschied noch nicht für eine jener beiden Auffassungen [1]. Für beide liessen

[1] Die Stücke, welche in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Bezug

sich die heiligen Schriften anrufen. Aber entschieden waren unter den damaligen Zeitverhältnissen die im Vortheil, welche die Incarnation eines besonderen göttlichen Wesens in Christus anerkannten, so gewiss es in Wahrheit angesichts der synoptischen Evangelien diejenigen waren, welche in Jesus den von Gott erwählten und mit dem Geist erfüllten Menschen sahen. Doch jene Auffassung entsprach der Deutung der ATlichen Theophanien, welche von den Alexandrinern übernommen war und die sich im apologetischen Beweise als so überzeugungskräftig erwiesen hatte [1]; sie liess sich stützen durch das Zeugniss einer Reihe von apostolischen Schriften, deren Autorität eine absolute war [2]; sie schützte das A. T. gegenüber der gnostischen Kritik; sie brachte die höchste Anschauung vom Werthe des Christenthums auf eine kurze und einleuchtende Formel: „Gott ist Mensch geworden, damit die Menschen Götter würden", und endlich — was nicht das Geringste war — sie liess sich mit wenig Mühe den kosmologischen und theologischen Sätzen einordnen, die man als das Fundament für eine rationale christliche Theologie von der religiösen Philosophie der Zeit entlehnt hatte. Wo man den Glauben an den göttlichen Logos zur Erklärung der Welt-Entstehung und -Geschichte aufnahm, da war es schon entschieden, durch welches Mittel auch die göttliche Würde und die Gottessohnschaft des Erlösers allein zu bestimmen sei [3].

auf Christus zur kirchlichen Rechtgläubigkeit gehörten, sind in den Sätzen des römischen Taufbekenntnisses mit hinzugefügtem „ἀληθῶς" und in dem „εἷς" neben Χριστὸς Ἰησοῦς gegeben.

[1] Die christliche Sohn-Gotteslehre konnte den gebildeten Heiden durch die Logoslehre am leichtesten annehmbar gemacht werden; s. das denkwürdige Geständniss des Celsus, welches er seinem „Juden" (II, 31) in den Mund gelegt hat: ὡς εἴγε ὁ λόγος ἐστὶν ὑμῖν υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν; s. auch das Vorhergehende: σοφίζονται οἱ Χριστιανοὶ ἐν τῷ λέγειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι αὐτολόγον.

[2] Die Ueberzeugung von der Symphonie aller Apostel resp. aller apostolischen Schriften musste in Bezug auf die Christologie der Synoptiker und der Apostelgeschichte die Folge haben, dass dieselbe nach Johannes und Paulus — genauer nach der philosophischen Christologie, die man bei Johannes und Paulus bezeugt fand — gedeutet wurde. Es ist überhaupt bis heute das Geschick der Synoptiker einschliesslich der Reden Jesu gewesen, dass sie um ihrer Stellung im Kanon willen nach den Velleitäten der jeweiligen Dogmatik verstanden worden sind, indem der paulinischen und johanneischen Theologie dabei die Rolle der Vermittlerin zufällt. Das „Niedere" muss nach dem „Höheren" erklärt werden (s. schon Clemens Alex. mit seiner Kritik des 4. Evangeliums gegenüber den drei ersten). In älterer Zeit deutete man frischweg um; heute spricht man von „Stufen", die zu dem „Höheren" führen und hängt damit der alten Illusion einen neuen „wissenschaftlichen" Mantel um.

[3] Die Substitution des Logos an die Stelle des nicht näher bestimmten

Bei diesem Verfahren hatten die Theologen selbst für ihren Monotheismus nichts zu fürchten — auch dann nicht, wenn sie den Logos mehr sein liessen als ein aus dem Schöpferwillen Gottes hervorgebrachtes Product —; Justin, Tatian, die anderen Apologeten und Väter alle zeigen nicht die geringste Besorgniss um ihn. Denn die unendliche, hinter der Welt ruhende Substanz, als welche die Gottheit gedacht wurde, kann sich in verschiedenen Subjecten darstellen und entfalten; sie kann ihr eigenes unerschöpfliches Wesen verschiedenen Trägern mittheilen, ohne desshalb entleert zu werden oder in ihrem einheitlichen Sein zu zersplittern (μοναρχία κατ' οἰκονομίαν — wie der Kunstausdruck lautet). Aber die Theologen hatten letztlich auch für die „Gottheit" des Christus nicht zu fürchten, in welchem die Incarnation jenes Logos angeschaut werden sollte. Denn der Begriff des Logos war ja des mannigfachsten Inhaltes fähig, und für seine virtuose Behandlung hatte man bereits die lehrreichsten Vorlagen. Dieser Begriff konnte jeder Wandelung und Steigerung des religiösen Interesses, jeder Vertiefung der Speculation, aber auch allen Bedürfnissen des Cultus, ja selbst den neuen Ergebnissen biblischer Exegese angepasst werden. Er offenbarte sich allmählich als die bequemste Variable, die durch jede neue Grösse, welche in den theologischen Ansatz aufgenommen wurde, sich sofort bestimmen liess. Ja es liess sich ihm sogar ein Inhalt geben, der im schärfsten Widerspruche stand zu den Denkoperationen, aus welchen der Begriff selbst entsprungen war, d. h. ein Inhalt, welcher die kosmologische Entstehung des Begriffs fast vollständig verdeckte. Aber es dauerte lange, bis dies erreicht war. Und so lange es noch nicht erreicht war, so lange der Logos auch noch als die Formel verwendet wurde, unter welcher man, sei es nun das Urbild der Welt, sei es das vernünftige Weltgesetz begriff, so lange hörte auch bei Manchen das Misstrauen in Bezug auf die Zweckmässigkeit des Begriffs zur Feststellung der Gottheit Christi nicht ganz auf. Denn die volle Gottheit mussten letztlich die in dem Erlöser anschauen wollen, die auf eine Vergottung des Menschen rechneten. Erst Athanasius hat ihnen das durch seine Deutung des Logos ermög-

„Geistwesens" (πνεῦμα) in Christus bot aber noch einen sehr grossen Vortheil. Sie machte, wenn auch nicht sofort (s. Clemens Alex.), den Speculationen ein Ende, welche die himmlische Persönlichkeit Christi irgendwie in die Zahl der obersten Engel einrechneten oder dieselbe als einen Aeon unter vielen fassten. Durch die Präcisirung des Geistwesens als Logos war die überragende und einzigartige Würde dieses Geistwesens fest umschrieben und gesichert; denn der Logos galt ohne Widerspruch als das logische und zeitliche Prius und die Causa nicht nur der Welt, sondern auch aller Kräfte, Ideen, Aeonen und Engel.

licht, aber damit zugleich auch den Begriff selbst seines ursprünglichen kosmischen Inhaltes zu entleeren begonnen. Und die Geschichte der Christologie von Athanasius bis Augustin ist die Geschichte der Verdrängung des Logosbegriffes durch den alles kosmischen Inhaltes entbehrenden Begriff des Sohnes — die Geschichte der Substitution der immanenten Trinität für die ökonomische. Die volle Gottheit des Sohnes war damit gewonnen, aber in der Form einer complicirten und künstlichen Speculation, welche weder vor dem Forum der damaligen Wissenschaft ohne Vorbehalt zu bestehen vermochte, noch den Schutz einer alten Ueberlieferung für sich hatte.

Aber der erste formulirte Widerspruch gegen die Logoschristologie ist nicht aus der Sorge für die volle Gottheit Christi, auch nicht aus der Sorge für den Monotheismus entsprungen; es war vielmehr das Interesse an dem evangelischen (synoptischen) Christusbilde, welches ihn hervorgerufen hat. Damit verband sich der Angriff auf die Verwendung der platonischen Philosophie in der christlichen Glaubenslehre. Die ersten öffentlichen und litterarischen Widersacher der christlichen Logosspeculationen sind daher dem Vorwurfe nicht entgangen, die Würde des Erlösers herabzusetzen, wenn nicht aufzuheben. Erst in der Folgezeit, in einer zweiten Phase, haben die Gegner der Logoschristologie den Vertretern dieser jenen Vorwurf zurückgeben können. Zunächst handelte es sich um den Menschen Jesu, dann um den Monotheismus und die göttliche Würde Christi bei den Monarchianern. Von hier aus wurde aber allmählich die gesammte theologische Deutung der zwei ersten Artikel der Glaubensregel wieder controvers. Ihr Verständniss war gegen den groben Doketismus und die Zerreissung des Jesus und des Christus sichergestellt. Aber enthielt nicht die Lehre von einem himmlischen Aeon, der in dem Erlöser incarnirt gewesen sei, noch einen Rest des alten gnostischen Sauerteigs? Erinnerte nicht die προβολή τοῦ λόγου zum Zweck der Weltschöpfung an die Emanation der Aeonen? War nicht der Ditheismus aufgerichtet, wenn zwei göttliche Wesen angebetet werden sollten? Nicht nur die ungebildeten Laienchristen mussten so urtheilen — was verstanden sie von der „ökonomischen Seinsweise Gottes"? —, sondern auch alle diejenigen Theologen, welche von der platonischen Philosophie in der christlichen Dogmatik nichts wissen wollten. Ein Kampf begann, der mehr als ein Jahrhundert, ja in gewissen Ausläufern fast zwei Jahrhunderte, gedauert hat. Wer ihn eröffnet hat und zuerst aggressiv geworden ist, wissen wir nicht. Der Kampf nimmt in verschiedener Hinsicht das höchste

Interesse in Anspruch und kann unter verschiedenen Gesichtspunkten beschrieben werden. Zwar nicht direct als ein Kampf der Theologie gegen eine noch enthusiastische Religionsauffassung — denn Enthusiasten sind auch die litterarischen Gegner der Logoschristologie nicht mehr gewesen, vielmehr gleich anfangs erklärte Feinde derselben —, auch nicht direct als ein Kampf der Theologen gegen die Laien — denn Laien streiten nicht wider Theologen; es streiten nur Theologen, welche den Glauben der Laien aufnehmen[1] —; wohl aber als das Ringen des stoischen Platonismus um die Herrschaft in der kirchlichen Theologie, als der Sieg Plato's über Zeno und Aristoteles in der christlichen Wissenschaft, als die Geschichte der Verdrängung des historischen Christus durch den präexistenten — des wirklichen durch den gedachten — in der Dogmatik, endlich als der siegreiche Versuch, den christlichen Glauben der Laien durch eine ihnen unverständliche theologische Formel zu bevormunden — sie selbst wünschten und brauchten freilich in steigendem Masse die Bevormundung — und das Mysterium der Person an die Stelle der Person zu setzen. Indem die Logoschristologie zu vollem Siege gelangte, wurde mit der überlieferten Vorstellung von der strengen Einpersönlichkeit Gottes auch jeder Gedanke an die wirkliche und volle menschliche Persönlichkeit des Erlösers factisch als kirchlich unerträglich verdammt. Die „Natur" trat an die Stelle, die ohne die Person ein Nichts ist. Der Unterliegende hat hier Richtiges vertreten, aber eine Uebereinstimmung der Christologie mit der Auffassung vom Zweck und Ertrag der christlichen Religion nicht erreicht. Eben desshalb ist er unterlegen. Einer Religion, welche ihren Gläubigen die Vergottung ihrer Natur in Aussicht stellt, entspricht nur ein Erlöser, welcher in seiner Person die menschliche Natur vergottet hat. War nach dem allmählichen Verblassen der eschatologischen Hoffnungen jene Aussicht die giltige, dann hatten diejenigen Recht, welche diese Beurtheilung des Erlösers durchgesetzt haben.

[1] Die Aloger waren Gegner der Montanisten und aller Prophetie, umgekehrt waren die abendländischen Vertreter der Logoschristologie, Irenäus, Tertullian und Hippolyt, Chiliasten. Aber diese Beobachtung ändert nichts an der Thatsache, dass die Einbürgerung der Logoschristologie und das Verblassen der eschatologisch-apokalyptischen Hoffnungen parallel gehen. Die Theologen konnten eine Zeitlang Disparates vereinigen; dagegen für die grosse Menge der Laien ist das Mysterium der Person Christi an die Stelle des Christus getreten, der das sichtbare Reich der Herrlichkeit auf Erden aufrichten sollte; s. namentlich die Bekämpfung der Chiliasten durch Origenes (περὶ ἀρχ. II, 11) und Dionysius Alex. (Euseb., h. e. VII, 24. 25).

Mit einem Ausdruck, den Tertullian geprägt hat, versteht man unter Monarchianern die Vertreter des strengen, nicht ökonomischen Monotheismus in der alten Kirche, d. h. eben diejenigen Theologen, welche die Erlöserwürde Jesu festhielten, aber zugleich den Glauben an die persönliche (numerische) Einheit Gottes nicht aufgeben wollten und daher Gegner der Speculationen wurden, die zu der Annahme der Zwei- resp. Dreieinigkeit der Gottheit geführt haben[1]. Für das richtige Verständniss ihrer Stellung in der Entstehungsgeschichte

[1] In Wahrheit ist diese Definition zu eng; denn mindestens ein Theil der sog. dynamistischen Monarchianer, wenn nicht alle, hat neben Gott den Geist als ewigen Sohn Gottes anerkannt, also zwei Hypostasen angenommen. Sie haben aber in Jesus keine Incarnation dieses heiligen Geistes gesehen und sind daher als Christologen monarchianisch. Uebrigens ist m. W. der Name „Monarchianer" in der alten Kirche auch nicht für diese gebraucht worden, sondern allein für die Theologen, welche in Christus eine Incarnation Gottes des Vaters selber gelehrt haben. Auf die älteren dynamistischen Monarchianer ist er nicht ausgedehnt worden, weil im Kampfe mit ihnen, soviel wir wissen, die Frage nach der Ein- oder Mehrpersönlichkeit Gottes überhaupt nicht controvers geworden ist. — In einem weiteren Sinne könnte man auch die Arianer und alle diejenigen Theologen zu den Monarchianern rechnen, welche die persönliche Selbständigkeit eines göttlichen Wesens in Christus zwar anerkannten, aber dasselbe für ein von Gott geschaffenes hielten; hängen doch auch die Arianer unzweifelhaft durch Vermittelung des Lucian mit Paul von Samosata zusammen. Indessen empfiehlt es sich nicht, dem Begriff so weite Grenzen zu geben; denn erstens entfernte man sich damit von der alten Classificirung, sodann ist doch nicht zu verkennen, dass auch bei den radicalsten Arianern die Christologie auf die Gotteslehre zurückgewirkt hat und der strenge Monotheismus irgendwie eingeschränkt ist. Somit ist es aus geschichtlichen und sachlichen Gründen das Zweckmässigste, unter Monarchianern lediglich solche Theologen zu verstehen, welche entweder in Jesus den in einziger Weise mit dem Geiste erfüllten Menschen oder eine Incarnation Gottes des Vaters erkannt haben, wobei vorbehalten bleibt, dass die Ersteren in einigen Gruppen den h. Geist als göttliche Hypostase beurtheilt haben, also eigentlich nicht mehr Monarchianer im strengen Sinn des Wortes gewesen sind. Uebrigens ist der Ausdruck „Monarchianer" insofern unzweckmässig, als ja auch die Gegner die Monarchie Gottes haben festhalten wollen (s. Tertull., adv. Prax. 3 sq.; Epiph., h. 62, 3: οὐ πολυθεΐαν εἰσηγούμεθα, ἀλλὰ μοναρχίαν κηρύττομεν), ja ihrerseits den Monarchianern den Vorwurf, die Monarchie zu zerstören, zurückgeben. „Ἡ μοναρχία τοῦ θεοῦ" war im 2. Jahrh. ein stehender Titel in der Polemik der Theologen gegen Polytheisten und Gnostiker (s. die Stellen aus Justin, Tatian, Irenäus u. s. w., welche Coustant zu Ep. Dionysii adv. Sabell. [Routh, Reliq. Sacrae III, p. 385 sq.] gesammelt hat). Tertullian hat den Namen „Monarchiani" darum keineswegs im Sinne der directen Bezeichnung einer Häresie seinen Gegnern gegeben, sondern sie vielmehr nach dem von ihnen ausgegebenen Stichwort ironisch benannt (adv. Prax. 10: „vanissimi Monarchiani"). Der Name ist auch in der alten Kirche nicht eigentlich Ketzername geworden, wenn er auch hie und da für die Gegner der Trinitätslehre gebraucht worden ist.

der kirchlichen Dogmatik ist es, wie bereits aus dem Obigen deutlich sein wird, entscheidend, dass sie erst hervorgetreten sind, nachdem das antignostische Verständniss des Taufbekenntnisses im wesentlichen in der Kirche gesichert war. Hieraus ergiebt sich, dass sie selbst im Allgemeinen als Erscheinungen auf dem Boden des Katholicismus zu würdigen sind, und dass somit, abgesehen von den deutlichen Controverspunkten, Uebereinstimmung zwischen ihnen und ihren Gegnern vorauszusetzen ist. Es ist nicht überflüssig, daran ausdrücklich zu erinnern. Zu welchen Confusionen die Missachtung dieser Voraussetzung geführt hat und noch immer führt, darüber kann z. B. der betreffende Abschnitt in Dorner's Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi oder die Studie Krawutzcky's über den Ursprung der Διδαχή belehren[1]. Namentlich die sog. dynamistischen Monarchianer haben bei dieser Beurtheilung zu leiden, sofern ihre Lehre als „ebionitisch" auf bequeme Weise abgethan zu werden pflegt. Indessen, so gewiss es im Allgemeinen geboten ist, die Geschichte des Monarchianismus ohne Rücksicht auf die alten vorkatholischen Gegensätze darzustellen und auch die Geschichte des Montanismus nur sehr behutsam herbeizuziehen, so scheinen doch manche Beobachtungen in Bezug auf die ersten uns deutlichen Gruppen der Monarchianer zu beweisen, dass sie Merkmale trugen, die man als vorkatholische — aber nicht akatholische — zu bezeichnen hat. Es gilt dies namentlich von ihrer Stellung zu gewissen NTlichen Schriften. Allerdings haben wir schon hier die Dürftigkeit und Unsicherheit des geschichtlichen Materials zu beklagen. In ebenso hohem Masse, wie die kirchlichen Berichterstatter die wahre Geschichte des sog. Montanismus verschwiegen und verdunkelt haben, haben sie auch die des Monarchianismus zu begraben oder zu entstellen versucht. Sie haben bereits sehr frühe, wenn auch nicht in den ersten Stadien des Streites, in die Thesen der Gegner Ebionitismus und Gnosticismus eininterpretirt, sie haben versucht, die theologischen Arbeiten derselben als Producte specifischer Verweltlichung des Christenthums oder als Fälschungen zu discreditiren und die Monarchianer selbst als Abtrünnige, welche die Glaubensregel und den Kanon preisgeben, darzustellen. Durch diese Art der Polemik haben sie der Folgezeit unter Anderem das Urtheil darüber erschwert, ob gewisse Eigenthümlichkeiten monarchianischer Gruppen in Bezug auf den NTlichen Schriftenkanon aus einer Zeit herrühren, in welcher es überhaupt noch keinen NTlichen Kanon

[1] S. Theol. Quartalschr. 1884 S. 547 ff. Krawutzcky hält die Διδαχή für ebionitisch und zugleich für theodotianisch.

im stricten katholischen Sinn gab, oder ob sie als Abweichungen von dem bereits Giltigen, also als Neuerungen, zu beurtheilen sind. Indessen in Rücksicht auf den katholischen Gesammtcharakter der monarchianischen Bewegungen, weiter auf die Thatsache, dass, nachdem der NTliche Schriftenkanon in seinem wesentlichen Umfange und seinem Ansehen fixirt erscheint, auch von keinem Widerspruch gegen denselben seitens der Monarchianer mehr berichtet ist, endlich in Erwägung, dass auch den Montanisten, ja selbst den Marcioniten und Gnostikern, sehr bald Attentate auf den katholischen Schriftenkanon vorgeworfen worden sind, wird man nicht mehr zweifeln dürfen, dass Abweichungen der Monarchianer von dem katholischen Kanon uns lediglich auf eine Zeit weisen, in der es einen solchen noch nicht gegeben hat, und dass auch sonstige „Häresien“, die bei den ältesten Gruppen uns entgegentreten, unter Voraussetzung der werdenden, nicht der gewordenen katholischen Kirche zu beurtheilen sind [1].

Nicht durchsichtiger als das Emporkommen des Monarchianismus in der Form besonderer theologischer Richtungen ist seine Geschichte. Auch hier liegen uns heute nur dürftige Fragmente vor. Selbst die feste Unterscheidung zwischen einem dynamistischen — besser adoptianischen — und einem modalistischen Monarchianismus (jener lässt die Kraft oder den Geist Gottes dem Menschen Jesus einwohnen, dieser sieht in ihm eine Incarnation der Gottheit selber [2]) kann nicht überall durchgeführt werden [3]. Gewiss liegt das Gemeinsame der monarchianischen Richtungen, soweit ein solches vorhanden ist, in der Fassung des Gottesbegriffes, das Unterscheidende im Begriff der Offenbarung; aber nicht alle hierher gehörigen Erscheinungen lassen sich zweifellos classificiren, abgesehen davon, dass die meisten und wichtigsten „Systeme“ in sehr unsicherer Ueberlieferung vorliegen. Eine wirklich zuverlässige Eintheilung des Monarchianismus, der in allen seinen Formen die Vorstellung von einer physischen Vaterschaft Gottes abgelehnt und in dem historischen Jesus den Sohn Gottes gesehen hat, ist auf dem Grunde der bis-

[1] Es ist sehr bemerkenswerth, dass Irenäus in seinem grossen Werke von einer monarchianischen Controverse in der Kirche noch nichts verrathen hat.

[2] Es ist oben Buch I c. 3 § 6 S. 166 bemerkt worden, dass man in der älteren Zeit nur von einem naiven Modalismus sprechen darf; als exclusive Lehre ist der Modalismus erst am Schlusse des 2. Jahrhunderts hervorgetreten; s. unten.

[3] Es wurde schon oben S. 163f. darauf hingewiesen, dass die verschiedenen Christologien in einander übergehen konnten, und wird unten weiter ausgeführt werden.

her bekannten Quellenschriften nicht möglich. Von ein paar Fragmenten abgesehen, besitzen wir nur Berichte von Gegnern. Eine besondere Schwierigkeit macht noch die Chronologie. Man hat sich seit der Entdeckung der Philosophumena viele Mühe um dieselbe gegeben; aber im Detail ist das Meiste unsicher geblieben. Die Daten für die Aloger, Artemas, Praxeas, Sabellius, die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata u. s. w. sind noch nicht sicher festgestellt. Was darüber im Folgenden in Kürze bemerkt ist, beruht auf selbständigen Bemühungen. Endlich auch über den geographischen Umfang der Controversen sind wir schlecht unterrichtet. Wir können aber mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass in allen Centren der Christenheit des Reiches zeitweilig ein Kampf stattgefunden hat. Eine zusammenhängende Geschichte desselben lässt sich aber nicht schreiben.

2. Die Ausscheidung des dynamistischen Monarchianismus oder des Adoptianismus.

a) Die sog. Aloger in Kleinasien[1]. Aus dem Syntagma des Hippolyt kennen Epiphanius[2] und Philastrius (h. 60) eine Partei in Kleinasien, welcher der Erstere den Spottnamen „Aloger“ angehängt hat. Hippolyt hatte von ihr berichtet, dass sie das Evangelium und die Apokalypse Johannis verwirft[3], diese Schriften dem Cerinth beilegt und den vom h. Geist in dem Ev. Johannis bezeugten Logos Gottes nicht anerkennt. Hippolyt, der fruchtbarste Ketzerbestreiter, hat gegen diese Leute ausser seinem Syntagma ein besonderes Werk zur Vertheidigung der johanneischen Schriften ge-

[1] S. Merkel, Aufklärung der Streitigkeiten der Aloger 1872; Heinichen, De Alogis 1829; Olshausen, Echtheit der vier kanonischen Evangelien S. 241 f.; Schwegler, Montanismus S. 265 ff. u. sonst; Volkmar, Hippolytus S. 112 f.; Döllinger, Hippolytus u. Kallistus S. 229 f., Lipsius, Quellenkritik des Epiphanius S. 23 f., 233 f: Harnack i. d. Ztschr. f. d. histor. Theol. 1874 S. 166 f.; Lipsius, Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 93 f., 214 f.; Zahn in d. Ztschr. für die histor. Theol. 1875 S. 72 f.; Caspari, Quellen III S. 377 f., 398 f.; Soyres, Montanism p. 49 sq.; Bonwetsch, Montanismus, vv. ll.; Iwanzov-Platonov, Häresien und Schismen der 3 ersten Jahrh. I, S. 233 f.

[2] S. haer. 51; nach ihm Augustin h. 30, Praedest. h. 30 u. A. Die Angabe des Praedest., dass ein Bischof Philo die Aloger widerlegt habe, ist werthlos. Ob der Name in Rücksicht auf den alexandrinischen Juden gewählt worden ist, steht dahin.

[3] Ueber die Briefe hat er nichts berichtet. Epiphanius wird wohl im Rechte sein, wenn er auch sie verworfen sein lässt (l. c. c. 30); vielleicht aber war von denselben überhaupt nicht die Rede.

schrieben[1] und vielleicht auch noch in einem Werke gegen alle Monarchianer sie bekämpft[2]. Aus dem, was Epiphanius diesen Schriften entnommen hat, lässt sich unter Berücksichtigung von Iren. III, 11, 9 der Charakter der Partei in den Hauptzügen noch bestimmen. Um das christologische Problem scheint es sich in erster Linie nicht gehandelt zu haben, vielmehr um die Stellung zur „Prophetie". Die Namenlosen, die Aloger, sind eine Partei der radicalen antimontanistischen Opposition in Kleinasien innerhalb der Kirche gewesen — so radical, dass sie die montanistischen Gemeinden nicht mehr als christliche anerkannten. Sie wollten alles Prophetenthum von der Kirche ferngehalten wissen; in diesem Sinne waren sie entschiedene Verächter des Geistes (Iren., l. c.; Epiph. 51, c. 35). Diese Stellung veranlasste sie zu einer historischen Kritik an den beiden johanneischen Schriften, von denen die eine die Ankündigung des Parakleten durch Christus enthielt, welche Montanus ausgebeutet hatte, die andere prophetische Offenbarungen mittheilte. Aus inneren Gründen kamen sie zu dem Schlusse, sie müssten un-

[1] S. das Schriftenverzeichniss auf der Hippolytstatue: υπερ του κατα ιωαν[ν]ην ευαγγελιου και ἀποκαλυψεως, und Ebed Jesu, catal. 7 (Assemani, Bibl. Orient. III, 1, 15): „apologia pro apocalypsi et evangelio Johannis apostoli et evangelistae."

[2] Sicher ist, dass Epiphanius ausser dem betreffenden Abschnitt des Syntagmas mindestens noch eine zweite Schrift wider die „Aloger" ausgeschrieben hat, und wahrscheinlich ist, dass diese ebenfalls von Hippolyt herrührte. Die Zeit ihrer Abfassung lässt sich aus Epiph., h. 31, c. 33 noch ziemlich genau bestimmen. Sie ist geschrieben um d. J. 234; denn der Gewährsmann des Epiphanius berechnet das Zeitalter der Apostel auf einen Zeitraum von 93 Jahren von der Himmelfahrt ab und bemerkt, dass seitdem 112 Jahre verflossen seien (zu einem anderen Resultat ist Lipsius gelangt, aber nur durch eine Textescorrectur, die unnöthig ist; s. Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 109 f.). Hippolyt hat in seiner Schrift seine unbenannten Gegner als Zeitgenossen behandelt; aber eine genauere Prüfung zeigt, dass er sie lediglich aus ihren Schriften (es waren deren mehrere; s. c. 33) kennt und daher von den Verhältnissen, unter denen sie aufgetreten sind, aus eigener Anschauung nichts weiss. Ein gewisser Anhaltspunkt für das Alter dieser Schriften und somit der Partei selbst ergiebt sich aus der Thatsache, dass zu der Zeit, als dieselbe blühte, nach ihrem eigenen Zeugniss zu Thyatira lediglich eine montanistische Gemeinde existirte, während der Gewährsmann bereits von einer aufstrebenden katholischen Kirche und anderen christlichen Gemeinschaften daselbst berichten kann (ein Christ, Namens Papylus, aus Thyatira kommt in dem Martyrium Carpi et Papyli vor; s. Aubé, L'église et l'état dans la seconde moitié du III. siècle p. 499 sq.). Bestimmter aber lässt sich die Blüthezeit dieser kleinasiatischen Bewegung durch Combination der Angaben des Hippolyt mit Iren. III, 11, 9 ermitteln, eine Combination, deren Berechtigung Zahn (a. a. O.) erwiesen hat. Darnach war die Partei in den Jahren 170—180 in Kleinasien vorhanden.

echt sein, εἰς ὄνομα Ἰωάννου verfasst (c. 3. 18) und zwar von Cerinth (c. 3. 4); die Schriften seien daher nicht kirchlich zu recipiren (c. 3: οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ). Dem Evangelium wurde vorgeworfen, es enthalte Unwahres, es widerspreche den übrigen Evangelien[1], es gebe eine ganz andere und zwar notorisch falsche Reihenfolge der Ereignisse, ermangele jeglicher Ordnung, lasse wichtige Thatsachen aus und füge neue, den synoptischen Evangelien widersprechende Thatsachen ein[2]. Gegen die Apokalypse wurde vornämlich eingewandt, sie enthalte absolut Unverständliches, ja Absurdes und Unwahres (c. 32—34). So spotteten sie über die sieben Engel und die sieben Trompeten, über die vier Engel am Euphrat, und zu Apoc. 2, 18 meinten sie, es habe damals zu Thyatira gar keine Christengemeinde gegeben, der Brief sei also fingirt. Unter den Einwürfen gegen das Evangelium muss aber auch der gestanden haben (c. 18), dass dasselbe dem Doketismus Vorschub leiste, indem es sofort von der Fleischwerdung des Logos zu der Berufswirksamkeit übergehe. In diesem Zusammenhang beanstandeten sie den Ausdruck „Logos“ für den Sohn Gottes überhaupt[3], ja sie witterten in demselben Gnosticismus, stellten Joh. 1 den Anfang des Marcusevangeliums entgegen[4] und kamen zu dem Resultate, dass Schriften, die einerseits Doketisches, andererseits Jüdisch-Sinnliches und Gottes Unwürdiges enthielten, von Cerinth, dem gnostisirenden Judaisten, verfasst sein müssten. Es ist bei diesem Thatbestande höchst auffallend zu sehen, wie milde sie trotzdem sowohl Irenäus als auch Hippolyt beurtheilt und behandelt hat. Der Erstere unterscheidet sie scharf von den erklärten Häretikern. Er stellt sie auf eine Stufe mit den Schismatikern, welche die Gemeinschaft mit der Kirche um der Heuchler willen, die sich in ihr finden, aufgeben. Er billigt ihren entschiedenen Widerspruch gegen alles pseudoprophetische Unwesen, und er beklagt sie nur, dass sie in ihrem Eifer wider das

[1] Epiph. 51, c. 4: φάσκουσι ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ βιβλία τοῦ Ἰωάννου τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις, c. 18: τὸ εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου ψεύδεται λέγουσι τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, ἐπειδὴ μὴ τὰ αὐτὰ τοῖς ἀποστόλοις ἔφη, ἀδιάθετον εἶναι.

[2] Epiphanius hat uns die Kritik der Aloger in Bezug auf Joh. 1. 2 und die johanneische Chronologie z. Th. noch erhalten s. c. 3. 4. 15. 18. 22. 26. 28. 29.

[3] S. Epiph. 51, 3. 28: τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀποβάλλονται τὸν διὰ Ἰωάννην κηρυχθέντα.

[4] Epiph. 51, c. 6: λέγουσιν· Ἰδοὺ δεύτερον εὐαγγέλιον περὶ Χριστοῦ σημαῖνον καὶ οὐδαμοῦ ἄνωθεν λέγον τὴν γέννησιν· ἀλλά, φησίν, Ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κατῆλθε τὸ πνεῦμα ἐπ᾽ αὐτὸν καὶ φωνή· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐφ᾽ ὃν ηὐδόκησα.

Schlechte auch des Guten Feind geworden sind und alle Prophetie austreiben wollen, kurz er fühlt sich zwischen ihnen und den Montanisten, die ihm ja auch keine Ketzer sind, als der Mann der kirchlichen Mitte. Aehnlich Hippolyt. Ausdrücklich bestätigt er, abgesehen von dem zu Rügenden, die von der Partei selbst (c. 3) beanspruchte und in ihrer Forderung der συμφωνία τῶν βίβλων (c. 4) hervortretende Kirchlichkeit[1]. Er stellt sie durchaus nicht auf eine Stufe mit Cerinth, Ebion u. s. w., und unzweifelhaft hat er auch ihre christologischen Meinungen, über welche Irenäus überhaupt nichts mitgetheilt hat, milder genommen, weil er so Vieles bei ihnen fand (Antidoketisches, Antimontanistisches), mit dem er übereinstimmen konnte. Aber was haben sie über Christus gelehrt? Hätte Lipsius[2] Recht mit der Annahme, dass die Aloger in Jesus nur einen natürlich erzeugten Menschen gesehen, dass sie überhaupt nur vorgegeben haben, an der allgemeinen Lehre zu halten, so wäre die Stellung des Irenäus und Hippolyt zu ihnen unbegreiflich. Aber die Quelle giebt zu solchem Urtheil keinen Anlass. Vielmehr zeigt dieselbe deutlich, dass die Aloger die drei ersten Evangelien, also auch die wunderbare Geburt aus dem h. Geist und der Jungfrau, anerkannt haben. Sie haben aber auf das menschliche Leben Jesu, die Geburt, die Taufe, die Versuchungsgeschichte, wie sie die Synoptiker erzählen, den höchsten Nachdruck gelegt und eben desshalb die Formel vom Logos ebenso verworfen, wie die „Geburt von oben" d. h. die vorzeitliche Zeugung. Auf Grund von Mrc. 1 war ihnen die Ausstattung Jesu bei der Taufe von entscheidender Bedeutung (s. S. 618 Anm. 4), und so werden sie, ohne selbst die Formel: ψιλὸς ἄνθρωπος zu gebrauchen, eine προκοπή des bei der Taufe zum Sohn Gottes eingesetzten Christus angenommen haben[3].

Die ersten uns bekannten Gegner der Logoschristologie sind Leute von ausgeprägt kirchlicher Haltung in Kleinasien gewesen. Diese ihre Haltung haben sie dargethan durch entschiedenes Auftreten sowohl gegen den Gnosticismus eines Cerinth, als gegen die kataphrygische Prophetie. In Bekämpfung der letzteren sind sie dem Gange der kirchlichen Entwickelung um ein Menschenalter vorausgeeilt, indem sie alle Prophetie und die Charismen verwarfen (c. 35), haben aber eben damit ihren katholischen Charakter am deutlichsten offenbart. Weil sie an ein Zeitalter des Parakleten nicht glaubten und keine sinnlichen

[1] S. bei Epiph. 51 c. 4: δοκοῦσι καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας.

[2] Quellen S. 102 f., 112.

[3] Ob man sich auf die Worte bei Epiph. 51, c. 18 (20) berufen darf: νομίζοντες ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο Χριστὸν αὐτὸν καλεῖσθαι καὶ υἱὸν θεοῦ, καὶ εἶναι μὲν πρότερον ψιλὸν ἄνθρωπον, κατὰ προκοπὴν δὲ εἰληφέναι τὴν τοῦ θεοῦ προσηγορίαν, ist nicht ganz sicher.

Zukunftshoffnungen hegten, so vermochten sie sich in die johanneischen Schriften nicht zu schicken, und weil sie an dem synoptischen Christusbilde festhielten, so verwarfen sie das Evangelium vom Logos. Eine ausgesprochen kirchliche Richtung hätte dies aber nicht unternehmen können, wenn sie sich einem bereits abgeschlossenen Kanon gegenüber befunden hätte, in welchem die johanneischen Schriften eine feste Stelle hatten. Die rücksichtslose Kritik der Partei an denselben, die innere sowohl als die äussere (Hypothese des cerinthischen Ursprungs), ist ein Beweis dafür, dass es, als sie auftrat, noch keinen katholischen Kanon in Kleinasien gegeben hat, dass sie also ungefähr so alt ist, als die montanistische Bewegung, der sie wohl auf dem Fusse gefolgt ist [1]. Unter dieser Voraussetzung ist die Partei innerhalb der werdenden katholischen Kirche legitim gewesen, und nur so erklärt sich die Beurtheilung, welche ihre Schriften in der nächsten Folgezeit erfahren haben. Der erste uns bekannte ausdrückliche Widerspruch gegen die Logoschristologie ist innerhalb der Kirche erhoben worden von einer Richtung, die aber doch in mancher Hinsicht als specifisch verweltlicht aufgefasst werden muss. Denn der radicale Gegensatz zum Montanismus und die formale, zugleich aber spottende Kritik an der Apokalypse kann nur so beurtheilt werden. Aber die Bevorzugung der Logoschristologie vor anderen ist freilich selbst, worüber Celsus belehrt, ein Symptom der Verweltlichung und der Neuerung in dem Glauben. Die Aloger haben sie auch als solche angegriffen, wenn sie dieselbe als dem Gnosticismus (Doketismus) Vorschub leistend aufgefasst haben. Aber sie haben die Logoslehre und das Logosevangelium auch mit historischen Gründen, durch Rückgang auf die synoptischen Evangelien, zu widerlegen versucht. *Die Vertreter dieser Richtung sind überhaupt innerhalb der grossen Kirche*, soviel wir wissen, *die Ersten gewesen, die eine historische Kritik, welche dieses Namens werth ist, an christlichen Schriften und kirchlicher Ueberlieferung unternommen haben.* Sie haben zuerst das Johannesevangelium mit den Synoptikern confrontirt und zahlreiche Widersprüche gefunden: „λεξιθηροῦντες“ hat sie daher Epiphanius (h. 51, c. 34) — wahrscheinlich schon Hippolyt —

[1] Für das Problem des Ursprungs und der Einbürgerung der johanneischen Schriften, besonders des Evangeliums, ist die Benutzung seitens Montan's, die schroffe Ablehnung seitens der „Aloger“ von höchster Bedeutung, zumal wenn man den kirchlichen Charakter der Letzteren in's Auge fasst. Dass sich in dem Lande, in welchem unzweifelhaft das Evangelium zuerst aufgetaucht ist, ein solcher Widerspruch erhoben hat, dass das Evangelium an den synoptischen Evangelien gemessen wurde, dass man sich nicht gescheut hat, ihm den apostolischen Ursprung abzusprechen, sind Thatsachen, die m. E. heutzutage nicht gebührend gewürdigt werden. Man darf ihr Gewicht nicht dadurch abschwächen, dass man sich auf den *dogmatischen* Charakter der von den „Alogern“ geübten Kritik beruft: die Bezeugung des Evangeliums kann keine befriedigende gewesen sein, wenn man eine solche Kritik in der Kirche gewagt hat. Die Aloger haben aber bestimmt sowohl die Apokalypse als das Evangelium dem Johannes abgesprochen und dem Cerinth beigelegt. Von dem letzteren wissen wir viel zu wenig, um mit Grund das Gruseln der Kirchenväter zu übernehmen. Aber mag auch diese Hypothese falsch sein — es ist in der That sehr wahrscheinlich, dass sie es ist —, so ist doch die Thatsache, dass sie von kirchlichen Männern aufgestellt werden konnte, lehrreich genug; denn sie zeigt uns — was wir sonst schlechterdings nicht wissen —, dass die johanneischen Schriften in ihrer Heimath einen Widerstand überwinden mussten.

genannt. Wechselweise konnten sie und ihre Gegner sich den Vorwurf der Neuerung zuschieben; aber man wird nicht verkennen dürfen, dass das grössere Mass der Neuerung bei den „Alogern“ zu suchen ist. Wie lange sie sich erhalten haben, wie, wann und von wem sie aus der Kirche in Kleinasien ausgeschieden worden sind, wissen wir nicht.

b) Die römischen Adoptianer (der Lederarbeiter Theodotus und seine Partei: Asklepiodotus, Hermophilus, Apollonides, Theodotus der Wechsler, sowie die Artemoniten)[1]. Gegen Ende des Episkopats des Eleutherus

[1] S. Kapp, Hist. Artemonis 1737; Hagemann, Die römische Kirche in den 3 ersten Jahrh. 1864; Lipsius, Quellenkritik S. 235 f.; Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 173 f.; Harnack i. d. Ztschr. f. d. hist. Theol. 1874 S. 200; Caspari, Quellen III, S. 318—321, 404 f.; Langen, Gesch. der römischen Kirche I, S. 192 f.; Caspari, Om Melchizedekiternes eller Theodotianernes eller Athinganernes Laerdomme og om hvad de herve at sige, naar de skulle bline optagne i den kristelige Kirke, in der Tidsskr. f. d. evang. luth. Kirke. Ny Raekke Bd. VIII, H. 3 S. 307—337. — Quellen für den älteren Theodot sind: 1) das Syntagma Hippolyt's nach Epiphan. h. 54, Philaster h. 50 und Pseudotertull. h. 28; 2) die Philosophumena VII, 35; X, 23; IX, 3. 12; X, 27; 3) das Fragment Hippolyt's gegen Noët c. 3; 4) die Fragmente aus dem sog. kleinen Labyrinth (bei Euseb., h. e. V, 28), welches vielleicht von Hippolyt herrührt, wohl im 4. Decennium des 3. Jahrhunderts und nach den Philosophumena geschrieben ist und sich gegen römische dynamistische Monarchianer unter der Führerschaft eines gewissen Artemas richtet, die von den Theodotianern zu unterscheiden sind (über Alter, Verfasser und Zusammenhang des kleinen Labyrinths mit der Schrift gegen die Aloger und der Schrift gegen Noët, sowie über das nicht vor ± 235 zu setzende Auftreten des Artemas s. Caspari, Quellen a. a. O. und meinen Art. „Monarchianismus“ S. 186). Eusebius hat dem kleinen Labyrinth ausschliesslich solche Partien entnommen, in denen von den Theodotianern gehandelt ist. Eusebius' Excerpte und Philos. l. X sind benutzt von Theodoret, h. f. II, 4. 5; es ist nicht wahrscheinlich, dass Theodoret das kleine Labyrinth selbst eingesehen hat. In dem Syntagma Hippolyt's scheint eine Schrift Theodot's benutzt zu sein. — Was den jüngeren Theodot betrifft, so ist sein Name durch das kleine Labyrinth, die Philosoph. (VII, 36) und Pseudotertull. h. 29 (Theodoret. h. f. II, 6) überliefert. Das Syntagma hat zwar über eine Partei der Melchisedekianer berichtet, welche in den Philosoph. und von Pseudotertullian auf den jüngeren Theodot zurückgeführt wird, aber dessen Name und Urheberschaft nicht genannt. Sehr räthselhaft nach Ursprung und Inhalt ist das von Caspari (s. oben) aus Pariser Handschriften zum ersten Male edirte Stück: περὶ Μελχισεδεκιανῶν καὶ Θεοδοτιανῶν καὶ Ἀθιγγάνων. — Die einzige uns bekannte Streitschrift gegen Artemas (Artemon) ist das kleine Labyrinth. Leider hat Eusebius die gegen ihn gerichteten Abschnitte nicht excerpirt. In dem Syntagma und in den Philosoph. fehlt Artemas noch. Daher haben auch Epiphanius, Pseudotertullian und Philaster keinen eigenen Artikel für ihn. Da er aber in dem Schreiben der letzten, gegen Paul von Samosata gehaltenen Antiochenischen Synode an hervorragender Stelle erwähnt wird (ebenso in der ep. Alexandri bei Theodoret, h. e. I, 3 und in Pamphilus' Apo-

oder am Anfang des Episkopats des Victor (± 190) kam der Lederarbeiter Theodotus aus Byzanz nach Rom, der nachmals als „der Erfinder, Führer und Vater des gottesleugnerischen Abfalls", d. h. des Adoptianismus, bezeichnet worden ist. Hippolyt hat ihn ein ἀπόσπασμα der Aloger genannt, und es ist in der That nicht unwahrscheinlich, dass er aus dem Kreise jener kleinasiatischen Theologen hervorgegangen ist. Betont wird seine ungewöhnliche Bildung (ἐν παιδείᾳ Ἑλληνικῇ ἄκρος, πολυμαθὴς τοῦ λόγου), um derenwillen er in Ansehen in seiner Vaterstadt gestanden habe. Aus seiner Geschichte wissen wir sicher lediglich dies, dass ihn der römische Bischof Victor seiner in Rom verkündigten Christologie wegen excommunicirt hat (Euseb. V, 28, 6: ἀπεκήρυξε τῆς κοινωνίας); es ist der erste uns sicher bekannte Fall, dass ein auf der Glaubensregel stehender Christ doch als Irrlehrer gemassregelt worden ist[1]. Die Lehre betreffend, bezeugen die Philosophumena ausdrücklich die Orthodoxie des Theodotus in der Theologie und Kosmologie[2]. In Bezug auf die Person Christi lehrte er also: Jesus sei ein Mensch gewesen, der nach einem besonderen Rathschluss Gottes durch Wirkung des h. Geistes aus einer Jungfrau geboren sei, nicht aber sei in ihm ein himmlisches Wesen, welches in der Jungfrau Fleisch angenommen habe, zu erkennen. Nach einer vollkommenen Bewährung in einem frommen Leben sei in der Taufe der h. Geist auf ihn herabgestiegen, dadurch sei er zum Christus geworden und habe die Ausrüstung zu seinem besonderen Berufe erhalten (δυνάμεις) und diejenige Gerechtigkeit erwiesen, kraft welcher er über alle Menschen hervorragt und ihnen Autorität sein muss. Indessen berechtige die Herabkunft des Geistes auf Jesus noch nicht dazu zu

logie pro Orig. bei Routh, Reliq. S. IV, p. 367), so haben ihn viele spätere Ketzerbestreiter (s. Epiph. h. 65, 1, vor Allem Theodoret. h. f. II, 6 u. s. w.) genannt. Schliesslich sei bemerkt, dass die Angaben im Synodicon Pappi und und im Praedestinatus ohne Werth sind, und dass die Identification des jüngeren Theodotus mit dem Gnostiker gleichen Namens, aus dessen Werken wir Auszüge besitzen, unstatthaft ist (gegen Neander und Dorner mit Zahn, Forschungen III, S. 123), nicht minder unstatthaft wie die Identification mit dem Montanisten Theodotus, von welchem wir durch Eusebius Kunde besitzen. — Als Quelle für die römischen Monarchianer kommt auch noch Novatian, de trinitate, in Betracht.

[1] Dass es in Rom geschehen ist, ist bedeutsam. Das Syntagma weiss übrigens noch von Theodot zu berichten, dass er in seiner Vaterstadt, bevor er nach Rom gekommen, Christum in der Verfolgung verleugnet habe; s. darüber meinen Art. „Monarchianismus" S. 187.

[2] VII, 35: φάσκων τὰ περὶ μὲν τῆς τοῦ παντὸς ἀρχῆς σύμφωνα ἐκ μέρους τοῖς τῆς ἀληθοῦς ἐκκλησίας, ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντα ὁμολογῶν γεγονέναι.

behaupten, er sei nun „Gott". Einige von den Anhängern des Theodotus liessen Jesum durch die Auferweckung zum Gott geworden sein, Andere stellten auch dies in Abrede[1]. Für diese Christologie suchten Theodotus und sein Anhang den Schriftbeweis zu liefern. Philaster sagt im Allgemeinen: „utuntur capitulis scripturarum quae de Christo veluti de homine edocent, quae autem ut deo dicunt ea vero non accipiunt, legentes et nullo modo intellegentes". Epiphanius hat uns zum Glück Stücke aus den biblisch-theologischen Untersuchungen des Theodotus durch Vermittelung des Syntagmas bewahrt. Dieselben zeigen, dass über den Umfang des NTlichen Kanons kein Streit mehr gewesen ist; das Johannesevangelium ist anerkannt, auch in dieser Hinsicht ist Theodotus Katholiker. Die Untersuchungen sind aber interessant, weil sie nach derselben nüchternen exegetischen Methode ausgeführt sind, wie die oben besprochenen Arbeiten der Aloger[2].

[1] Philos. VII, 35: Θεὸν δὲ οὐδέποτε τοῦτον γεγονέναι θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος, ἕτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν. — Die Darstellung im Text ist wesentlich nach den Philosoph. gegeben, mit deren Bericht das, was im Syntagma gestanden hat, nicht streitet (dass Theodotus die Geburt aus der Jungfrau geleugnet habe, ist lediglich eine Verleumdung, die erst Epiphanius aufgebracht hat). Der Bericht der Philos. erscheint höchstens an einem einzigen Punkte unzuverlässig, wo sie im Sinne des Theodotus den Geist, der bei der Taufe herabgekommen, „Christus" nennen. Allein möglicherweise ist auch hier Alles in Ordnung, sofern ja auch Hermas und später der Verfasser der Acta Archelai den h. Geist mit dem Sohn Gottes identificirt haben (vgl. auch was Origenes περὶ ἀρχ. praef. über den h. Geist als kirchliche Tradition mitgetheilt hat). Es wäre demnach nur statt „Christus" vielmehr „der Sohn Gottes" zu sagen und anzunehmen, Hippolyt habe jenen Ausdruck gewählt, um die Lehre des Theodotus als gnostisch (cerinthisch) bezeichnen zu können (dass aber die Theodotianer vielleicht wirklich den hl. Geist „Christus" genannt haben, darüber s. später).

[2] Epiphanius erwähnt die Berufung der Theodotianer auf Deuter. 18, 15; Jerem. 17, 9; Jesaj. 53, 2 f.; Mt. 12, 31; Lc. 1, 35; Joh. 8, 40; Acta 2, 22; I Tim. 2, 5. Aus Mt. 12, 31 folgerten sie, dass der h. Geist höher stehe als der Menschensohn. Besonders lehrreich ist die Behandlung der Deuteronomium- und Lucasstelle. Dort betonte Theodotus nicht nur das „(προφήτην) ὡς ἐμέ" und das „ἐκ τῶν ἀδελφῶν", sondern auch das „ἐγερεῖ", und folgerte nun, die Stelle auf die Auferweckung Christi beziehend: ὁ ἐκ θεοῦ ἐγειρόμενος Χριστὸς οὗτος οὐκ ἦν θεὸς ἀλλὰ ἄνθρωπος, ἐπειδὴ ἐξ αὐτῶν ἦν, ὡς καὶ Μωϋσῆς ἄνθρωπος ἦν — also auch der auferweckte Christus ist nicht Gott. Zu Lc. 1, 35 argumentirte er so: das Evangelium selbst sagt in Bezug auf Maria: „Geist vom Herrn wird auf dich kommen"; es sagt aber nicht: „Geist vom Herrn wird in deinem Leibe sein"; auch nicht: „wird in dich eingehen". Ferner suchte Theodot die zweite Hälfte des Satzes (διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ) — wenn wir Epi hanius trauen dürfen — von der ersten zu trennen,

Des Theodotus Lehrweise ist in Rom noch zu Lebzeiten ihres Urhebers für unerträglich gehalten worden und zwar sowohl von Seiten der modalistisch Gesinnten (des Bischofs selber, s. unten), als von Seiten der Vertreter der Logoschristologie. Gewiss unter dem Titel, er verkündigte Christus als ψιλὸν ἄνθρωπον, ist Theodotus von Victor (also vor 199) excommunicirt worden. Wie gross sein Anhang in der Stadt gewesen ist, wissen wir nicht. Man wird ihn wohl nicht als sehr bedeutend veranschlagen dürfen, da der Bischof sonst die Excommunication nicht gewagt hätte. Andererseits aber muss er gross genug gewesen sein, um das Experiment einer eigenen Kirchenbildung zu gestatten. Dieses hat der bedeutendste Schüler des Theodotus, Theodotus der Wechsler, und ein gewisser Asklepiodotus — Beide höchst wahrscheinlich ebenfalls Griechen — zur Zeit des römischen Bischofs Zephyrin (199—218) versucht. Ein Einheimischer, der Confessor Natalius, liess sich, wie das kleine Labyrinth erzählt, gegen eine Besoldung von monatlich 150 Denaren bewegen, Bischof dieser Partei zu werden. Dieser Versuch misslang. Der gepresste Bischof wurde bald abtrünnig — wie erzählt wird durch Gesichte, die ihm zu Theil wurden, schliesslich durch Schläge, die ihm in der Nacht „heilige Engel“ verabfolgten — und kehrte in den Schoss der grossen Kirche zurück. So interessant diese Unternehmung an sich ist als Beweis, wie gross bereits die Kluft zwischen der Kirche und diesen Monarchianern um das Jahr 210 in Rom gewesen ist, noch lehrreicher ist die Schilderung, welche der Verfasser des kleinen Labyrinths von den Führern der Partei entworfen hat; sie stimmt vortrefflich mit den Berichten über die „λεξιθηροῦντες“ in Asien und über die exegetischen Bemühungen des älteren Theodotus zusammen[1]. Ein Dreifaches ist es, was an den Theodotianern gerügt

als ob die Wörtchen „διὸ καί“ fehlten, so dass der Sinn sich ergab, dass die Gottessohnschaft Christi erst später (in Folge der Bewährung) eintreten werde. Vielleicht hat aber Theodotus „διὸ καί“ ganz getilgt, wie er ja auch statt „πνεῦμα ἅγιον“ vielmehr „πνεῦμα κυρίου“ gelesen hat, um jede Zweideutigkeit zu vermeiden. Und wenn Hippolyt ihm entgegenhält, dass Joh. 1, 14 nicht stünde: „τὸ πνεῦμα σὰρξ ἐγένετο“, so muss Theodot mindestens das Wort „λόγος“ im Sinne von „πνεῦμα“ interpretirt haben, und eine alte Formel lautete ja wirklich: „Χριστὸς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σαρξ“ (II Clem. 9, 5), wo freilich später „λόγος“ für „πνεῦμα“ eingesetzt worden ist, s. den Cod. Constant.

[1] Euseb., h. e. V, 28: „Die h. Schriften haben sie ohne alle Scheu verfälscht, die Richtschnur des alten Glaubens verworfen und Christum verkannt. Denn sie untersuchen nicht, was die h. Schriften sagen, sondern sie sinnen sorgfältig darauf, was für eine Schlussform zum Beweise ihrer Gottlosigkeit gefunden werden könne. Und wenn ihnen Jemand eine Stelle aus der h. Schrift vor-

wird: die grammatisch-formale Exegese der heiligen Schriften, die einschneidende Textkritik und die eingehende Beschäftigung mit Logik, Mathematik und den empirischen Wissenschaften. So scheint es auf den ersten Blick, als seien diese Leute überhaupt nicht mehr theologisch interessirt gewesen. Allein das Gegentheil ist der Fall. Ihr Widersacher muss selbst bezeugen, dass sie grammatische Exegese treiben, „um ihre gottlosen Sätze zu beweisen", Textkritik, um die Handschriften der h. Schrift zu verbessern, Philosophie, „um mittelst der Wissenschaft der Ungläubigen ihre häretische Anschauung zu begründen". Er muss auch bezeugen, dass diese Gelehrten die Inspiration der h. Schriften und den Umfang des Kanons nicht angetastet haben (V, 28, 18)[1]. Ihre gesammte Arbeit steht also im Dienst ihrer Theologie. Aber freilich die Methode dieser Arbeit — es ist dieselbe, die man auch für die Aloger und den älteren Theodotus erschliessen konnte — widerspricht der herrschenden theologischen Methode. Statt Plato und Zeno werden hier die

hält, so forschen sie nach, ob die conjunctive oder disjunctive Schlussform daraus gemacht werden könne. Die h. Schriften Gottes setzen sie beiseits und beschäftigen sich dafür mit Geometrie als Leute, welche irdisch sind und Irdisches reden und denjenigen, der von oben kommt, nicht kennen. Einige von ihnen studiren darum die Geometrie des Euklides mit der höchsten Hingebung; Aristoteles und Theophrast werden bewundert, Galenus von Einigen sogar angebetet. Dass aber Leute, welche die Wissenschaften der Ungläubigen zum Beweise ihrer häretischen Anschauung missbrauchen und mit der den Gottlosen eigenen Schlauheit den schlichten Glauben der h. Schrift verfälschen, nicht einmal an den Grenzen des Glaubens stehen — was braucht es da Worte? Desshalb haben sie ihre Hände auch so ungescheut an die h. Schriften gelegt unter dem Vorgeben, sie hätten sie nur kritisch verbessert (διωρθωκέναι). Dass dies keine Verleumdung ist, davon kann, wer will, sich überzeugen. Denn wenn Jemand die Handschriften eines Jeden von ihnen sammeln und sie unter einander vergleichen würde, so würde er sie in vielen Stücken von einander abweichend finden. Wenigstens werden die Handschriften des Asklepiodotus mit denen des Theodotus nicht übereinstimmen. Man kann aber Beispiele hiefür im Ueberfluss haben; denn ihre Schüler haben mit ehrgeizigem Eifer alles das vermerkt, was von einem Jeden von ihnen (textkritisch) „berichtigt", wie sie sagen, d. h. entstellt (getilgt?) worden ist. Mit diesen stimmen hinwiederum die Handschriften des Hermophilus nicht überein; ja die des Apollonides weichen sogar untereinander ab. Denn wenn man die früher von ihnen (ihm?) hergestellten Handschriften mit den späteren, wieder veränderten vergleicht, so findet man an vielen Stellen Varianten . . . Einige von ihnen haben es aber nicht einmal der Mühe werth gefunden, die h. Schriften zu verfälschen, sondern sie haben einfach das Gesetz und die Propheten verworfen und sich durch diese gesetz- und gottlose Lehre unter dem Vorwande der Gnade in den tiefsten Abgrund des Verderbens gestürzt."

[1] S. unten.

Empiriker gefeiert, statt der allegorischen Methode der Schrifterklärung soll die grammatische allein gelten, statt den überlieferten Text einfach hinzunehmen oder willkürlich zurechtzurücken, wird hier ein ursprünglicher Text zu ermitteln versucht. Wie einzigartig und kostbar sind doch diese Mittheilungen! Wie lehrreich ist es zu sehen, dass diese Methode den Mann aus der Schule der Apologeten und des Irenäus[1] fremd, ja bereits häretisch anmuthet, dass er zwar gegen die Beschäftigung mit Plato gewiss nichts einzuwenden gehabt hätte, aber ein Grauen ihn befällt, wenn Aristoteles, Euklid und Galen Plato's Stelle einnehmen sollen. Der Unterschied war freilich nicht nur ein methodischer. Bei dem damaligen Zustande der kirchlichen Theologie musste er zu einem principiellen werden. Und es ist nicht anzunehmen, dass die Kraft und Wärme der religiösen Ueberzeugung bei Männern, welche die religiöse Philosophie der Griechen zurückstellten, eine besonders erhebliche gewesen ist. Denn von wo andersher schöpfte man damals vornämlich frommen Enthusiasmus, wenn nicht von dort oder aus der Apokalyptik?[2]. Auch ist es wenig verwunderlich, dass der Versuch einer Kirchengründung zu Rom, welchen diese Gelehrten unternahmen, so schnell gescheitert ist. Sie mussten Officiere bleiben ohne Armee; denn mit Grammatik, Textkritik und Logik konnte man selbst die vorzüglichste und durch lange Ueberlieferung ehrwürdige christologische Lehrform in den Gemeinden nur discreditiren. So standen diese Gelehrten neben der Kirche, obschon sie sich als Katholiken fühlten[3]. Von den Arbeiten dieser ersten gelehrten Exegeten ist Nichts auf uns gekommen[4].

[1] S. V, 28, 4. 5.

[2] In diesem Sinne ist der Sieg der neuplatonischen Philosophie und der Logoschristologie in der christlichen Theologie als ein Fortschritt zu beurtheilen. Freilich siegte jene Philosophie im 3. Jahrhundert überall im Reiche über die ihr entgegenstehenden Philosophien, und desshalb ist der exclusive Bund, den die christliche Ueberlieferung mit ihr geschlossen hat, ein solcher gewesen, von dem wir sagen können, dass er kommen musste. Dächte man sich aber, dass sich die Theologie des Sabellius oder des Paulus in der Kirche im 3. Jahrhundert durchgesetzt hätte, so wäre dadurch eine Kluft zwischen der Kirche und dem Hellenismus entstanden, die es dem kirchlichen Christenthum unmöglich gemacht hätte, die Reichsreligion zu werden. Die neuplatonische Ueberlieferung ist das End- und Zielergebniss des Alterthums gewesen; sie verfügte, allein lebendig, über das geistige und sittliche Capital der Vergangenheit. Nur der Bund mit ihr konnte daher das Christenthum in den Gemüthern und Herzen einbürgern.

[3] Als „echte" Gelehrte — es ist das ein sehr charakteristischer Zug — haben sie auch eifrig darüber gewacht, dass jedem der Ruhm seiner Textverbesserungen gewahrt bleibe.

[4] Auch das Syntagma weiss von solchen; s. Epiph., h. 55 c. 1: πλάττουσιν ἑαυτοῖς καὶ βίβλους ἐπιπλάστους.

Ohne eine spürbare Wirkung auf die Kirche ausgeübt zu haben, sind sie dahingegangen. Welche Bedeutung haben dem gegenüber die Schulen von Alexandrien und von Antiochien gewonnen! Die letztere, circa 60 Jahre später entstanden, hat die Arbeit jener römischen Gelehrtenschule wieder aufgenommen. Auch sie ist neben die grosse Kirche zu stehen gekommen; aber sie hat eine der gewaltigsten Krisen in der kirchlichen Dogmatik herbeigeführt, weil sie mit der Orthodoxie den philosophisch-theologischen Ausgangspunkt gemein hatte.

Die methodisch-exegetische Untersuchung der h. Schriften hat die Theodotianer in ihrer Vorstellung von Christus als dem Menschen, in welchem der Geist Gottes in besonderer Weise wirksam gewesen, bestärkt und sie zu Gegnern der Logoschristologie gemacht. Der Verfasser des kleinen Labyrinths giebt nicht an, worin sich die Lehrform des jüngeren Theodotus von der des älteren unterschieden hat. Wenn er sagt, dass einige der Theodotianer προφάσει χάριτος das Gesetz und die Propheten verworfen haben, so darf man wohl annehmen, dass sie lediglich — etwa im paulinischen Sinne oder auf Grund religionsgeschichtlicher Erwägungen — die Relativität der Autorität des A. T. betont haben[1]; denn von einer Verwerfung des katholischen Kanons seitens der Theodotianer ist ebensowenig etwas bekannt, wie von einer Abweichung von der Glaubensregel. Nun aber hat Hippolyt im Syntagma aus den exegetischen Arbeiten des jüngeren Theodotus eine Stelle vorgenommen — die Behandlung von Hebr. 5, 6. 10; 6, 20 f.; 7, 3. 17 — und daraus eine capitale Häresie gestaltet. Die späteren Berichterstatter haben dies begierig aufgegriffen, dem jüngeren Theodotus zum Unterschied von dem älteren einen Melchisedekcultus zugeschrieben und eine Secte der Melchisedekianer (= Theodotianer) erfunden. Der Wechsler soll gelehrt haben (Epiph. h. 55), Melchisedek sei eine sehr grosse Kraft und erhabener als Christus gewesen; dieser verhalte sich zu ihm lediglich wie das Abbild zum Urbild. Melchisedek sei der Fürsprecher der himmlischen Mächte vor Gott und der höchste Priester der Menschen[2], Jesus sei als Priester um einen Grad niedriger; Jenes Ursprung sei völlig verborgen, weil himmlisch, Jesus aber sei von Maria geboren. Dem weiss Epiphanius noch hinzuzufügen, dass die Partei sogar εἰς ὄνομα τοῦ Μελχισεδὲκ ihre Oblationen darbringe; denn er sei der Führer zu Gott, der Fürst der Gerechtigkeit, der wahre Sohn Gottes. Dass die Theodotianer nicht einfach so gelehrt haben können, liegt auf der Hand. Die Erklärung liegt nahe genug. Es war eine in der Kirche im ganzen Alterthum weit verbreitete Meinung, dass Melchisedek eine Erscheinung des wahrhaftigen Sohnes Gottes gewesen sei, woran sich dann mannigfache Speculationen geknüpft haben, hier und dort in Verbindung mit einer subordinatianischen Christologie[3]. Die Theodotianer haben diese Auf-

[1] Zu dieser Einsicht sind ja auch die grossen antignostischen Lehrer gekommen (s. oben S. 534 ff.), ohne freilich die Consequenzen zu ziehen, welche die Theodotianer sicherer gezogen haben mögen.

[2] L. c.: Δεῖ ἡμᾶς τῷ Μελχισεδὲκ προσφέρειν, φασίν, ἵνα δι' αὐτοῦ προσενεχθῇ ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ εὕρωμεν δι' αὐτοῦ ζωήν.

[3] S. Clem. Alex., Strom. IV, 25, 161; Hierakas bei Epiph., h. 55 c. 5 h. 67 c. 3; Philastr. h. 148. Epiphanius muss selbst (h. 55 c. 7) bekennen, dass

fassung getheilt. Unmittelbar nach dem S. 627 Anm. 2 mitgetheilten Satze folgen bei Epiphanius (55, c. 8) die Worte: Καὶ Χριστὸς μέν, φασίν, ἐξελέγη, ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μίαν ταύτην τὴν γνῶσιν, ὑπὸ θεοῦ κεχρισμένος καὶ ἐκλεκτὸς γενόμενος, ἐπειδὴ ἀπέστρεψεν ἡμᾶς ἀπὸ εἰδώλων καὶ ὑπέδειξεν ἡμῖν τὴν ὁδόν. Ἐξ οὗπερ ὁ ἀπόστολος ἀποσταλεὶς ἀπεκάλυψεν ἡμῖν, ὅτι μέγας ἐστὶν ὁ Μελχισεδέκ, καὶ ἱερεὺς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ, Θεωρεῖτε πηλίκος οὗτος· καὶ ὅτι τὸ ἔλασσον ἐκ τοῦ μείζονος εὐλογεῖται, διὰ τοῦτο, φησί, καὶ τὸν Ἀβραὰμ τὸν πατριάρχην εὐλόγησεν ὡς μείζων ὤν· οὗ ἡμεῖς ἐσμὲν μύσται, ὅπως τύχωμεν παρ' αὐτοῦ τῆς εὐλογίας. Die christologische Anschauung, wie sie in der ersten Hälfte dieser Satzgruppe formulirt ist, ist nun gewiss nicht von einem Gegner wiedergegeben; sie ist genau die des Hirten[1], ist also in der römischen Gemeinde uralt[2]. Von hier aus und unter Berücksichtigung der Polemik des Hippolyt (Epiph., l. c. c. 9) empfängt der „häretische“ Melchisedekcultus sein Licht. Diese Theodotianer behaupteten, wie auch ihre Exegese zu I Cor. 8, 6 ausweist[3], ein Dreifaches: erstlich dass das einzige göttliche Wesen neben dem Vater der h. Geist sei, der mit dem Sohne Gottes identisch ist — auch hierin halten sie nur die Position des Hermas fest —, sodann dass dieser h. Geist dem Abraham in Gestalt des Königs der Gerechtigkeit erschienen sei — damit haben sie, wie oben gezeigt worden, nichts Unerhörtes behauptet —, drittens dass Jesus ein mit der Kraft des h. Geistes gesalbter Mensch gewesen sei. Dann war es aber nur folgerecht und an sich noch nicht unkatholisch, wenn sie lehrten, dem dem Abraham erschienenen Könige der Gerechtigkeit, der ihn und seine wahren Nachkommen, d. h. die Christen, gesegnet habe, gebühre Oblation und Anbetung, als dem wahren, ewigen Sohne Gottes. Und wenn diesem Sohne Gottes gegenüber der erwählte und gesalbte Knecht Gottes, Jesus, sofern er eben Mensch ist, als inferior erscheint, so war darin ihre Position keine ungünstigere, als die des Hermas gewesen ist. Denn auch nach Hermas ist Jesus als der nur adoptirte Sohn Gottes dem h. Geist als dem ewigen Sohne eigentlich unvergleichbar, oder viel-

unter den Katholiken noch zu seiner Zeit Streit herrsche über die Beurtheilung des Melchisedek: οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν νομίζουσι φύσει τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἰδέᾳ ἀνθρώπου τότε τῷ Ἀβραὰμ πεφηνέναι. Um 400 hat der ägyptische Eremit Marcus eine eigene Schrift εἰς τὸν Μελχισεδὲκ κατὰ Μελχισεδεκειῶν geschrieben d. h. eben gegen Solche, welche in Melchisedek eine Erscheinung des wahrhaftigen Sohnes Gottes gesehen haben (s. Photius, Biblioth. 200; Dictionary of Christian Biogr. III, p. 827; Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl. Bd. IX S. 290); vgl. das von Caspari zum ersten Male edirte, oben bezeichnete Stück, ferner Theodoret, h. f. II, 6, Timotheus Presb. bei Cotelier, Monum. Eccl. Graecae III p. 392 etc. Auch in dem gnostischen Buch „Pistis Sophia“ spielt Melchisedek eine grosse Rolle.

[1] Vgl. die frappanten Uebereinstimmungen mit Sim. V, namentlich c. 6, 3: αὐτὸς καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς.

[2] Das theologisch-philosophische Gepräge, welches die ganze Stelle im Unterschied von Sim. V hat — man beachte das über Paulus Gesagte und den Ausdruck „μύσται“ —, ist natürlich nicht zu verkennen.

[3] Die Theodotianer scheinen den Christus in diesem Verse von dem h. Geist, dem ewigen Sohn Gottes, und nicht von Jesus verstanden, den Namen Jesus aber getilgt zu haben (Epiph. h. 55 c. 9). Ist dem so, dann ergiebt sich, dass die Philosophumena Recht haben, wenn sie berichten, die Theodotianer hätten den präexistenten Sohn Gottes, den h. Geist, auch Christus genannt. Doch ist es nicht sicher, ob man in dem angeführten Capitel des Epiphanius überhaupt eine Mittheilung der theodotianischen Erklärung von I Cor. 8, 6 sehen darf.

mehr er verhält sich zu ihm, um einen theodotianischen Ausdruck zu gebrauchen, wie das Abbild zum Urbild. Doch waltet insofern allerdings ein grosser Unterschied zwischen den Theodotianern und Hermas ob, als Jene die Speculationen über den ewigen Sohn Gottes unzweifelhaft dazu benutzt haben, um von dem historischen Menschen Jesus aufzusteigen zu jenem Sohne und das Historische überhaupt als ein Untergeordnetes zu überwinden[1], wovon sich bei Hermas Nichts findet. Somit haben diese Theodotianer in ähnlicher Weise wie Origenes sich durch die Speculation von dem bloss Geschichtlichen befreien wollen, indem sie wie Jener den ewigen Sohn Gottes dem Gekreuzigten übergeordnet haben. Die Probe auf die Richtigkeit dieser Annahme bietet die Beobachtung, dass sich die Melchisedek-Speculationen gerade in der Schule des Origenes fortgesetzt haben. Wir finden sie — und zwar mit derselben auf die Herabsetzung des historischen Sohnes Gottes gerichteten Tendenz — bei Hierakas und dem Mönchsverein der Hierakiten[2], sowie bei origenistischen Mönchen in Aegypten im 4. und 5. Jahrhundert.

Es hat sich uns also ergeben, dass diese Theologen die alte römische, von Hermas vertretene Christologie beibehalten, aber theologisch bearbeitet und demgemäss die Abzweckung derselben verändert haben. Wurde damals der Hirte in der römischen Gemeinde noch gelesen, während doch die theodotianische Christologie verdammt war, so hat man sich seine Christologie umdeuten müssen. Dies konnte nach der eigenthümlichen Beschaffenheit des Buches nicht schwer fallen. Man kann aber fragen, ob die Lehre der Theodotianer wirklich als eine monarchianische zu bezeichnen ist, da sie dem h. Geiste neben Gott eine besondere, wie es scheint, selbständige Rolle zuweist. Indessen, es lässt sich nicht mehr feststellen, wie diese Theologen die besondere Hypostase des h. Geistes mit der Einpersönlichkeit Gottes vermittelt haben. Soviel ist aber gewiss, dass in der Christologie für sie der Geist nur als Kraft in Betracht gekommen ist, und dass sie andererseits die Logoschristologie nicht desshalb verworfen haben, weil sie von einem zweiten göttlichen Wesen nichts wissen wollten. Dies wird durch ihre Lehre vom h. Geist und seiner Erscheinung im A. T. bewiesen. Dann aber liegt die Differenz mit ihren Gegnern nicht auf dem Gebiete der Gotteslehre, vielmehr sind sie in der Hauptsache hier mit einem Theologen wie Hippolyt einig. Ist dem aber so, dann sind die Gegner ihnen unzweifelhaft überlegen; sie selbst aber bleiben hinter der überlieferten Schätzung Christi zurück. Giebt es nämlich einen ewigen Sohn Gottes oder etwas dem Aehnliches und ist derselbe im A. B. erschienen, so kann die überlieferte Schätzung Jesu nicht mehr festgehalten werden, wenn man ihn diesem Sohne entfremdet[3]. Die Formel von dem geistgesalbten Menschen reicht dann nicht mehr aus, um die überragende Grösse der Offenbarung Gottes in Christus festzustellen, und es ist nur folgerecht, dass die ATlichen Theophanien in

[1] S. Epiph., h. 55 c. 8: εἰς ὄνομα δὲ τούτου τοῦ Μελχισεδὲκ ἡ προειρημένη αἵρεσις καὶ τὰς προσφορὰς ἀναφέρει, καὶ αὐτὸν εἶναι εἰσαγωγέα πρὸς τὸν θεὸν καὶ δι᾽ αὐτοῦ, φησί, δεῖ τῷ θεῷ προσφέρειν, ὅτι ἄρχων ἐστὶ δικαιοσύνης, ἐπ᾽ αὐτῷ τούτῳ κατασταθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ, πνευματικός τις ὤν, καὶ υἱὸς θεοῦ τεταγμένος c. 1: Χριστός, φησίν, ἐστὶν ἔτι ὑποδεέστερος τοῦ Μελχισεδέκ.

[2] S. meinen Art. in Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl. Bd. VI S. 100 (Epiph., h. 55 c. 5; 67 c. 3).

[3] Das hat Hermas insofern nicht gethan, als er in der religiösen Sprache nur von einem Sohn Gottes redet, s. Simil. IX.

hellerem Lichte erscheinen. Hier zeigt es sich, warum in den Gemeinden, nachdem die theologische Reflexion einmal erwacht war, die alten christologischen Vorstellungen verhältnissmässig so schnell sich ausgelebt und der vollständigen und wesenhaften Apotheosirung Jesu Platz gemacht haben. Es ist vor Allem die eigenthümliche Betrachtung des A. T. und der ATlichen Theophanien gewesen, welche dazu geführt hat.

Sofern die Theodotianer eine einst giltige, aber sozusagen enthusiastische Glaubensform auf die Stufe der Theologie zu erheben und als die einzig zutreffende zu vertheidigen gesucht haben, sofern sie die Bezeichnung Jesu als θεός ausdrücklich abgelehnt oder doch für controvers erklärt haben, sofern sie über Jesus hinaus zu einem ewigen, unveränderlichen Wesen fortgeschritten sind, stellt sich ihr Unternehmen als eine Neuerung dar. In diesem Sinne, um des neuen Interesses willen, welches die Vertreter an der alten Formel nahmen, ist es als eine Neuerung zu beurtheilen. Denn schwerlich wird man vorkatholischen Christen wie Hermas ein besonderes Interesse an der wesenhaften Menschheit Jesu beilegen dürfen. Sie glaubten gewiss in ihren Formeln die höchst mögliche Schätzung des Erlösers zu vollziehen und wussten es nicht anders. Diese Theologen dagegen vertheidigten eine niedere Vorstellung von Christus gegen eine höhere. So darf man in ihrem eigenen Sinne urtheilen; denn sie liessen die Vorstellung von einem himmlischen Sohne Gottes bestehen, und haben überhaupt diejenige Gesammtrevision der herrschenden Lehre nicht vollzogen, die sie berechtigt hätte, ihre christologische Anschauung als die wirklich legitime und zureichende zu erweisen. Sie haben zwar den Schriftbeweis für dieselbe angetreten und sind gewiss in demselben ihren Gegnern überlegen gewesen, aber dieser Beweis deckt nicht die Lücke in dem dogmatischen Verfahren. Da sie auf dem Boden der regula fidei standen, so ist es ungerecht und unhistorisch zugleich, ihre Lehrform für „ebionitisch" zu erklären oder sie mit der Formel abzuthun, Christus sei ihnen l e d i g l i c h ψιλὸς ἄνθρωπος gewesen. Ueberschlägt man aber die Zeitverhältnisse, unter denen sie auftraten, und die excessiven Erwartungen, welche ziemlich allgemein schon an den Besitz des Glaubens geheftet wurden — vor Allem die Aussicht auf die zukünftige Vergottung aller Gläubigen —, so kann man sich dem Eindrucke nicht verschliessen, dass eine Lehrform für nihilistisch gelten musste, welche es nicht einmal bei Christus selbst zu einer Apotheose brachte oder doch höchstens zu einer solchen, wie sie etwa auch für die Kaiser oder für einen Antinous von den Heiden erträumt wurde. Der apokalyptische Enthusiasmus ging allmählich in den neuplatonischen Mysticismus über. Diesen Uebergang haben jene Gelehrte nicht mitgemacht, vielmehr einen Theil der alten Vorstellungen auszulösen und mit den Mitteln der Wissenschaft, wie ihre Gegner, zu vertheidigen gesucht.

Noch einmal, 20—30 Jahre später, ist von einem gewissen Artemas in Rom der Versuch gemacht worden, die alte Christologie zu repristiniren. Ueber diese letzte Phase des römischen Adoptianismus sind wir aber am schlechtesten unterrichtet; denn Eusebius hat aus dem Werke gegen Artemas und seinen Anhang, dem kleinen Labyrinth, fast nur Nachrichten, welche die Theodotianer betreffen, ausgeschrieben. Wir erfahren hier indess doch, dass die Partei sich auf das historische Recht ihrer Lehre in Rom berufen hat, indem

sie behauptete, erst der Bischof Zephyrin habe die wahre Lehre, welche sie vertheidigten, verfälscht [1]. Das relative Recht dieser Behauptung ist unbestreitbar, zumal wenn man erwägt, dass Zephyrin die gewiss neue Formel: „Der Vater hat gelitten", nicht gemissbilligt hat. Wenn der Verf. des kl. Labyrinths den Artemoniten entgegenhält, dass ja bereits Victor den Theodotus excommunicirt habe, so kann diese Thatsache ihnen selbst nicht unbekannt gewesen sein. Sieht man aber weiter, wie sich der Verf. augenscheinlich bemüht, ihnen den Theodotus als ihren geistigen Vater aufzurücken, so kommt man zu dem Schlusse, dass sich die Partei selbst mit den Theodotianern nicht identificirt hat. Worin sie sich von diesen unterschieden hat, ist uns unbekannt. Nur das ist sicher, dass auch sie das Prädicat „Gott" für Christus abgelehnt hat; denn der Verfasser sieht sich genöthigt, die Berechtigung desselben aus der Tradition zu erweisen [2]. Artemas hat noch am Ausgange des 7. Decenniums des 3. Jahrhs. in Rom gelebt — aber freilich völlig von der grossen Kirche getrennt und ohne bedeutende Wirksamkeit; findet sich doch selbst in den Briefen Cyprian's keine Notiz über ihn [3]. Da in dem Streite gegen Paulus Artemas als der „Vater" dieses Bischofs bezeichnet worden war (Euseb., h. e. VII, 30, 16), so ist er nachmals zu einer gewissen Berühmtheit im Orient gelangt und hat im Gedächtniss der Kirche selbst den Theodotus verdrängt. In der Folgezeit wurde die Formel: „Ebion, Artemas, Paulus" (resp. Photin) stereotyp; dann wurde sie durch Hinzufügung des Namens des Nestorius ergänzt und ging in dieser Gestalt in den eisernen Bestand der byzantinischen Dogmatik und Polemik über.

c) Spuren der adoptianischen Christologie im Abendland nach Artemas. Die adoptianische Christologie (der dynamistische Monarchianismus) ist im Abendlande wahrscheinlich schnell fast ganz verschwunden. Die einleuchtende, durch das Symbol be-

[1] Euseb., h. e. V, 28, 3: φασὶ γὰρ τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τοῦ Βίκτορος ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν.

[2] Euseb., h. e. V, 28, 4. 5.

[3] Dass er noch um 270 gelebt hat, wissen wir aus dem antiochenischen Synodalschreiben in Sachen des Paul von Samosata. Dort heisst es (Euseb., h. e. VII, 30, 17): „Paulus mag an Artemas Briefe schreiben, und die Anhänger des Artemas sollen mit ihm Gemeinschaft halten." In dem Werke des Novatian de trinitate sind unter den Ungenannten, welche Jesum für einen blossen Menschen („homo nudus et solitarius") erklären, wohl Artemoniten zu verstehen. Artemas ist auch genannt bei Methodius, Conviv. VIII, 10 ed. Jahn p. 37.

gründete Formel: „Christus, homo et deus“, und vor Allem die Ueberzeugung, dass Christus schon im A. T. erschienen sei, bereiteten ihr ein Ende. Dennoch hat sich in abgelegenen Gegenden der alte Glaube, der h. Geist sei der ewige Sohn Gottes und zugleich der Christusgeist, erhalten und demgemäss auch Vorstellungen, die an den Adoptianismus heranstreiften. So lesen wir in der dem Cyprian fälschlich beigelegten, im Vulgärlatein geschriebenen Schrift „de montibus Sina et Sion“ [1] c. 4: „Caro dominica a deo patre Jesu vocita est; spiritus sanctus, qui de caelo descendit, Christus, id est unctus dei vivi, a deo vocitus est, spiritus carni mixtus Jesus Christus“; vgl. c. 13: „sanctus spiritus, dei filius, geminatum se videt, pater in filio et filius in patre utrosque se in se vident.“ Es giebt also nur zwei Hypostasen, und der Erlöser ist die caro, auf welche der präexistente h. Geist, der ewige Sohn Gottes, der Christus, herabgekommen ist. Ob der Verfasser den Christus als „personbildend“ oder als Kraft verstanden hat, lässt sich nicht entscheiden; wahrscheinlich lag dem untheologischen Verfasser diese Frage überhaupt ganz fern [2]. Dass Photin's Lehre — Photin war selbst ein Grieche — im Abendland nennenswerthen Beifall gefunden hat, hören wir nicht; wohl aber beiläufig, dass noch im Anfang des 5. Jahrhunderts ein gewisser Marcus wegen photinianischer Häresie aus Rom ausgewiesen worden ist und sich einen Anhang in Dalmatien verschafft hat. Ungleich lehrreicher aber ist, was uns Augustin (Confess. VII, 19 [25]) über seinen und seines Freundes Alypius christologischen Glauben berichtet in Bezug auf eine Zeit, wo sie Beide schon der katholischen Kirche ganz nahe gestanden und sich auf den Uebertritt vorbereitet haben. Damals hat Augustin über Christus ungefähr wie Photin gedacht, und Alypius hat Christo die menschliche Seele abgesprochen; Beide aber haben ihre Christologie für die katholische gehalten und sich erst später eines Besseren überzeugt [3]. Bedenkt man, dass Augustin eine katholische Erziehung

[1] Hartel, Opp. Cypr. III, p. 104 sq.

[2] Wie verschiedene Christologien im Abendland in der Mitte des 4. Jahrhunderts noch vorhanden gewesen sind, erkennt man auch aus dem Werk des Hilarius de trinitate (s. besonders X, 18 ff., 50 ff.). Es gab auch Solche, die behaupteten: „quod in eo ex virgine creando efficax dei sapientia et virtus exstiterit, et in nativitate eius divinae prudentiae et potestatis opus intellegatur, sitque in eo efficientia potius quam natura sapientiae.“

[3] Augustin, l. c.: . . . „Quia itaque vera scripta sunt (scil. die h. Schriften), totum hominem in Christo agnoscebam; non corpus tantum hominis, aut cum corpore sine mente animam, sed ipsum hominem, non persona Veritatis, sed magna quadam naturae humanae excellentia et perfectiore participatione sapientiae prae-

genossen und fortwährend mit Katholiken verkehrt hat, so sieht man deutlich, dass im Abendland die christologischen Formeln in der Laienwelt noch am Schluss des 4. Jahrhunderts sehr wenig bekannt gewesen sind und sehr verschiedene Christologien factisch noch verbreitet waren [1].

d) Die Ausscheidung der adoptianischen Christologie im Morgenland (Beryll von Bostra, Paul von Samosata u. A.). Aus den Schriften des Origenes ist zu ersehen, dass es auch im Orient Viele gegeben hat, welche die Logoschristologie ablehnten. Am zahlreichsten waren allerdings unter ihnen diejenigen, welche den Vater und den Sohn identificirten; aber es fehlten auch Solche nicht, welche sie zwar unterschieden, aber dem Sohn nur ein menschliches Wesen beilegten [2] und demgemäss wie die Theodotianer lehrten. Origenes hat sie in der Regel keineswegs als erklärte Ketzer wie die Gnostiker, sondern als irregeleitete, resp. einfältige christliche Brüder behandelt, welche der freundlichen Belehrung bedürfen. Er selbst hatte übrigens auch die adoptianische Christologie in seine complicirte Lehre von Christus eingestellt; denn er hatte den höchsten Werth darauf gelegt, dass man Jesum für einen wirklichen Menschen halte, der von Gott erwählt worden sei, der kraft seines freien Willens sich im Guten stetig bewährt habe,

ferri caeteris arbitrabar. Alypius autem deum carne indutum ita putabat credi a Catholicis, ut praeter deum et carnem non esset in Christo anima, mentemque hominis non existimabat in eo praedicari . . . Sed postea haereticorum Apollinaristarum hunc errorem esse cognoscens, catholicae fidei collaetatus et contemperatus est. Ego autem aliquanto posterius didicisse me fateor, in eo quod ,Verbum caro factum est', quomodo catholica veritas a Photini falsitate dirimatur."

[1] In dem nur arabisch erhaltenen Fragment eines Briefes des Papstes Innocentius I. an den Bischof von Gabala, Severianus (Mai, Spicileg. Rom. III, p. 702), liest man noch die Warnung: „Niemand möge glauben, dass zu jener Zeit, als das göttliche Wort auf Erden zum Empfange der Taufe von Johannes hinzutrat, da erst seine göttliche Natur den Anfang genommen habe, als nämlich Johannes die Stimme des Vaters vom Himmel her hörte. Gewiss ist dem nicht so u. s. w."

[2] Orig. in Joh. II, 2 Lomm. I p. 92: Καὶ τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους ταράσσον, εὐλαβουμένους δύο ἀναγορεῦσαι θεούς, καὶ παρὰ τοῦτο περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρός, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς υἱὸν προσαγορευόμενον, ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα, καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός, ἐντεῦθεν λύεσθαι δύναται, s. auch das Folgende. Pseudogregor (Apollinaris) bei Mai, Nov. Coll. VII, 1 p. 171 spricht von Solchen, die Christum mit der Gottheit erfüllt vorstellen, aber keinen specifischen Unterschied zwischen ihm und den Propheten machen, und einen Menschen mit göttlicher Kraft in Weise der Heiden anbeten.

und der endlich vollkommen (in der Gesinnung, in dem Willen und schliesslich auch in der Natur) mit dem Logos sich verschmolzen habe (s. oben S. 594 f.). So bestimmt hatte Origenes dies betont, dass seine Gegner ihn nachmals selbst mit Paulus von Samosata und Artemas zusammengestellt haben [1], und Pamphilus nöthig hatte, nachzuweisen, „quod Origenes filium dei de ipsa dei substantia natum dixerit, id est, ὁμοούσιον, quod est, eiusdem cum patre substantiae, et non esse creaturam neque per adoptionem, sed natura filium verum, ex ipso patre generatum“ [2]. So hatte Origenes in der That gelehrt und ist weit davon entfernt gewesen, die adoptianische Lehre für mehr anzusehen als für ein Fragment aus der vollständigen Christologie. Er hat die Adoptianer von ihrem Irrthum, richtiger von ihrer bedenklichen Einseitigkeit zu überzeugen versucht [3], hat aber nicht häufig mehr Gelegenheit gehabt, mit ihnen zu kämpfen. Vielleicht darf man hierher die Action gegen Beryll von Bostra rechnen. Dieser arabische Bischof lehrte monarchianisch. Seine Lehre erregte heftigen Widerspruch. Die Bischöfe der Provinz geriethen in Aufregung und stellten viele Untersuchungen und Disputationen an. Allein sie scheinen nicht zu einem Ergebnisse gekommen zu sein. Origenes wurde berufen, und — wie Eusebius berichtet, der die Acten der Synoden selbst eingesehen hat — es gelang ihm in einer Disputation, den Bischof gütlich von seinem Irrthum zu überzeugen [4]. Es geschah dies nach gewöhnlicher Annahme im Jahre 244. Für die Lehre des Beryll sind wir auf einen Satz bei Eusebius angewiesen, der sehr verschieden interpretirt worden ist [5]. Mit Recht

[1] S. Pamphili Apolog. bei Routh IV, p. 367; s. Schultz, in den Jahrbb. f. protest. Theol. 1875 S. 193 f. Ueber Orig. und die Monarchianer siehe Hagemann a. a. O. S. 300 f.

[2] S. l. c. p. 368.

[3] S. Orig. in ep. ad Titum, Lomm. V, p. 287: „Sed et eos, qui hominem dicunt dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit deitatem, ne illos quidem sine periculo est ecclesiae numero sociari.“ Diese Stelle braucht allerdings nicht nothwendig auf dynamistische Monarchianer gedeutet zu werden, ebensowenig wie die gleich mitzutheilende Schilderung der Lehre Beryll's. Es kann auch ein mittlerer Typus zwischen dem dynamistischen und modalistischen Monarchianismus vorhanden gewesen sein, nach welchem sowohl die Menschheit als die deitas patris in Jesus Christus als personell gegolten haben.

[4] Euseb., h. e. VI, 33, s. auch Socrat., h. e. III, 7.

[5] L. c.: τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ᾽ ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ᾽ ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν. Das Wort περιγραφή findet sich zuerst in

sagt Nitzsch[1], dass Eusebius bei Beryll die Anerkennung der besonderen göttlichen Hypostase in Christus und der Präexistenz, nicht aber der Gottheit vermisst habe. Indess dies genügt noch nicht, um den Bischof mit Sicherheit den Patripassianern beizuzählen, da Eusebius' eigene christologische Meinung, an welcher hier doch die des Beryll gemessen ist, eine sehr verschwommene war. Auch der Umstand, dass auf der Synode zu Bostra (nach Sokrates) die menschliche Seele Christi ausdrücklich constatirt worden ist, entscheidet nicht; denn Origenes kann die Anerkennung dieses Dogmas, welches für ihn von höchster Bedeutung war, durchgesetzt haben, mochte auch die Lehre Beryll's wie immer gelautet haben. Dass der Bischof vielmehr dynamistisch-monarchianisch gelehrt hat, dafür spricht erstlich der Umstand, dass diese Lehrweise in „Arabien" und Syrien nachweisbar sich lange erhalten hat, sodann die Beobachtung, dass Origenes in dem Fragment des Commentars zum Titusbrief (s. oben) eine Lehrweise der patripassianischen entgegengestellt hat[2], welche sich mit der des Beryll zu decken scheint. An uralte dynamistisch-monarchianische Vorstellungen werden wir aber auch bei jenen ägyptischen Chiliasten zu denken haben, welche Dionysius von Alexandrien bekämpft und denen er Belehrungen περὶ τῆς ἐνδόξου καὶ ἀληθῶς ἐνθέου τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐπιφανείας zu geben für nothwendig erachtet hat[3].

den Excerpta Theodoti 19, wo κατὰ περιγραφήν im Sinne der Persönlichkeit dem κατ' οὐσίαν (τοῦ θεοῦ) entgegengestellt ist; Letzteres wurde also als modalistisch empfunden: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐ κατὰ τὴν παρουσίαν μόνον ἄνθρωπος γενόμενος, ἀλλὰ καὶ ἐν ἀρχῇ ὁ ἐν ταυτότητι λόγος κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος, ὁ υἱός, vgl. c. 10, wo περιγράφεσθαι auch die persönliche Existenz ausdrückt, d. h. das, was später — im 3. Jahrhundert ist das Wort m. W. noch nicht so gebraucht worden — ὑπόστασις genannt wird. Bei Origenes ist περιγραφή ebenfalls Ausdruck für die streng geschlossene Persönlichkeit; s. Comm. in Joh. I, 42, Lomm. I, 88: ὥσπερ οὖν δυνάμεις θεοῦ πλείονές εἰσιν, ὧν ἑκάστη κατὰ περιγραφήν, ὧν διαφέρει ὁ σωτήρ, οὕτως ὁ λόγος — εἰ καὶ παρ' ἡμῖν οὐκ ἔστι κατὰ περιγραφὴν ἐκτὸς ἡμῶν — νοηθήσεται ὁ Χριστὸς κτλ. An unserer Stelle und Pseudohippol. c. Beron. 1. 4 heisst es einfach „Umschreibung".

[1] Dogmengesch. I, S. 202; s. über Beryll, der ein Schosskind der Dogmenhistoriker geworden ist, ausser den grossen dogmengeschichtlichen Darstellungen, Ullmann, de Beryllo 1835, Theol. Stud. u. Krit. 1836; Fock, Diss. de christologia B. 1843; Rossel i. d. Berliner Jahrbb. 1844 Nr. 41 f.; Kober i. d. Theol. Quartalschr. 1848 I.

[2] Sie ist in den S. 634 Anm. 3 mitgetheilten Worten von Origenes enthalten.

[3] S. Euseb., h. e. VII, 24, 5. Unter der Epiphanie ist die zukünftige Erscheinung zu verstehen; aber entschlossene Chiliasten haben schwerlich im Orient (auf den Dörfern) die Logoschristologie anerkannt.

Doch dies alles sind vereinzelte und verhältnissmässig unbedeutende Erscheinungen; sie beweisen aber, dass die Logoschristologie auch um die Mitte des 3. Jahrhunderts im Orient noch nicht überall anerkannt gewesen ist, und dass die Monarchianer noch schonend behandelt worden sind [1]. Zu der entscheidenden Action, in welcher der Adoptianismus im Orient als Häresie dem „Ebionitismus“ gleichgestellt worden ist, kam es erst, als der Inhaber des angesehensten Bischofsstuhls im Orient, Paul von Samosata, Bischof von Antiochien (seit 260, vielleicht schon etwas früher), der bereits herrschenden Lehre von der wesenhaften (physischen) Gottheit Christi die alte Anschauung von der menschlichen Person des Erlösers noch einmal entgegensetzte [2]. Das geschah in einer Zeit, in welcher durch die alexandrinische Theologie der Gebrauch der Begriffe λόγος, οὐσία, ὑπόστασις, ἐνυπόστατος, πρόσωπον, περιγραφὴ οὐσίας u. s. w. nahezu schon legitimirt war, und in welcher in weitesten Kreisen die Vorstellung sich eingebürgert hatte, dass man der Person Jesu Christi einen ihr eigenthümlichen, wesenhaft göttlichen Hintergrund geben müsse.

Unter welchen Verhältnissen Paul sich veranlasst gesehen hat, die alexandrinisch-philosophische Lehrweise anzugreifen, wissen wir nicht. Doch bleibt es denkwürdig, dass nicht eine Provinz des römischen Reiches, sondern Antiochien, welches damals zu Palmyra gehörte, der Schauplatz dieser Bewegung gewesen ist. Achtet man darauf, dass Paulus ein hohes politisches Amt im Reiche der Zenobia bekleidete, dass von nahen Beziehungen zwischen ihm und der Königin berichtet wird, dass sein Sturz den Sieg der römischen Partei in Antiochien bedeutet hat, so darf man annehmen, dass hinter dem theologischen Streit auch noch ein politischer gelegen hat, und dass die Gegner Paul's zur römischen Partei in Syrien gehört haben. Dem vornehmen Metropoliten und kundigen Theologen, der von den

[1] Welche Unsicherheit im 3. Jahrhundert in Bezug auf die Christologie noch geherrscht hat, gewahrt man sofort, sobald man Schriften in die Hand nimmt, welche nicht von gelernten Theologen geschrieben sind. Besonders der Umstand, dass nach dem Symbol und dem Evangelium der h. Geist bei der Erzeugung Jesu betheiligt gewesen ist, gab noch immer in Ansehung der persönlichen Gottheit Christi und der assumptio carnis des Logos zu den seltsamsten Formulirungen Anlass; s. z. B. Orac. Sibyll. VI v. 6, wo Christus „der süsse Gott“ heisst, „den erzeugte der Geist in der Taube weissem Gefieder.“

[2] S. Feuerlin, De haeresi Pauli Samosat. 1741; Ehrlich, De erroribus P. S. 1745; Schwab, Diss. de P. S. vita atque doctrina 1839; Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl. I S. 135; Routh, Reliq. S. III, p. 286—367; Frohschammer, Ueber die Verwerfung des ὁμοούσιος i. d. Theol. Quartalschr. 1850 I.

Gegnern freilich als ungeistlicher Kirchenfürst, eitler Prediger, hochfahrender Weltmann und verschlagener Sophist geschildert wird, war nicht leicht beizukommen. Die Provincialsynode, in der er den Vorsitz zu führen hatte, reichte nicht aus. Aber schon in der novatianischen Angelegenheit, welche den Orient zu spalten gedroht hatte, war i. J. 252 (253) das Experiment eines orientalischen Generalconcil's mit Glück versucht worden. Es wurde wiederholt. Eine grosse Synode trat i. J. 264 — wir wissen nicht, wer sie berufen hat — in Antiochien zusammen, der Bischöfe aus verschiedenen Theilen des Orients beiwohnten, so vor Allem Firmilian von Cäsarea. Der greise alexandrinische Bischof Dionysius entschuldigte sein Nichterscheinen durch ein Schreiben, in welchem er nicht für Paul Partei nahm. Die erste Synode verlief resultatlos, angeblich weil der Beklagte seine falschen Lehren klug verhüllt hatte[1]. Auch eine zweite war noch ohne Erfolg. Firmilian selbst verzichtete auf eine Verurtheilung, „weil Paul seine Meinung zu verändern versprach.“ Erst auf einer dritten Synode (zwischen 266 und 269, wahrscheinlich 268) zu Antiochien — Firmilian starb auf dem Wege dorthin zu Tarsus — wurde die Excommunication über den Metropoliten verhängt und ihm ein Nachfolger in Domnus gegeben (die Zahl der Synodalen wird verschieden angegeben: 70, 80, 180), nachdem namentlich ein antiochenischer Sophist und Vorsteher einer Gelehrtenschule, zugleich Presbyter der Kirche, Namens Malchion, wider Paul disputirt hatte. „Er war allein unter Allen im Stande, jenen versteckten und trügerischen Menschen zu entlarven.“ Die Acten der Disputation zusammen mit einem ausführlichen Schreiben wurden von den Synodalen nach Rom und Alexandrien und an sämmtliche katholische Kirchen gesandt. Von Zenobia geschützt, blieb aber Paul noch 4 Jahre in seinem Amte; die Kirche zu Antiochien spaltete sich: ἐγένοντο σχίσματα λαῶν, ἀκαταστασίαι ἱερέων, ταραχὴ ποιμένων[2]. Erst im J. 272 wurde Antiochien von Aurelian eingenommen, und persönlich fällte der daselbst anwesende Kaiser, an den appelirt wurde, das berühmte Urtheil, dass das Kirchenhaus demjenigen zu übergeben sei, mit welchem die christlichen Bischöfe Italiens und der Stadt Rom in brieflichem Verkehr stünden — ein Bescheid, der natürlich aus politischen Gründen erfolgte[3].

[1] Eusebius spricht (h. e. VII, 28, 2) von einer ganzen Partei (οἱ ἀμφὶ τὸν Σαμοσατέα), die ihre Heterodoxie damals zu verhüllen verstanden hätte.

[2] S. Basilius Diac., Acta Concilii Ephes. III, p. 427 Labb.

[3] Die wichtigste Quelle für Paul's Geschichte und Lehre sind die Acten der gegen ihn gehaltenen antiochenischen Synode (d. h. die tachygraphische

Die Lehre des Paulus, welche von den Vätern als eine Erneuerung der artemonitischen, bald aber auch als neujüdisch, ebionitisch, später als nestorianisch, monotheletisch u. s. w. bezeichnet wird, war diese: Gott ist schlechthin einpersönlich zu denken. Vater, Sohn und Geist sind der eine Gott (ἓν πρόσωπον). Wohl kann in Gott ein Logos (Sohn), resp. eine Sophia (Geist) unterschieden werden — Beide können nach Paulus auch wiederum identificirt werden —, aber sie sind Eigenschaften[1]. Gott setzt den Logos von Ewigkeit her aus sich heraus, ja zeugt ihn, so dass man ihn Sohn nennen

Nachschrift der Disputation zwischen Paul und Malchion) und die Synodalschreiben. Wir besitzen dieselben, während sie noch im 6. Jahrhundert existirt haben, heute nur in Fragmenten und zwar bei Euseb., h. e. VII, 27—30 (Hieron., de vir. inl. 71. Chron. Hieron.), in Justinian's Tract. c. Monophys., in der Contestatio ad Clerum CP., in den Acten des ephesinischen Concils, in des Leontius Byzant. Schrift adv. Nestor. et Eutych. und in dem Buche des Petrus Diaconus de incarnat. ad Fulgentium (Alles dies bei Routh, l. c., wo auch die Fundorte angegeben sind). Nicht sicher echt ist das Synodalschreiben von sechs Bischöfen an Paulus, welches Turrianus publicirt hat (Routh, l. c. p. 289 sq.), doch sprechen für die Echtheit überwiegende Gründe. Entschieden unecht ist ein Brief des alex. Dionysius an Paulus (Mansi I, p. 1039 sq.), ebenso ein angeblich nicänisches Symbol gegen ihn (s. Caspari, Quellen IV, S. 161 f.) und ein anderes, welches sich in dem Klageschreiben gegen Nestorius findet (Mansi IV, p. 1010). Aus der Schrift „Doctrinae Patrum de verbi incarnatione" hat Mai (Vet. Script. Nova Coll. VII, p. 68 sq.) fünf Fragmente von Reden des Paulus (οἱ πρὸς Σαβῖνον λόγοι) veröffentlicht (nicht ganz correct gedruckt bei Routh, l. c. p. 328 sq.), die von dem höchsten Werthe sind und für echt gehalten werden dürfen, trotzdem sie in schlimmster Umgebung stehen und manche Bedenken erregen, die sich nicht ganz beseitigen lassen. Schriften Paul's erwähnt Vincentius, Commonit. 35. In zweiter Linie kommen die Zeugnisse der grossen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts in Betracht, die z. Th. auch auf den Acten, z. Th. auf mündlicher Ueberlieferung beruhen: s. Athanas., c. Apoll. II, 3; IX, 3; de synod. Arim. et Seleuc. 26. 43—45. 51. 93; Orat. c. Arian. II, n. 43; Hilarius, De synod. §§ 81. 86, p. 1196, 1200; Ephraem bei Photius, Cod. 229; Gregor Nyss., Antirrhet. adv. Apoll. § 9, p. 141; Basilius, ep. 52 (olim 300); Epiphan., h. 65 und Anaceph.; vgl. auch die 3. antiochenische Formel und die form. macrostich. (Hahn, Biblioth. d. Symbole, 2. Aufl. § 85. 89), sowie den 19. Kanon des Concils von Nicäa, nach welchem Anhänger des Paulus behufs Aufnahme in die katholische Kirche noch einmal getauft werden müssen. Ein paar Notizen auch in Cramer's Catene in S. Joh. p. 235. 259 sq. Einzelnes Brauchbare noch bei Innocentius I. ep. 22, bei Marius Mercator, in der Suppl. Imp. Theodos. et Valentiniano adv. Nestor. des Diacon Basilius, bei Theodorus von Raithu (s. Routh, l. c. p. 327 sq. 357), Fulgentius u. s. w. Bei den späteren Ketzerbestreitern von Philaster ab und in den Beschlüssen der Synoden vom 5. Jahrhundert ab begegnet nur Bekanntes. Sozom., h. e. IV, 15 und Theodoret, h. f. II, 8 ist noch von Wichtigkeit. Vom libellus synodicus ist abzusehen.

[1] Μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ — ἐν θεῷ ἐπιστήμη ἐνυπόστατος — εἷς θεὸς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ.

und ihm ein Sein beilegen kann, aber er bleibt eine unpersönliche Kraft[1]. Er kann darum schlechterdings nicht in die Erscheinung treten[2]. Dieser Logos hat in den Propheten gewirkt, in noch höherem Masse in Moses, auch in vielen Anderen, am meisten (μᾶλλον καὶ διαφερόντως) in dem von der Jungfrau aus dem h. Geist geborenen Davidssohn. Der Erlöser ist seinem Wesenbestande nach ein Mensch, der in der Zeit durch die Geburt entstanden ist, er ist also „von unten her", aber von oben her wirkte in ihn der Logos Gottes hinein[3]. Die Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus ist vorzustellen als eine Einwohnung[4] vermittelst einer von aussen wirkenden Inspiration[5], so dass der Logos das in Jesus wird, was in dem Christen vom Apostel „der innere Mensch" genannt wird; aber die Gemeinschaft, die so entsteht, ist eine συνάφεια κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν, eine συνέλευσις; nicht entsteht eine οὐσία οὐσιωμένη ἐν σώματι, d. h. der Logos hat in Jesus nicht gewohnt οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα[6]. Daher ist der Logos stets von Jesus zu unterscheiden[7], er ist grösser als dieser[8]. Maria hat auch nicht den Logos geboren, sondern einen uns wesensgleichen Menschen, und in der Taufe ist nicht der Logos mit Geist gesalbt worden, sondern der Mensch[9]. Indessen andererseits ist Jesus in besonderem Masse der göttlichen Gnade gewürdigt worden[10], und seine Stellung ist eine einzigartige[11]. Seiner besonderen Aus-

[1] Λόγος προφορικός — ὁ πρὸ αἰώνων υἱός — τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ θεὸς ἄνευ παρθένου καὶ ἄνευ τινὸς οὐδενὸς ὄντος πλὴν τοῦ θεοῦ · καὶ οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος.

[2] Σοφία οὐκ ἦν δυνατὸς ἐν σχήματι εὑρίσκεσθαι, οὐδὲ ἐν θέᾳ ἀνδρός · μείζων γὰρ τῶν ὁρωμένων ἐστίν.

[3] Λόγος μὲν ἄνωθεν, Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ἄνθρωπος ἐντεῦθεν — Χριστὸς ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρό ἐστιν — ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος; Ὁ πατὴρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ [scil. τῷ λόγῳ] εἷς θεός, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ οὕτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται — Χριστὸς ἐντεῦθεν τῆς ὑπάρξεως τὴν ἀρχὴν ἐσχηκώς — λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν.

[4] Ὡς ἐν ναῷ — ἐλθόντα τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι, hiefür berief sich Paul auf Joh. 14, 10 — „sapientia habitavit in eo, sicut et habitamus et nos in domibus."

[5] Λόγον ἐνεργὸν ἐξ οὐρανοῦ ἐν αὐτῷ — σοφίας ἐμπνεούσης ἔξωθεν.

[6] Οὐ δίδως, sagt Malchion, οὐσιῶσθαι ἐν τῷ ὅλῳ σωτῆρι τὸν μονογενῆ.

[7] Ἄλλος γάρ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ λόγος.

[8] Ὁ λόγος μείζων ἦν τοῦ Χριστοῦ · Χριστὸς γὰρ διὰ σοφίας μέγας ἐγένετο.

[9] Μαρία τὸν λόγον οὐκ ἔτεκεν οὐδὲ γὰρ ἦν πρὸ αἰώνων ἡ Μαρία, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἡμῖν ἴσον ἔτεκεν — ἄνθρωπος χρίεται, ὁ λόγος οὐ χρίεται · ὁ Ναζωραῖος χρίεται, ὁ κύριος ἡμῶν.

[10] Οὐκ ἔστιν ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος τῆς σοφίας.

[11] Ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὐχ οὕτως οἰκεῖ — κρείττων κατὰ πάντα, ἐπειδὴ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐξ ἐπαγγελιῶν καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἡ ἐπ' αὐτῷ χάρις.

stattung[1] entsprach aber auch seine sittliche Bewährung. Zwischen zwei Personen — also auch zwischen Gott und Jesus — ist nur Einheit der Gesinnung und Willensrichtung möglich[2]. Solche Einheit kommt nur durch die Liebe zu Stande; aber diese bringt es auch gewiss zu einer vollen Einheit, und nur das, was aus der Liebe geschieht — nicht das durch die „Natur“ Erreichte —, hat Werth. Jesus ist durch die Unveränderlichkeit seiner Liebesgesinnung und seines Willens Gott ähnlich und mit ihm Eins geworden, und zwar, indem er nicht nur selbst ohne Sünde blieb, sondern auch in Kampf und Mühen die Sünden unseres Vorvaters überwand. Wie er aber selbst fortschritt in Bewährung des Guten und in ihm beharrte, so rüstete ihn der Vater aus mit Macht und Wunderthaten, in denen er seine stetige Willensrichtung auf Gott bekundete. So wurde er der Erlöser und Heiland des Menschengeschlechts und trat zugleich in eine in Ewigkeit unauflösliche Verbindung mit Gott, weil seine Liebe nicht mehr aufhören kann. Nun hat er als Siegespreis seiner Liebe den Namen von Gott erhalten, der über alle Namen ist; Gott hat

[1] Paulus hat sogar von einer διαφορὰ τῆς κατασκευῆς (συστάσεως) τοῦ Χριστοῦ gesprochen.

[2] Von hier ab sind die Fragmente aus den Λόγοι πρὸς Σαβῖνον des Paulus berücksichtigt. Um ihrer einzigartigen Bedeutung willen mögen sie hier stehen: 1) Τῷ ἁγίῳ πνεύματι χρισθεὶς προσηγορεύθη Χριστός, πάσχων κατὰ φύσιν, θαυματουργῶν κατὰ χάριν. τῷ γὰρ ἀτρέπτῳ τῆς γνώμης ὁμοιωθεὶς τῷ θεῷ, καὶ μείνας καθαρὸς ἁμαρτίας ἡνώθη αὐτῷ, καὶ ἐνηργήθη που ἑλέσθαι τὴν τῶν θαυμάτων δυναστείαν, ἐξ ὧν μίαν αὐτὸς καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς τῇ θελήσει ἐνέργειαν ἔχειν δειχθείς, λυτρωτὴς τοῦ γένους καὶ σωτὴρ ἐχρημάτισεν. — 2) Αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα ἕνα καὶ μόνον ἑνώσεως ἔχουσι τρόπον τὴν κατὰ θέλησιν σύμβασιν, ἐξ ἧς ἡ κατὰ ἐνέργειαν ἐπὶ τῶν οὕτως συμβιβασθέντων ἀλλήλοις ἀναφαίνεται μονάς. — 3) Ἅγιος καὶ δίκαιος γεγενημένος ὁ σωτήρ, ἀγῶνι καὶ πόνῳ τὰς τοῦ προπάτορας ἡμῶν κρατήσας ἁμαρτίας· οἷς κατορθώσας τῇ ἀρετῇ συνήφθη τῷ θεῷ, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς αὐτὸν βούλησιν καὶ ἐνέργειαν ταῖς τῶν ἀγαθῶν προκοπαῖς ἐσχηκώς· ἣν ἀδιαίρετον φυλάξας τὸ ὄνομα κληροῦται τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, στοργῆς ἔπαθλον αὐτῷ χαρισθέν. — 4) Τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχειν ἔπαινον· τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραινεῖται, μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ κρατούμενα, διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας βεβαιούμενα, καὶ τῆς κατ᾽ ἐπαύξησιν οὐδέποτε παυομένης κινήσεως· καθ᾽ ἣν τῷ θεῷ συναφθεὶς ὁ σωτὴρ οὐδέποτε δέχεται μερισμὸν εἰς τοὺς αἰῶνας, μίαν αὐτὸς καὶ τὴν αὐτὴν ἔχων θέλησιν καὶ ἐνέργειαν, ἀεὶ κινουμένην τῇ φανερώσει τῶν ἀγαθῶν. — 5) Μὴ θαυμάσῃς ὅτι μίαν μετὰ τοῦ θεοῦ τὴν θέλησιν εἶχεν ὁ σωτήρ· ὥσπερ γὰρ ἡ φύσις μίαν τῶν πολλῶν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπάρχουσαν φανεροῖ τὴν οὐσίαν, οὕτως ἡ σχέσις τῆς ἀγάπης μίαν τῶν πολλῶν καὶ τὴν αὐτὴν ἐργάζεται θέλησιν διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς φανερουμένην εὐαρεστήσεως. Aehnliche Ausführungen finden sich bei Theodor von Mopsv.; aber die Echtheit der hier mitgetheilten scheint mir dadurch verbürgt zu sein, dass in ihnen schlechterdings nicht von einer ethischen Ineinsbildung des ewigen Sohnes Gottes (des Logos), sondern Gottes selbst, mit Jesus die Rede ist.

ihm das Gericht übergeben[1] und hat ihn in göttliche Würde eingesetzt, also dass man ihn nun nennen kann „den Gott aus der Jungfrau"[2]. So dürfe man auch von einer Präexistenz Christi in der Vorherbestimmung[3] und Vorherverkündigung[4] Gottes reden und sagen, dass er durch die Gnade Gottes und durch fortschreitende Bewährung zum Gott geworden sei[5]. Unzweifelhaft hat Paul in der Geistesmittheilung bei der Taufe eine besondere Stufe der Einwohnung des Logos in dem Menschen Jesus erkannt; ja dieser scheint ihm erst von der Taufe ab der Christus gewesen zu sein (τῷ ἁγίῳ πνεύματι χρισθεὶς προσηγορεύθη Χριστός — ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς οὐκ ἀλλότριός ἐστι τῆς σοφίας.). Seine Lehre stützte der Bischof durch reichliche Schriftbeweise[6] und ging auch polemisch auf die Gegenlehre ein. Er suchte nachzuweisen, dass die Annahme, Jesus sei φύσει Sohn Gottes, zur Zweigötterei[7], zur Aufhebung des Monotheismus führe[8]; er stritt öffentlich sehr energisch wider die alten Ausleger, d. h. die Alexandriner[9], und er verbannte aus dem Gottesdienst alle Kirchenpsalmen, in welchen die wesenhafte Gottheit Christi ausgesprochen war[10].

Gewiss ist die Lehre Paul's eine Fortbildung der alten des Hermas und des Theodotus, und die Kirchenväter haben ein Recht, sie nach dieser zu beurtheilen; aber andererseits darf man nicht übersehen, dass Paulus sich nicht nur in formeller Beziehung stärker an die giltige Terminologie accommodirt, sondern dass er auch den alten bereits heterodoxen Lehrtypus philosophisch

[1] Χρὴ δὲ γιγνώσκειν, heisst es in der Catena S. Joh., ὅτι ὁ μὲν Παῦλος ὁ Σαμ. οὕτω φησίν· ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.

[2] Athanas.: Παῦλος ὁ Σαμ. θεὸν ἐκ τῆς παρθένου ὁμολογεῖ, θεὸν ἐκ Ναζαρὲτ ὀφθέντα.

[3] Athanas.: Ὁμολογεῖ θεὸν ἐκ Ναζαρὲτ ὀφθέντα, καὶ ἐντεῦθεν τῆς ὑπάρξεως τὴν ἀρχὴν ἐσχηκότα, καὶ ἀρχὴν βασιλείας παρειληφότα, Λόγον δὲ ἐνεργὸν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖ, τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα, τῇ δὲ ὑπάρξει ἐκ Ναζαρὲτ ἀναδειχθέντα, ἵνα εἷς εἴη, φησίν, ὁ ἐπὶ πάντα θεὸς ὁ πατήρ. Daher heisst es im Schreiben der sechs Bischöfe, Christus sei von Ewigkeit her Gott οὐ προγνώσει, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει.

[4] Προκαταγγελτικῶς. s. S. 639 Anmerk. 11.

[5] Κάτωθεν ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον — ἐξ ἀνθρώπου γεγονέναι τὸν Χριστὸν θεόν — ὕστερον αὐτὸν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι.

[6] Vincentius, Commonit. 35. Athanasius (c. Arian. IV, 30), berichtet, dass sich die Schüler des Paul für die Unterscheidung des Logos und Jesus auf Act. 10, 36 berufen: τὸν λόγον ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Sie sagten, wie im A. T. das Wort des Herrn und der Prophet zu unterscheiden sei, so auch hier.

[7] Epiph. l. c. c. 3; s. auch den Brief der sechs Bischöfe bei Routh, l. c. pag. 291.

[8] Ueber das entscheidende Interesse an der Einheit Gottes bei Paulus s. oben Anmerk. 3, Epiph., l. c. c. 1.

[9] S. Euseb., h. e. VII, 30, 9.

[10] S. Euseb., l. c. § 10.

(aristotelisch), ethisch und biblisch begründet hat. Er hat unzweifelhaft sehr viel von Origenes gelernt; aber er hat die Doppelpersönlichkeit, welche Origenes construirt hatte, in ihrem Unwerthe erkannt, weil er die Ausführungen, welche jener in Bezug auf die menschliche Persönlichkeit Jesu gegeben hatte, vertieft hat und weil er eingesehen hat: τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχουσιν ἔπαινον. Die Darlegungen des Paulus über die Natur und den Willen in den Personen, über das Wesen und die Macht der Liebe, über die allein im Berufswirken, weil in der Willenseinheit mit Gott, erkennbare Göttlichkeit Christi sind in der gesammten dogmatischen Litteratur der orientalischen Kirchen der drei ersten Jahrhunderte fast einzigartig; denn bei Origenes, soweit sie sich finden, sind sie Momente, die doch wieder im Metaphysischen verschwinden, und die Ausführungen der Aloger und Theodotianer kennen wir nicht [1]. Es ist vor Allem die bewusste Ablehnung der metaphysischen Speculation, die Paulus auszeichnet; an ihre Stelle hat er die geschichtliche Reflexion und die ethische Werthbeurtheilung allein gesetzt, indem er den Satz des Origenes: ὁ σωτὴρ οὐ κατ' μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός, umkehrte. Weil er den Platonismus von der Dogmatik fernhielt, so beginnt seine Differenz mit den Gegnern schon bei dem Gottesbegriff. Diese haben die Controverse sehr richtig bezeichnet, wenn sie sagen, Paulus habe „das Mysterium des christlichen Glaubens verrathen“ [2], d. h. den mystischen, naturphilosophischen Gottes- und Christusbegriff, oder sich beschweren, Paulus leugne, die Gottheit sei lediglich desshalb eine Einheit, weil der Vater trotz der Mehrheit der Personen die Quelle derselben bleibe [3]. Was heisst das anders, als zugestehen, dass Paulus bei seinem Gottesbegriff nicht von der Substanz, sondern von der Person ausgeht. Es ist das theistische Interesse im Gegensatz zu dem akosmistisch-naturalistischen des Platonismus, welches P. hier vertritt. Und in der Schätzung der Person Jesu will er nicht in der „Natur“, sondern in der Gesinnung und Willensrichtung das Einzigartige und Göttliche erkennen. Desshalb ist ihm Christus als Person durchaus nicht ψιλὸς ἄνθρωπος, sondern nur die Naturausstattung Christi gilt ihm als keine absonderliche. Aber wie Christus in einziger Weise Gegenstand der göttlichen Vorherbestimmung gewesen ist, so hat auch gemäss den Ver-

[1] Die drei von Mai, l. c. p. 68, mitgetheilten Fragmente „Ebion's“, die Hilgenfeld seltsamer Weise für echt hält (Ketzergeschichte S. 437 f.), scheinen mir ebenfalls dem Paul anzugehören, jedenfalls entsprechen sie seiner Lehre: Ἐκ τῆς περὶ προφητῶν ἐξηγήσεως. 1) Κατ' ἐπαγγελείαν μέγας καὶ ἐκλεκτὸς προφήτης ἐστίν, ἴσως μεσίτης καὶ νομοθέτης τῆς κρείττονος διαθήκης γενόμενος· ὅστις ἑαυτὸν ἱερουργήσας ὑπὲρ πάντων μίαν ἐφάνη καὶ θέλησιν καὶ ἐνέργειαν ἔχων πρὸς τὸν θεόν, θέλων ὥσπερ θεὸς πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν τῆς δι' αὐτοῦ τῷ κόσμῳ δι' ὧν εἰγράσατο φανερωθείσης. — 2) Σχέσει γὰρ τῇ κατὰ δικαιοσύνην καὶ πόθῳ τῷ κατὰ φιλανθρωπίαν συναφθεὶς τῷ θεῷ, οὐδὲν ἔσχεν μεμερισμένον πρὸς τὸν θεόν, διὰ τὸ μίαν αὐτοῦ καὶ τοῦ θεοῦ γενέσθαι τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν τῶν ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ τῶν ἀνθρώπων ἀγαθῶν. — 3) Εἰ γὰρ ἐθέλησεν αὐτὸν θεὸς σταυρωθῆναι, καὶ κατεδέξατο λέγων· Μὴ τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ σὸν γενέσθω θέλημα, δῆλον ὅτι μίαν ἔσχεν μετὰ τοῦ θεοῦ τὴν θέλησιν καὶ τὴν πρᾶξιν, ἐκεῖνο θελήσας καὶ πράξας, ὅπερ ἔδοξε τῷ θεῷ. Das 2. und 3. Fragment könnte von Theodor von Mopsv. sein, das 1. schwerlich.

[2] Bei Euseb., h. e. VII, 30, 16.

[3] Epiph., l. c. c. 3: Παῦλος οὐ λέγει μόνον θεὸν διὰ τὸ πηγὴν εἶναι τὸν πατέρα.

heissungen der Geist und die Gnade Gottes in besonderer Weise auf ihm geruht, und so ist auch sein Wirken im Beruf und sein Leben mit und in Gott ein einzigartiges gewesen. Diese Anschauung lässt Raum für ein menschliches Leben, und hat Paulus auch schliesslich die Formel gebraucht, dass Christus Gott geworden sei, so zeigt seine Berufung auf Philipp. 2, 9, in welchem Sinne dies gemeint war. Die Gegner haben ihm allerdings vorgeworfen, dass er seine wahre Meinung hinter orthodox klingenden Formeln sophistisch und täuschend verhüllt habe: es ist auch z. B. angesichts der Beobachtung, dass der unpersönliche Logos von Paulus „Sohn“ genannt wird, möglich, dass an der Beschuldigung etwas Wahres gewesen ist; indessen ist es nicht wahrscheinlich. Man hat den Paulus eben nicht verstanden oder vielmehr man hat ihn missverstanden. Wird doch noch heute die Christologie des Hermas von manchen Theologen für geradezu nicänisch angesehen, obgleich sie um Nichts orthodoxer ist als die des Paulus. Passirt solch' ein Missverständniss heute noch den Gelehrten — und Hermas heuchelte doch gewiss nicht —, warum konnte Firmilian nicht zeitweilig den Paulus für orthodox halten? Er lehrte doch einen ewigen Sohn Gottes, eine Einwohnung desselben in Jesus; er verkündete die Gottheit Christi, lehrte dyoprosopisch (Gott und Jesus) und lehnte mit den Alexandrinern den Sabellianismus ab. Ja in diesem Punkte scheint man ihm sogar auf der Synode eine Art von Concession gemacht zu haben. Wir wissen, dass dieselbe den Terminus „ὁμοούσιος“ ausdrücklich verworfen hat [1], und zwar hat sie dies nach der Vermuthung des Athanasius gethan, um einem Einwurfe des Paulus zu begegnen. Dieser soll nämlich so argumentirt haben: ist Christus nicht, wie er lehre, wesentlich Mensch, so ist er ὁμοούσιος mit dem Vater. Gilt das aber, so ist nicht der Vater letztlich Urquell der Gottheit, sondern die οὐσία, und es entstehen drei οὐσίαι [2], d. h. die Gottheit des Vaters wird selbst eine abgeleitete, der Vater mit dem Sohne in der Origination somit identisch („sie werden Brüder“). Dies kann ein Einwurf Paul's gewesen sein — die aristotelische Fassung der οὐσία würde seiner Denkweise entsprechen, ebenso der Umstand, dass die Möglichkeit einer untergeordneten naturhaften Gottheit des Sohnes gar nicht in Anschlag gebracht wird —, auch kann die Synode sehr wohl in antisabellianischem Sinne das ὁμοούσιος abgelehnt haben [3]; indessen ist es doch ebenso möglich, dass, wie Hilarius sagt, das ὁμοούσιος verworfen wurde, weil Paulus selbst Gott und den unpersönlichen Logos (Sohn) für ὁμοούσιος — d. i. „eiusdem substantiae, unius substantiae“, erklärt hatte [4]. Wie dem auch sei,

[1] Zur Zeit des arianischen Streites war dies eine bekannte Sache, auf die sich z. B. die Semiarianer zu Ancyra ausdrücklich berufen haben, s. Sozom., h. e. IV, 15; Athanas., de synod. 43 sq.; Basilius, ep. 52; Hilarius de synodis 81. 86. Routh, l. c. p. 360—365, Hefele, Conciliengesch. I [2], S. 140 f., Caspari, Quellen IV, S. 170 f.

[2] Athanas. l. c.: ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης.

[3] Das ist auch die Meinung des Basilius (l. c.): ἔφασαν γὰρ ἐκεῖνοι (scil. die gegen Paul versammelten Bischöfe) τὴν τοῦ ὁμοουσίου φωνὴν παριστᾷν ἔννοιαν οὐσίας τε καὶ τῶν ἀπ' αὐτῆς, ὥστε καταμερισθεῖσαν τὴν οὐσίαν παρέχειν τοῦ ὁμοουσίου τὴν προσηγορίαν τοῖς εἰς ἃ διῃρέθη.

[4] Unmöglich, weil auf falscher Deutung des Wortes ὁμοούσιος ruhend, ist Dorner's Ansicht (a. a. O. I S. 513), Paul habe den Vater und Jesus für ὁμοούσιοι erklärt, sofern sie Personen seien, und desshalb habe die Synode den Ausdruck verworfen.

nachdem man einmal die Ansicht des Paulus durchschaut hatte, wurde sie von der Mehrheit als im höchsten Masse häretisch empfunden. Noch war man selbst darüber nicht im Klaren, welcher Art das Physisch-Göttliche in Christus sei — dass er eine Gottheit habe, zu der nicht gebetet werden dürfe, hatte noch Origenes gelehrt — [1], aber für ein Attentat auf die Glaubensregel galt es, dem Erlöser die göttliche Physis abzusprechen [2]. Richtig fühlte man den wirklich schwachen Punkt in der Christologie Paul's heraus, dass er nämlich eigentlich zwei Söhne Gottes lehre [3]; so aber hatte auch schon Hermas gepredigt, und Paulus nahm es mit dem „ewigen Sohne“ nicht Ernst. Doch dies war nur eine Nebensache. Die entscheidende Differenz wurzelte in der Frage nach der göttlichen Physis des Erlösers. Hier ist es nun von höchstem Interesse zu sehen, wie sehr in Palästina und Syrien bei vielen Bischöfen die speculative Deutung der Glaubensregel bereits an die Stelle der Glaubensregel selbst getreten ist. Vergleicht man den Brief des Hymenäus von Jerusalem und seiner fünf Collegen an Paulus mit der regula fidei — nicht etwa mit der des Tertullian und Irenäus — sondern mit der Glaubensregel, welche Origenes seinem grossen Werke: περὶ ἀρχῶν vorangestellt hat, so staunt man über den Fortschritt der Zeiten. Die sechs Bischöfe erklären im Eingange ihres Schreibens [4], sie wollten darlegen ἔγγραφον τὴν πίστιν ἣν ἐξ ἀρχῆς παρελάβομεν καὶ ἔχομεν παραδοθεῖσαν καὶ τηρουμένην ἐν τῇ καθολικῇ καὶ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ, μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας ἐκ διαδοχῆς ἀπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων, οἳ καὶ αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γεγόνασι τοῦ λόγου, καταγγελλομένην, ἐκ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῆς καινῆς διαθήκης. Aber was sie als „den Glauben“ darlegen und mit Schriftbeweisen ausstatten, ist die speculative Theologie [5]. An keinem zweiten Schrift-

[1] S. de orat. 15. 16.

[2] S. Euseb., h. e, VII, 30. 6. 16.

[3] S. Malchion bei Leontius (Routh, l. c. p. 312): Παῦλος φησίν, μὴ δύο ἐπίστασθαι υἱούς· εἰ δὲ υἱὸς ὁ Ἰ. Χρ. τοῦ θεοῦ, υἱὸς δὲ καὶ ἡ σοφία, καὶ ἄλλο μὲν ἡ σοφία, ἄλλο δὲ Ἰ. Χρ., δύο ὑφίστανται υἱοί, s. auch Ephraem bei Photius, Biblioth. cod. 229. S. dazu die ep. II. Felicis II. papae ad Petrum Fullonem.

[4] S. Routh, l. c. p. 289 sq.

[5] Die πίστις ἐξ ἀρχῆς παραληφθεῖσα lautet (l. c.): Ὅτι ὁ θεὸς ἀγέννητος, εἷς ἄναρχος, ἀόρατος, ἀναλλοίωτος, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται· οὗ τὴν δόξαν ἢ τὸ μέγεθος νοῆσαι ἢ ἐξηγήσασθαι καθώς ἐστιν ἀξίως τῆς ἀληθείας, ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀνέφικτον· ἔννοιαν δὲ καὶ ὁπωσοῦν μετρίαν περὶ αὐτοῦ λαβεῖν, ἀγαπητόν, ἀποκαλύπτοντος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ . . . τοῦτον δὲ τὸν υἱὸν γεννητόν, μονογενῆ υἱόν, εἰκόνα τοῦ ἀοράτου θεοῦ τυγχάνοντα, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, σοφίαν καὶ λόγον καὶ δύναμιν θεοῦ, πρὸ αἰώνων ὄντα, οὐ προγνώσει, ἀλλ᾽ οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεὸν θεοῦ υἱόν, ἔν τε παλαιᾷ καὶ νέᾳ διαθήκῃ ἐγνωκότες ὁμολογοῦμεν καὶ κηρύσσομεν. ὃς δ᾽ ἂν ἀντιμάχηται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ θεὸν μὴ εἶναι πρὸ καταβολῆς κόσμου (δεῖν) πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν, φάσκων δύο θεοὺς καταγγέλλεσθαι, ἐὰν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ θεὸς κηρύσσηται, τοῦτον ἀλλότριον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος ἡγούμεθα, καὶ πᾶσαι αἱ καθολικαὶ ἐκκλησίαι συμφωνοῦσιν ἡμῖν. Nun wird die prähistorische Geschichte dieses Sohnes dargelegt, und dann heisst es weiter: τὸν δὲ υἱὸν παρὰ τῷ πατρὶ ὄντα θεὸν μὲν καὶ κύριον τῶν γενητῶν ἁπάντων, ὑπὸ δὲ τοῦ πατρὸς ἀποσταλέντα ἐξ οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐνηνθρωπηκέναι. διόπερ καὶ τὸ ἐκ τῆς παρθένου σῶμα χωρῆσαν πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, τῇ θεότητι ἀτρέπτως ἥνωται καὶ τεθεοποίηται und am Schluss: εἰ δὲ Χριστὸς θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία πρὸ αἰώνων ἐστίν· οὕτω καὶ καθὸ Χριστὸς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ὢν τῇ οὐσίᾳ· εἰ καὶ τὰ μάλιστα πολλαῖς ἐπινοίαις ἐπινοεῖται. S. auch Hahn, Bibl. d. Symbol. 2, Aufl. § 82.

stück kann man den Sieg der philosophischen, origenistischen Theologie d. h. des Hellenismus auf dem Gebiete des Glaubens so deutlich erkennen, wie an diesem Briefe, in welchem die philosophische Dogmatik als der Glaube selbst vorgestellt ist. Aber noch mehr — am Ende des 3. Jahrhunderts wurden die Taufbekenntnisse selbst, im Orient, durch Aufnahme von Sätzen, welche der philosophischen Theologie entnommen waren [1], erweitert, resp. es wurden in manchen orientalischen Gemeinden wahrscheinlich erst jetzt formulirte Taufbekenntnisse aufgestellt, welche nun auch die Logoslehre enthielten. Da diese neuen Festsetzungen sich eben so gegen den Sabellianismus wie gegen den „Ebionitismus" richteten, so wird unten von ihnen die Rede sein.

Mit der Absetzung und Removirung des Paulus ist für die Berichterstatter seine Sache abgethan. Fortab war es nicht mehr möglich, sich auf dem grossen Markte des kirchlichen Lebens für eine Christologie Gehör zu verschaffen, in welcher von der persönlichen Präexistenz des Erlösers nicht die Rede war: Niemand durfte sich mehr damit begnügen, sich das gottmenschliche Leben Jesu an dem Wirken desselben klar zu machen; er musste an die göttliche Physis des Erlösers glauben. Die kleineren abgelegenen Gemeinden mussten nothgedrungen allmählich der Haltung der grösseren folgen. Wir wissen jedoch aus dem Rundschreiben des Alexander von Alexandrien vom J. 321 [2], dass die Lehre Paul's keineswegs spurlos untergegangen ist. Lucian und seine berühmte Gelehrtenschule, der Mutterschooss des Arianismus, ist vom Geiste des Paulus befruchtet worden [3]. Lucian, selbst vielleicht ein Samosatener von Geburt, hat während der Dauer dreier antiochenischer Episkopate als Haupt einer Schule ausserhalb der grossen katholischen Kirche gestanden, wie einst Theodotus und sein Anhang zu Rom [4]. In seiner und des Arius Lehre ist die von Paul gelegte Grundlage unverkennbar [5]; aber indem sich Lucian zur Annahme eines, freilich

[1] Die Sätze lauten in der Regel allerdings biblisch und sind es auch; aber es sind Sätze, welche die gelehrte Exegese des Alexandriner, die ja im engsten Bunde mit der philosophischen Speculation stand, bevorzugt und bearbeitet hat.

[2] Theodoret, h. e. I, 4.

[3] S. meinen Artikel „Lucian" in Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl. Bd. VIII, S. 767 ff.

[4] S. Theodoret, l. c.: αὐτοὶ γὰρ θεοδίδακτοι ἐστέ, οὐκ ἀγνοοῦντες ὅτι ἡ ἔναγχος ἐπαναστᾶσα τῇ ἐκκλησιαστικῇ εὐσεβείᾳ διδασκαλία Ἐβίωνός ἐστι καὶ Ἀρτεμᾶ, καὶ ζῆλος τοῦ κατ' Ἀντιόχειαν Παύλου τοῦ Σαμοσατέως, συνόδῳ καὶ κρίσει τῶν ἁπανταχοῦ ἐπισκόπων ἀποκηρυχθέντος τῆς ἐκκλησίας· ὃν διαδεξάμενος Λουκιανὸς ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετεῖς χρόνους. ὧν τῆς ἀσεβείας τὴν τρύγα ἐρροφηκότες (scil. Arius und seine Genossen) νῦν ἡμῖν τὸ Ἐξ οὐκ ὄντων ἐπεφύησαν, τὰ ἐκείνων κεκρυμμένα μοσχεύματα.

[5] S. besonders Athanas. c. Arian. I, 5: „Arius sagt, dass es zwei Weis-

sehr untergeordneten, geschaffenen Logos bequemte und diesen an die Stelle des Menschen Jesus setzte, hat er den Grundgedanken des Paulus gefälscht, und seine Schüler, die Arianer, haben in dem Bilde, welches sie von der Person Christi entwarfen, die Züge nicht mehr festhalten können, in denen Paulus es geschaut hat, wenn sie auch das Moment des Willens in Christus betont haben. Man muss aber urtheilen, dass der Arianismus überhaupt nichts anderes ist als ein Compromiss zwischen der adoptianischen und der Logos-Christologie, der da beweist, dass seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts jede Christologie, welche nicht die persönliche Präexistenz Christi anerkannte, in der Kirche unmöglich war.

Nahe ist dem Paul v. Samosata im 4. Jahrhundert Photinus gekommen; vor Allem aber die grossen antiochenischen Theologen stehen ihm nicht fern; denn die Voraussetzung des persönlichen Logos Homousios in Christus, die sie als kirchliche Theologen einfach acceptiren mussten, liess sich viel besser mit den Gedanken des Paulus vereinigen als die arianische Annahme eines Untergottes mit halbmenschlichen, halbgöttlichen Eigenschaften. So sind denn auch die Ausführungen Theodor's von Mopsv. über das Verhältniss des Logos und des Menschen Jesus, über Natur, Willen, Gesinnung u. s. w. hie und da wörtlich identisch mit denen Paul's, und die Gegner, namentlich Leontius [1], haben mit der Beschuldigung nicht so Unrecht, dass Theodor wie Paul lehre [2]. In den grossen Antiochenern ist Paulus in der That zum zweiten Male verdammt worden, und — merkwürdiger Weise — noch ein drittes Mal ist sein Name genannt worden in dem monotheletischen Streit. Hier wurden seine Sätze über die μία θέλησις (scil. Gottes und Jesu) schnöde missbraucht, um den Gegnern zu zeigen, dass ihre Lehre bereits in dem Erzketzer gerichtet worden sei.

Wir besitzen aber noch eine alte Urkunde aus dem Anfang des

heiten gebe, eine, welche die eigentliche ist und zugleich in Gott existirt; durch diese sei der Sohn entstanden und durch die Theilnahme an ihr Weisheit und Wort bloss genannt worden; denn die Weisheit, sagt er, entstand durch die Weisheit nach dem Willen des weisen Gottes. So sagt er auch, dass ein anderes Wort ausser dem Sohne in Gott sei, und durch die Theilnahme daran sei hinwiederum der Sohn selbst aus Gnade Wort und Sohn genannt worden.“ Das ist die Lehre des Paulus von Samos., die Arius durch Vermittelung Lucian's überkommen hat; über den Unterschied s. oben.

[1] S. bei Routh, l. c. p. 347 sq.

[2] S. die sorgfältige und umsichtige Sammlung der auf die Christologie bezüglichen Ausführungen Theodor's bei Swete, Theodori Episcopi Mopsuesteni in epp. B. Pauli Commentarii Vol. II (1882) p. 289—339.

4. Jahrhunderts, die uns bezeugt, dass sich an der äussersten Grenze des Ostens der Christenheit, selbst bei katholischen Klerikern — wenn das Wort „katholisch" hier gebraucht werden darf — christologische Vorstellungen erhalten haben, welche von der alexandrinischen Theologie unberührt geblieben sind und mit dem Adoptianismus zusammengestellt werden müssen — die Acta Archelai[1]. Was der Verf. über Christus ausgeführt hat, ist, soweit wir zu urtheilen vermögen, die Lehre Paul's von Samosata[2]. Hier zeigt sich uns deut-

[1] Zu vergleichen sind auch die kurz vor der Mitte des 4. Jahrhunderts geschriebenen Abhandlungen des Aphraates. Dieser schliesst sich wohl nach Joh. 1, 1 der Bezeichnung Christi als Logos an; aber „sehr auffallend ist, dass sich der Wiederhall der arianischen Streitigkeiten bei unserem persischen Autor auch nicht durch die leiseste Andeutung bemerklich macht" (Bickell, Ausgewählte Schriften der syr. Kirchenväter 1874 S. 15); s. die Abhandl. 1 „über den Glauben" und 17 „Beweis, dass Christus der Sohn Gottes ist."

[2] Ueber den Ursprung der syrisch geschriebenen Acta Archelai s. meine Texte und Unters. I, 3, 137 ff. Die Hauptstellen finden sich c. 49. 50. Hier bekämpft der syrische Kleriker die Ansicht des Mani, dass Jesus ein Geistwesen, dass er der ewige Sohn Gottes, dass er von Natur vollkommen gewesen sei: „Dic mihi, super quem spiritus sanctus sicut columba descendit? Si perfectus erat, si filius erat, si virtus erat, non poterat spiritus ingredi, sicut nec regnum potest ingredi intra regnum. Cuius autem ei caelitus emissa vox testimonium detulit dicens: Hic est filius meus dilectus, in quo bene complacui? Dic age nihil remoreris, quis ille est, qui parat haec omnia, qui agit universa? Responde itane blasphemiam pro ratione impudenter allegas, et inferre conaris?" Dem Mani wird folgende Christologie in den Mund gelegt: „Mihi pium videtur dicere, quod nihil eguerit filius dei in eo quod adventus eius procuratur ad terras, neque opus habuerit columba, neque baptismate, neque matre neque fratribus". Dagegen in Bezug auf die kirchliche Ansicht sagt Mani: „Si enim hominem eum tantummodo ex Maria esse dicis et in baptismate spiritum percepisse, ergo per profectum filius videbitur et non per naturam. Si tamen tibi concedam dicere, secundum profectum esse filium quasi hominem factum, hominem vere esse opinaris, id est, qui caro et sanguis sit?" Im Folgenden sagt Archelaus: „Quomodo poterit vera columba verum hominem ingredi atque in eo permanere, caro enim carnem ingredi non potest? sed magis si Jesum hominem verum confiteamur, eum vero, qui dicitur, sicut columba, Spiritum Sanctum, salva est nobis ratio in utraque. Spiritus enim secundum rectam rationem habitat in homine, et descendit et permanet et competenter hoc et factum est et fit semper... Descendit spiritus super hominem dignum se... Poterat dominus in caelo positus facere quae voluerat, si spiritum eum esse et non hominem dices. Sed non ita est, quoniam exinanivit semetipsum formam servi accipiens. Dico autem de eo, qui ex Maria factus est homo. Quid enim? non poteramus et nos multo facilius et lautius ista narrare? sed absit, ut a veritate declinemus iota unum aut unum apicem. Est enim qui de Maria natus est filius, qui totum hoc quod magnum est, voluit perferre certamen Jesus. Hic est Christus dei, qui descendit super eum, qui de Maria est... Statim (post baptismum) in desertum a Spiritu ductus est Jesus, quem cum diabolus ignoraret,

lich, dass die Logoschristologie noch am Anfang des 4. Jahrhunderts nicht über die Grenzen der im römischen Reiche conföderirten Christenheit gereicht hat.

3. Die Ausscheidung des modalistischen Monarchianismus.

a) Die modalistischen Monarchianer in Kleinasien und im Abendland (Noëtus, Epigonus, Kleomenes, Aeschines, Praxeas, Victorinus, Zephyrinus, Kallistus)[1]. Der

dicebat ei: Si filius est dei. Ignorabat autem propter quid genuisset filium dei (scil. Spiritus), qui praedicabat regnum caelorum, quod erat habitaculum magnum, nec ab ullo alio parari potuisset; unde et affixus cruci cum resurrexisset ab inferis, assumptus est illuc, ubi Christus filius dei regnabat. . . . Sicut enim Paracleti pondus nullus alius valuit sustinere nisi soli discipuli et Paulus beatus, ita etiam spiritum, qui de caelis descenderat, per quem vox paterna testatur dicens: Hic est filius meus dilectus, nullus alius portare praevaluit, nisi qui ex Maria natus est super omnes sanctos Jesus". Bemerkenswerth ist, dass der Verfasser c. 37 den Sabellius neben Valentin, Marcion und Tatian als Häretiker gestellt hat.

[1] S. Döllinger, Hippolytus und Kallistus 1853. Volkmar, Hippolyt und die röm. Zeitgenossen 1855. Hagemann, Die römische Kirche 1864. Langen, Gesch. d. römischen Kirche I, S. 192 ff. Zahlreiche Monographien über Hippolyt und den Ursprung der Philosophumena sowie über die Quellen der ältesten Ketzergeschichte schlagen hier ein; s. auch Caspari, Quellen III, vv. ll. Quellen: Für Noëtus Hippolyt's Syntagma (Epiph., Philaster, Pseudotertull.) und seine grosse antimonarchianische Schrift, als deren Schluss höchst wahrscheinlich die sog. Ὁμιλία Ἱππολύτου εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός (Lagarde, Hippol. quae feruntur p. 43 sq.) gelten darf: beide Werke sind benutzt von Epiph., h. 57. (Wenn Epiph., l. c. c. 1 bemerkt, dass Noët vor ± 130 Jahren aufgetreten sei, so ist zu schliessen, dass er diese Zahl nach seiner Quelle bestimmt hat — die antimonarchianische Schrift Hippolyt's. Für diese muss er ein Datum besessen haben, das er einfach auf die Zeit Noët's übertragen zu dürfen glaubte, da dieser in der Schrift als οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου γενόμενος bezeichnet ist. Dann aber ist seine Quelle um das Jahr 230—240 geschrieben worden, d. h. ungefähr in derselben Zeit, wie das sog. kleine Labyrinth. Möglich ist aber auch, dass das Datum sich auf die Excommunication des Noët bezieht. Auch dann kann die Schrift, welche dieselbe mitgetheilt hat, frühestens im 4. Decennium des 3. Jahrhunderts geschrieben sein). Auf Epiphanius' Bericht gehen die meisten Späteren zurück. Selbständig ist der Abschnitt Philos. IX, 7 sq. (X, 27; davon abhängig Theodoret., h. f. III, 3). — Für Epigonus und Kleomenes: Philos. IX, 7. 10. 11; X, 27; Theodoret, h. f. III, 3. — Für Aeschines: Pseudotertull. 26; Philos. VIII, 19; X, 26. — Für Praxeas: Tertull. adv. Prax.; Pseudotertull. 30. Die späteren lateinischen Ketzerbestreiter sind hier alle von Tertullian abhängig; doch s. Optat., de schism. I, 9. Lipsius hat den Nachweis zu führen versucht, dass Tertullian in der Schrift adv. Prax. die Schrift Hippolyt's gegen Noët benutzt habe (Quellenkritik S. 43; Ketzergeschichte S. 183 f.; Jahrb. f. deutsche Theologie 1868 S. 704); allein derselbe ist nicht gelungen (s. Ztschr. f. d. hist.

eigentlich gefährliche Gegner der Logoschristologie in dem Zeitraum zwischen 180 und 300 ist nicht der Adoptianismus gewesen, sondern jene Lehre, nach welcher die Gottheit selbst in Christus incarnirt angeschaut, er selbst als der leibhaftige Gott, der fleischgewordene Vater, aufgefasst wurde. Gegen diese Ansicht hauptsächlich haben die grossen Kirchenlehrer, Tertullian, Origenes, Novatian, vor Allem aber Hippolyt, kämpfen müssen. Ihre Vertreter werden von Tertullian „Monarchiani“ und — nicht ganz mit Recht — „Patripassiani“ genannt, welche Namen im Occident später üblich geworden sind (s. z. B. Cypr., ep. 73, 4). Die Orientalen bezeichnen sie seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts insgemein als „Sabelliani“ nach dem berühmten Schulhaupt; doch ist ihnen der Name „Patripassiani“ nicht ganz unbekannt [1]. Hippolyt erzählt in den Philosophumenen, dass damals die monarchianische Controverse die ganze Kirche bewegt habe [2], und Tertullian und Origenes haben bezeugt, dass zu ihrer Zeit bei der Masse des christlichen Volkes die „ökonomische“ Trinität und die technische Anwendung des Logosbegriffes auf Christus für verdächtig galt [3]. In Rom war, wie wir jetzt aus

Theol. 1874 S. 200 f.). — Für Victorinus: Pseudotertull. 30. — Für Zephyrin und Kallist: Philos. IX, 11 sq. Römische Monarchianer hat auch Origenes in manchen Ausführungen seiner Commentare im Auge gehabt. Ueber Origenes' römischen Aufenthalt und sein Verhältniss zu Hippolyt s. Euseb., h. e. VI, 14; Hieron., de vir. inl. 61; Photius, Cod. 121; über seine Verurtheilung zu Rom Hieron. ep. 33. c. 4.

[1] S. Orig. in Titum, Lomm. V, p. 287: „... sicut et illos, qui superstitiose magis quam religiose, uti ne videantur duos deos dicere, neque rursum negare salvatoris deitatem, unam eandemque substantiam patris ac filii asseverant, id est, duo quidem nomina secundum diversitatem causarum recipientes, unam tamen ὑπόστασιν subsistere, id est, unam personam duobus nominibus subiacentem, qui latine Patripassiani appellantur“. Athanas., de synod. 7 nach der formula Antioch. macrostich.

[2] S. IX, 6: μέγιστον τάραχον κατὰ πάντα τὸν κόσμον ἐν πᾶσιν τοῖς πιστοῖς ἐμβάλλουσιν.

[3] Ad. Prax. 3: „Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper pars credentium est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua οἰκονομία esse credendum, expavescunt ad οἰκονομίαν. . . . Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt . . . monarchiam inquiunt tenemus.“ Orig., in Joh. II, 3, Lomm. I, p. 95: Ἕτεροι δὲ οἱ μηδὲν εἰδότες, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, τὸν γενόμενον σάρκα λόγον τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τοῦ λόγου, Χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γιγνώσκουσι τοιοῦτον δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων. Origenes hat anderswo vier Stufen unterschieden in der Religion, 1) solche, welche Götzen anbeten, 2) solche, welche Engelmächte anbeten, 3) solche, denen Christus der ganze Gott ist, 4) solche, welche sich bis zur unveränderlichen Gottheit auf-

den Philosoph. wissen, fast ein Menschenalter hindurch der Modalismus die officielle Lehre. Dass er keine absolute Neuerung war, ist nachzuweisen [1]; aber andererseits ist es sehr wahrscheinlich, dass

schwingen. Schon Clemens (Strom. VI, 10) hat erzählt, dass es Christen gebe, welche aus Furcht vor der Häresie fordern, man solle Alles, was nicht unmittelbar zur Seligkeit gehöre, als überflüssiges und fremdes aufgeben.

[1] S. oben Buch I, c. 3 § 6 S. 166, wo einerseits auf den reflectirten Modalismus in gnostischen und enkratitischen Kreisen (Aegypterevangelium und Leuciusacten, Simonianer bei Iren. I, 23, 1), andererseits auf die modalistisch-lautenden oder modalistisch-deutbaren kirchlichen Formeln (s. den 2. Clemensbrief, Ign. ad Ephes., Melito [syr. Fragmente], dazu die Stellen vom Gott, der gelitten hat, gestorben ist u. s. w.) hingewiesen ist. Lehrreich ist, dass die Entwickelung in den marcionitischen Kirchen und in den montanistischen Gemeinden der Entwickelung in der grossen Kirche parallel gegangen ist. Marcion selbst, da er kein Dogmatiker gewesen, hat sich für die Frage nach dem Verhältniss des Christus zu dem oberen Gott nicht interessirt. Desshalb ist es nicht richtig, ihn, wie Neander gethan hat (Gnost. Systeme S. 294. Kirchengesch. I, 2 S. 796), den Modalisten beizuzählen. Aber gewiss ist, dass spätere Marcioniten im Abendland patripassianisch gelehrt haben (s. Ambros. de fide V, 13, 162, T. II, p. 579; Ambrosiaster ad I Cor. 2, 2 T. II, App. p. 117). Marcioniten und Sabellianer sind in späterer Zeit daher nicht selten zusammengestellt worden. Unter den Montanisten zu Rom gab es um 200 eine modalistisch und eine wie Hippolyt lehrende Partei; an der Spitze der ersteren stand Aeschines, an der Spitze der letzteren Proculus; von jenen sagt Hippolyt (Philos. X, 26), sie lehrten wie Noët, αὐτὸν εἶναι υἱὸν καὶ πατέρα, ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον. Wiederum ist die Frage eine ziemlich müssige, ob Montan selbst und die prophetischen Frauen modalistisch gelehrt haben. Gewiss brauchten sie Formeln, die modalistisch klangen, wohl aber auch solche, die nachmals „ökonomisch“ gedeutet werden konnten und mussten. Durch die christliche Bearbeitung der Testam. XII patriarch. mussten viele Stellen, in denen (in der jüdischen Grundschrift) von dem Erscheinen Jahveh's in seinem Volke die Rede war, nun ein modalistisches Gepräge annehmen; dass der im 3. Jahrhundert lebende Verfasser dies nicht gescheut hat, ist bemerkenswerth, s. Simeon 6: ὅτι ὁ κύριος ὁ θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραήλ, φαινόμενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος καὶ σώζων ἐν αὐτῷ τὸν Ἀδάμ ... ὅτι ὁ θεὸς σῶμα λαβὼν καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις ἔσωσεν ἀνθρώπους; Levi 5; Jud. 22; Isachar 7: ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ, συμπορευόμενον τοῖς ἀνθρώποις; Sabul. 9: ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου; Dan. 5; Naphth. 8: ὀφθήσεται θεὸς κατοικῶν ἐν ἀνθρώποις ἐπὶ τῆς γῆς; Asser 7: ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἐπισκέψηται τὴν γῆν, καὶ αὐτὸς ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος μετὰ ἀνθρώπων ἐσθίων καὶ πίνων; Beniam. 10. Es lassen sich indess aus den Testamenten sehr verschiedene Christologien belegen. Was für eine Partei Philaster (h. 51) gemeint hat (s. Lipsius, Ketzergesch. S. 99 f.), ist nicht sicher. Im 3. Jahrhundert hat der Modalismus verschiedene Spielarten gehabt, unter welchen die Auffassung einer förmlichen Verwandlung der Gottheit in die Menschheit und eines realen Uebergangs der Einen in die Andere bemerkenswerth ist. Eine exclusive modalistische Lehre hat es in der Kirche erst in Folge des Kampfes mit dem Gnosticismus gegeben.

es eine modalistische Lehre, die jede andere auszuschliessen suchte, erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts gegeben hat. Erst im Gegensatz zum Gnosticismus hat man die Formeln eines naiven Modalismus theologisch zu fixiren gesucht und sie der Logoschristologie entgegengestellt, 1) um den Ditheismus abzuwehren, 2) um die volle Gottheit Christi zu behaupten, 3) um die Ansätze des Gnosticismus abzuschneiden. Man suchte aber auch den Modalismus exegetisch zu begründen. Damit ist es schon gesagt, dass diese Lehrweise, welcher die grosse Menge der Christen huldigte [1], seit dem Ende des 2. Jahrhunderts wissenschaftliche Gewährsmänner erhielt. Es lässt sich aber unschwer zeigen, wie schädlich der naiven Vorstellung von der Incarnation der Gottheit in Christus jede theologische Berührung werden musste, und man kann sagen, dass es um sie geschehen war — allerdings hat der Todeskampf lange gedauert —, als sie sich genöthigt sah, anzugreifen oder sich zu vertheidigen. Indem sie sich in ein theologisch-wissenschaftliches Gewand hüllen und über den Gottesbegriff reflectiren musste, entleerte sie sich selbst und verlor ihre ursprüngliche Orientirung; was sie aber noch zurückbehielt, das entstellten ihr die Gegner vollends. Hippolyt hat in den Philosophumenen die Lehre des Noët als von Heraklit übernommen dargestellt. Das ist freilich eine Uebertreibung. Fasst man aber einmal das ganze Problem „philosophisch und wissenschaftlich" — und so ist es auch von einigen wissenschaftlichen Vertretern des Monarchianismus gefasst worden —, so ähnelt es allerdings frappant der Controverse zwischen den genuinen Stoikern und den Platonikern über den Gottesbegriff. Wie diese dem heraklitisch-stoischen λόγος-θεός den transcendenten, apathischen Gott Plato's übergeordnet haben, so hat auch z. B. Origenes den Monarchianern vor Allem dies vorgeworfen, dass sie bei dem offenbaren, in der Welt wirksamen Gott stehen geblieben seien, statt zum „letzten" Gott vorzuschreiten und so die Gottheit ökonomisch zu fassen. Es kann desshalb auch nicht auffallen, dass der modalistische Monarchianismus, nachdem wirklich einige seiner Vertreter die Wissenschaft, d. h. die Stoa, zu Hilfe gerufen hatten, sich in der Richtung auf einen pantheistischen Gottesbegriff bewegt hat. Aber es scheint dies doch nicht Anfangs und nicht in dem Masse geschehen zu sein, als die Gegner angenommen haben. Die ältesten litterarischen Vertreter des Modalismus — von den Idioten abgesehen — haben ein ausge-

[1] Tertull. l. c. u. c. 1: „simplicitas doctrinae", c. 9. Epiphan., h. 62, 2: ἀφελέστατοι ἢ ἀκέραιοι. Philos. IX, 7. 11: Ζεφυρῖνος ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος, l. c. c. 6: ἀμαθεῖς.

prägt monotheistisches und wirklich biblisch-christliches Interesse gehabt. Für die Gegner aber ist es charakteristisch, dass sie sofort den Gott Heraklit's und Zeno's gewittert haben — ein Beweis, wie tief sie selbst in der neuplatonischen Theologie steckten[1]. Wie der Adop-

[1] Dass die Methode der wissenschaftlichen Vertreter des Modalismus die stoische gewesen ist — ebenso wie die Methode der Theodotianer die aristotelische (s. oben) —, ist offenbar, und in diesem Sinn hat Hippolyt ganz Recht, den Noët mit Heraklit d. h. mit dem Vater der Stoa zusammenzustellen. Es ist Hagemann's Verdienst (Röm. Kirche S. 354—371), die Spuren der stoischen Logik und Metaphysik in den wenigen und schlecht überlieferten Sätzen der Modalisten nachgewiesen zu haben. Namentlich aus der Widerlegung derselben durch Novatian lässt sich die syllogistische Methode der Modalisten, die auf der nominalistischen d. h. stoischen Logik ruht, noch erkennen (s. z. B. den Satz: „si unus deus Christus, Christus autem deus, pater est Christus, quia unus deus; si non pater sit Christus, dum et deus filius Christus, duo dii contra scripturas introducti videantur"). Aber auch jene Aussagen, in welchen widersprechende Eigenschaften Gott beigelegt wurden (unsichtbar—sichtbar u. s. w.), konnten vortrefflich durch die stoische Kategorienlehre gestützt werden. Diese unterscheidet ἴδια (οὐσία, ὑποκείμενον) und συμβεβηκότα, resp. genauer 1) ὑποκείμενα (Substrate, Subjecte des Urtheils), 2) ποιά (Qualitatives), 3) πῶς ἔχοντα (bestimmte Modificationen) und 4) πρός τι πῶς ἔχοντα (relative Modificationen). Nr. 2—4 bilden die Qualitäten des Begriffs als ein συγκεχυμένον; aber 2 und 3 gehören noch zur Begriffssphäre des Subjects selbst, während Nr. 4 das wechselnde Verhältniss des Subjects zu anderen Subjecten umfasst. Die Bezeichnungen Vater und Sohn, sichtbar und unsichtbar u. s. w., müssen als solche relative accidentelle Eigenschaften aufgefasst werden. Dasselbe Subject kann in einer Beziehung Vater, in einer anderen Sohn, unter Umständen unsichtbar und unter Umständen sichtbar sein. Man sieht, dass diese logische Methode vortrefflich zur Begründung der naiven Sätze des alten Modalismus verwerthet werden konnte. Dass sie in den Schulen — um solche handelt es sich — des Epigonus und Kleomenes angewendet worden ist, zeigen manche Spuren, so z. B. die Anklage, die Origenes immer wieder gegen die Monarchianer erhebt, dass sie nur ein ὑποκείμενον annehmen und Vater und Sohn als Modalitäten zusammenfliessen lassen (Hagemann verweist auf Orig. in Mtt. XVI, 14: οἱ συγχέοντες πατρὸς καὶ υἱοῦ ἔννοιαν, in Joh. X, 21: συγχεόμενοι ἐν τῷ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ τόπῳ — συγχέειν ist aber der stoische Terminus). Auch der Satz, dass das eine ὑποκείμενον zwar einzutheilen sei (διαιρεῖν), aber nur in der subjectiven Vorstellung (τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ), so dass sich nur ὀνόματα ergeben (nicht Verschiedenheiten καθ' ὑπόστασιν), ist stoisch. Ferner ist die Auffassung des Logos als eines blossen Schalls (Tertull. adv. Prax. 7: „quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris et sicut grammatici tradunt, aër offensus, intelligibilis auditu, ceterum vacuum nescio quid et inane et incorporale?" Hippolyt, Philos. X, 33: θεὸς λόγον ἀπογεννᾷ, οὐ λόγον ὡς φωνήν. Novatian, de trinit. 31: „sermo filius natus est, qui non in sono percussi aëris aut tono coactae de visceribus vocis accipitur") wörtlich die der Stoiker, welche die φωνή (λόγος) definirten als ἀὴρ πεπληγμένος ἢ τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς. Die Anwendung der nominalistischen Logik und der stoischen Metaphysik auf die Glaubenslehre wurde nun im Kampfe gegen

tianismus zuerst in Kleinasien in Spannung zu der Logoschristologie getreten ist, so scheint die kleinasiatische Kirche auch der Schauplatz der ersten modalistischen Controverse gewesen zu sein, und in beiden Fällen sollen Kleinasiaten den Streit nach Rom verpflanzt haben. Ist auch die Zeit des Noët nicht mehr näher zu ermitteln — möglich ist, dass er erst um das J. 230 excommunicirt wurde, s. oben —, so scheint es doch sicher zu sein, dass er zuerst als Monarchianer die Aufmerksamkeit erregt hat, wahrscheinlich im letzten Fünftel des 2. Jahrhunderts, vielleicht in seinem Geburtsort Smyrna[1], vielleicht in Ephesus[2]. Seine Excommunication in Kleinasien wird erst erfolgt sein, nachdem in Rom die ganze Controverse bereits zu einem relativen Abschluss gekommen war[3]. So erklärt es sich, dass Hippolyt ihn in der grossen antimonarchischen Schrift als Letzten aufgezählt hat, während er ihn in den Philosoph. als den Urheber der Irrlehre (IX, 6: ἀρχηγόν) bezeichnet[4]. Ein Schüler von

die Modalisten ebenso discreditirt als „gottlose Wissenschaft" oder als die „Wissenschaft der Ungläubigen", wie die aristotelische Philosophie im Kampfe gegen die Adoptianer. Es ist daher bereits um d. J. 250 einer der boshaftesten Vorwürfe, den die Gegner gegen Novatian erhoben haben, gewesen, er sei Anhänger einer anderen, d. h. der stoischen Philosophie (s. Cornelius ap. Euseb., h. e. VI, 43, 16; Cypr. ep. 55, 24; 60, 3). Diesen Vorwurf hat Novatian sich zugezogen, weil er die Monarchianer nach ihrer eigenen Methode d. h. der syllogistischen bekämpft hat, und weil er angeblich in stoischer Weise behauptet hat: „omnia peccata paria esse". Ist nun die Philosophie der gelehrten Adoptianer die aristotelische, die der gelehrten Modalisten die stoische gewesen, so ist die Philosophie des Tatian, Tertullian, Hippolyt und Origenes in Bezug auf das Eine und Viele und die realen Selbstentfaltungen (μερισμός) des Einen zu dem Vielen unzweifelhaft als platonisch anzuerkennen. Hagemann (a. a. O. S. 182—206) hat gezeigt, in welchem Masse die Darlegungen des Plotin (resp. Porphyrius) nach Inhalt und Form, Methode und Ausdruck sich decken mit den Ausführungen der genannten christlichen Theologen, zu denen auch Valentin zu rechnen ist (s. auch Hipler i. d. östr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol. 1869 S. 161 ff., citirt nach Lösche, Ztschr. f. wiss. Theol. 1884 S. 259). Als am Ende des 3. Jahrh. der Sieg der Logoschristologie in der Kirche entschieden war, da war auch der Sieg des Neuplatonismus über den Aristotelismus und Stoicismus in der kirchlichen Wissenschaft entschieden, und nur im Abendlande duldete man noch Theologen (Arnobius), die christliche Wissenschaft trieben und dabei den Platonismus ablehnten.

[1] Hippol., c. Noët. 1, Philos. IX, 7.

[2] Epiph., l. c. c. 1.

[3] Nach Hippol., c. Noët. 1 wurde Noëtus auf Grund des ersten Verhörs noch nicht verurtheilt, sondern erst später in Folge eines zweiten — ein Beweis, wie unsicher man noch war. Was der Notiz zu Grunde liegt, Noët habe sich für Moses, seinen Bruder für Aaron ausgegeben (l. c.), lässt sich nicht mehr ermitteln.

[4] Der Umstand, dass Noët lange Jahre in Kleinasien ungestört leben durfte,

ihm, Epigonus, kam nach Rom zur Zeit des Zephyrinus oder kurz vorher (± 200) und soll dort die Lehre des Meisters ausgebreitet und eine besondere patripassianische Partei begründet haben. Als Haupt derselben galt anfangs Kleomenes, der Schüler des Epigonus, dann, und zwar seit c. 215, Sabellius. Gegen diese trat in der römischen Gemeinde namentlich der Presbyter Hippolyt auf und suchte die von ihnen verkündete Lehre als grundstürzenden Irrthum nachzuweisen. Allein die Sympathien der grossen Mehrzahl der römischen Christen, soweit sie überhaupt an dem Streite Theil nehmen konnten, waren auf Seiten der Monarchianer, und auch im Klerus war nur eine Minorität für Hippolyt. Der Bischof Zephyrin, berathen von dem klugen Kallist, neigte selbst, wie sein Vorgänger Victor (s. unten), der modalistischen Fassung zu; sein Hauptbestreben aber scheint gewesen zu sein, die streitenden Parteien zu beruhigen und um jeden Preis ein neues Schisma in der schon zerklüfteten römischen Gemeinde zu vermeiden. Dieselbe Politik setzte nach seinem Tode der zum Bischof erhobene Kallist (217—222) fort. Allein als die Schulen nun heftiger auf einander geriethen und eine Ausgleichung nicht mehr erhofft werden konnte, entschloss sich der Bischof, die Häupter der beiden streitenden Parteien, Sabellius und Hippolyt, zu excommuniciren [1]. Die christologische Formel, welche

hat den Theodoret (l. c.) augenscheinlich zu dem Irrthum geführt, Noët sei ein späterer Monarchianer gewesen, der erst nach Epigonus und Kleomenes aufgetreten sei. Für Hippolyt ist übrigens in seiner Bestreitung des Noëtus dieser Name nur das Aushängeschild, um spätere Monarchianer zu bekämpfen (s. Ztschr. f. d. hist. Theol. 1874 S. 201), wie schon von c. 2 ab deutlich wird.

[1] Philos. IX, 12: Οὕτω ὁ Κάλλιστος μετὰ τὴν τοῦ Ζεφυρίνου τελευτὴν νομίζων τετυχεκέναι οὗ ἐθηρᾶτο, τὸν Σαβέλλιον ἀπέωσεν ὡς μὴ φρονοῦντα ὀρθῶς, δεδοικὼς ἐμὲ καὶ νομίζων οὕτω δύνασθαι ἀποτρίψασθαι τὴν πρὸς τὰς ἐκκλησίας κατηγορίαν, ὡς μὴ ἀλλοτρίως φρονῶν. Hippolyt, der übrigens den Sabellius im Gegensatz zu Kallist anständig behandelt hat, sagt von seiner eigenen Excommunication nichts; es ist daher möglich, dass er und sein kleiner Anhang sich schon vorher von Kallist getrennt und ihn ihrerseits in den Bann gethan hatten. Dass dies schon unter Zephyrin geschehen, wird durch Philos. IX, 11 direct ausgeschlossen, während aus c. 7 nur zu folgern ist, dass die Partei Hippolyt's nachträglich auch den Zephyrin nicht mehr als Bischof anerkannt hat; so mit Recht Döllinger a. a. O. S. 101 f. 223 f., anders Lipsius, Ketzergeschichte S. 150. Die Situation war unzweifelhaft diese, dass Epigonus und Kleomenes eine wirkliche Schule (διδασκαλεῖον) in der römischen Kirche — vielleicht im Gegensatz zu der der Theodotianer — gegründet hatten, und dass diese Schule von den römischen Bischöfen protegirt wurde (s. Philos. IX, 7: Ζεφυρῖνος [τῷ κέρδει προσφερομένῳ πειθόμενος] συνεχώρει τοῖς προσιοῦσι τῷ Κλεομένει μαθητεύεσθαι Τούτων κατὰ διαδοχὴν διέμεινε τὸ διδασκαλεῖον κρατυνόμενον καὶ ἐπαῦξον διὰ τὸ συναίρεσθαι αὐτοῖς τὸν Ζεφυρῖνον καὶ τὸν Κάλλιστον). Hippolyt griff die Orthodoxie und Kirchlichkeit

Kallist selbst aufstellte, sollte die weniger leidenschaftlichen Anhänger beider Parteien befriedigen, und sie hat dies auch, soviel wir vermuthen dürfen, gethan. Die kleine Partei des Hippolyt, „die wahre katholische Kirche“, erhielt sich nur etwa noch 15 Jahre in Rom, die des Sabellius wahrscheinlich länger. Kallist's Formel ist die Brücke gewesen, auf welcher die ursprünglich monarchianisch gesinnten römischen Christen, dem Zuge der Zeit und der kirchlichen Wissenschaft folgend, zur Anerkennung der Logoschristologie übergegangen sind. Als Novatian seine Schrift de trinitate schrieb, muss diese Lehre in Rom bereits herrschend gewesen sein, und ist seitdem dort nicht mehr verdrängt worden. Ein Politiker hat sie daselbst begründet, der für seine Person, soweit er überhaupt dogmatisch interessirt war, dem modalistischen Lehrbegriff mehr zugeneigt gewesen ist [1].

Wie dürftig unsere Quellen für die Geschichte des Monarchianismus in Rom — von anderen Städten zu schweigen — trotz der Auffindung der Philosoph. sind, zeigt wohl am deutlichsten der Umstand, dass Tertullian die Namen Noët, Epigonus, Kleomenes, Kallistus nie genannt hat, dagegen uns mit einem römischen Monarchianer bekannt macht, dessen Name von Hippolyt in keiner seiner zahlreichen Streitschriften erwähnt wird — mit Praxeas. Man hat diese Thatsache so auffallend gefunden, dass man sehr abenteuerliche Hypothesen aufgestellt hat, um sie zu erklären. Man hat gemeint, der Name „Praxeas“ sei ein Spottname (= Händelmacher) und unter

der Schule, welche die Sympathien der römischen Gemeinde hatte, an und setzte es auch, nachdem Sabellius an die Spitze derselben getreten war, durch, dass Kallist den neuen Führer aus der Kirche ausschloss, wurde aber selbst seiner Christologie, seines „Rigorismus“ und seines leidenschaftlichen Treibens wegen ebenfalls ausgeschlossen. In dem Momente war ihm die Gemeinde des Kallist nicht mehr eine katholische Kirche, sondern ein διδασκαλεῖον (siehe Philos. IX, 12 p. 458, 1. p. 462, 42).

[1] In dem Obigen ist der Versuch gemacht worden, aus der tendenziösen Darstellung Hippolyt's in den Philos. den geschichtlichen Kern herauszuschälen. Hippolyt's Bericht ist am correctesten von Caspari (Quellen III, S. 325 ff.) wiedergegeben. Hippolyt hat die Thatsache nicht verschleiert, dass die Bischöfe die grosse Masse der römischen Gemeinde für sich gehabt haben (IX, 11), aber er hat überall Heuchelei, Ränke und Menschengefälligkeit gewittert, wo auch jetzt noch ersichtlich ist, dass die Bischöfe die Einheit und den Frieden der Gemeinde vor der rabies theologorum haben schützen wollen. Sie thaten damit nur, was ihres Amtes war, und handelten im Geist ihrer Vorgänger, zu deren Zeiten die Anerkennung des kurzen und weiten Gemeindebekenntnisses allein entschied, und sonst Freiheit herrschte. Ersichtlich ist auch, dass Hippolyt den Zephyrin und die Uebrigen desshalb für Idioten hält, weil sie auf die neue Wissenschaft und deren „ökonomischen“ Gottesbegriff nicht eingehen wollen.

demselben sei in Wahrheit Noëtus[1] oder Epigonus[2] oder Kallistus[3] zu verstehen. Das Richtige findet sich bei Döllinger[4] und Lipsius[5]. Praxeas[6] ist bereits vor Epigonus nach Rom gekommen in einer Zeit, bis zu welcher die persönlichen Erinnerungen Hippolyt's nicht zurückreichten, also etwa gleichzeitig mit Theodotus oder etwas früher, unter dem Episkopat des Victor, nach Lipsius — und das ist wahrscheinlich — bereits schon unter Eleutherus[7]. Er hat sich vielleicht nur kurze Zeit in Rom aufgehalten, ohne dort auf Widerspruch zu stossen, und hat keine Schule daselbst gegründet. Als c. 20 Jahre später in Rom und Karthago die Controverse brennend wurde und Tertullian sich genöthigt sah, wider den Patripassianismus aufzutreten, war der Name des Praxeas bereits verschollen. Tertullian aber knüpfte an ihn an, weil er der Erste gewesen, der auch in Karthago eine Discussion erregt hatte, und weil Praxeas als entschiedener Antimontanist ihm antipathisch war. In der Polemik aber berücksichtigt Tertullian die zeitgeschichtlichen Verhältnisse, wie sie etwa um d. J. 210 bestanden haben mögen — um diese Zeit ist die Schrift adv. Prax. geschrieben —, ja er spielt augenscheinlich auch auf die römischen Monarchianer, d. h. auf Zephyrinus und die von ihm Protegirten an. In dieser Beobachtung beruht die Wahrheit der Hypothese, Praxeas sei nur ein Name für einen bekannten römischen Monarchianer.

Praxeas war ein kleinasiatischer Confessor, der erste, welcher die Controverse über die Christologie nach Rom getragen hat[8]. Zugleich brachte er aus seiner Heimath den entschiedenen Eifer gegen die neue Prophetie mit. Wieder werden wir hier an die Partei jener kleinasiatischen „Aloger" erinnert, die mit der Ablehnung der Logoschristologie den Widerwillen gegen den Montanismus verband. In Rom fanden seine Bestrebungen nicht nur keinen Widerspruch, sondern Praxeas veranlasste auch den Bischof durch die Mitthei-

[1] Nach Pseudotertull. 30, wo in der That dem Noëtus der Name Praxeas substituirt ist.

[2] S. de Rossi, Bullet. 1866 p. 170.

[3] So z. B. Hagemann, a. a. O. S. 234 f., früher schon Semler ähnlich.

[4] A. a. O. S. 198.

[5] Jahrb. f. deutsche Theol. 1868 H. 4.

[6] Der Name ist allerdings sonst bisher nicht nachgewiesen.

[7] S. Chronol. d. röm. Bischöfe S. 173 f.

[8] Adv. Prax. 1: „Iste primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romam, homo et alias inquietus, insuper de iactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium."

lungen, die er ihm über die neuen Propheten und ihre Gemeinden in Asien machte, die litterae pacis, die er diesen bereits ausgestellt hatte, zurückzunehmen und den Paraklet vertreiben zu helfen [1]. Wenn dieser Bischof Eleutherus gewesen ist — und das ist nach Euseb., h. e. V, 4 wahrscheinlich —, so haben vier römische Bischöfe nach der Reihe sich für die modalistische Christologie erklärt (Eleutherus, Victor, Zephyrin, Kallist); denn dass Victor für Praxeas eingetreten ist, hören wir von Pseudotertullian [2]. Es ist aber auch möglich, dass Victor jener Bischof gewesen ist, den Tertullian (adv. Prax. 1) im Sinne gehabt hat; dann fällt Eleutherus hier überhaupt weg. Sicher ist jedenfalls, dass der dynamistische Monarchianismus, indem er von Victor präscribirt wurde, nicht von einem Vertreter der Logoschristologie, sondern im Interesse einer modalistischen Christologie ausgeschlossen worden ist. Zu einer Controverse mit jener Lehre kam es aber in Rom durch die Wirksamkeit des Praxeas überhaupt noch nicht; er war nur der Vorläufer des Epigonus und Kleomenes daselbst. Von Rom begab sich Praxeas nach Karthago [3] und wirkte gegen die Annahme einer Unterscheidung Gottes und Christi. Er wurde aber von Tertullian, der damals noch der katholischen Kirche angehörte, bekämpft und zum Schweigen gebracht, ja gezwungen, schriftlich zu widerrufen. Damit endete die erste Phase des Streits [4]. Praxeas' Name wird nun nicht weiter genannt. Aber erst mehrere

[1] L. c.: „Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit."

[2] Pseudotertull.: „Praxeas quidem haeresim introduxit quam Victorinus corroborare curavit." Dieser Victorin wird mit Recht von den meisten Gelehrten für den Bischof Victor gehalten; dafür spricht erstlich der Name (über Victor-Victorin s. Langen, a. a. O. S. 196; Caspari, Quellen III, S. 323 n. 102), sodann die Zeit, drittens der Ausdruck „curavit", welcher auf eine hochgestellte Persönlichkeit führt und seine genaue Parallele an dem συναίρεσθαι hat, welches Hippolyt in Bezug auf Zephyrin und Kallist gebraucht hat (s. S. 654, Anm. 1), endlich der Umstand, dass die Nachfolger des Victor, wie wir bestimmt wissen, monarchianisch gesinnt waren. Dass Victor den Theodotus excommunicirt hat, spricht natürlich nicht dagegen; denn der Monarchianismus dieses Mannes war ganz anderer Art als der des Praxeas.

[3] Dies ist aus den Worten Tertullian's (l. c.) bestimmt zu schliessen: „Fructificaverant avenae Praxeanae hic quoque superseminatae dormientibus multis in simplicitate doctrinae"; s. Caspari, a. a. O.; Hauck, Tertullian S. 368; Langen, a. a. O. S. 199; anders Hesselberg, Tertullian's Lehre S. 24 und Hagemann, a. a. O.

[4] Tertull., l. c.: „avenae Praxeanae traductae dehinc per quem deus voluit (scil.: per me), etiam evulsae videbantur. Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est; exinde silentium."

Jahre später wurde die Controverse in Rom und in Karthago recht eigentlich brennend und veranlasste nun Tertullian zu seiner Streitschrift [1]. Ueber den Ausgang des Monarchianismus in Karthago und Afrika wissen wir nichts Sicheres (doch s. unten).

Eine einheitliche Darstellung der Lehre des älteren modalistischen Monarchianismus ist nach dem Stande der Quellen nicht möglich. Aber es sind wohl die Quellen daran nicht allein schuld. Sobald der Gedanke, in Christus sei Gott selbst incarnirt gewesen, theologisch vermittelt werden sollte, mussten sehr verschiedene Versuche erfolgen. Dieselben konnten einerseits zu abenteuerlichen Verwandelungsauffassungen, andererseits bis nahe an die Grenze des Adoptianismus führen und haben so weit geführt; denn sobald die Einwohnung der deitas patris in Jesus nicht im strengen Sinne als eine Incarnation gefasst wurde, sobald das personbildende Element in Jesus nicht ausschliesslich in der Gottheit des Vaters angeschaut wurde, war der Boden der artemonitischen Ketzerei betreten. Hippolyt hat denn auch dem Kallist vorgeworfen, er schwanke zwischen Sabellius und Theodotus [2], und in der Schrift gegen Noët spielt er (c. 3) auf eine gewisse Verwandtschaft zwischen diesem und dem Lederarbeiter an. In den Schriften des Origenes aber finden sich mehrere Stellen, betreffs deren man immer unsicher bleiben wird, ob sie sich auf Modalisten oder auf Adoptianer beziehen. Dies kann auch nicht auffallen; denn die Monarchianer aller Richtungen hatten ein gemeinsames Interesse gegenüber der Logoschristologie: sie vertraten die heilsgeschichtliche Auffassung der Person Christi gegenüber einer naturgeschichtlichen.

Unter den verschiedenen Referaten über die Lehre der älteren Modalisten zeigt uns das des Hippolyt in der Schrift gegen Noët dieselbe in ihrer einfachsten Form. Die hier geschilderten Monarchianer werden als solche vorgeführt, welche lehren, Christus sei der Vater selbst, und der Vater selbst sei geboren, habe gelitten und sei gestorben [3]. Ist Christus Gott, so ist er gewiss der Vater, oder er wäre nicht Gott. Hat Christus also wahrhaft gelitten, so hat der Gott, der es allein ist, gelitten [4]. Aber es ist nicht nur ein

[1] Tertull., l. c.: „Avenae vero illae ubique tunc semen excusserant. Ita aliquamdiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit, et nunc denuo erupit. Sed et denuo eradicabitur, si voluerit dominus.“

[2] S. Philos. IX, 12; X, 27. Epiph., h. 57, 2.

[3] C. 1: ἔφη τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι.

[4] C. 2: Εἰ οὖν Χριστὸν ὁμολογῶ θεόν, αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ὁ πατήρ, εἴ γε ἔστιν ὁ θεός. ἔπαθεν δὲ Χριστὸς, αὐτὸς ὢν θεός, ἄρα οὖν ἔπαθεν πατήρ, πατὴρ γὰρ αὐτὸς ἦν.

entschiedenes monotheistisches Interesse, welches sie geleitet hat [1], und welches sie bei ihren Gegnern, die sie δίθεοι nannten, verletzt fanden [2], sondern es ist auch das Interesse an der vollen Gottheit Jesu, welche, wie sie meinten, nur durch ihre Lehre behauptet werden könne [3]. Für dieselbe beriefen sie sich — wie die Theodotianer — vorzüglich auf die h. Schriften, und zwar auf den katholischen Kanon, so auf Exod. 3, 6; 20, 2 f.; Jes. 44, 6; 45, 5. 14 f.; Baruch 3, 36; Joh. 10, 30; 14, 8 f.; Röm. 9, 5. Auch das Johannesevangelium ist anerkannt; aber — und dies ist die wichtigste Mittheilung, welche Hippolyt über die Schriftauslegung dieser Monarchianer gemacht hat — das Recht einen Logos einzuführen und ihn Sohn Gottes zu nennen, schien ihnen nicht aus dem Evangelium zu folgen. Der Prolog des Johannesevangeliums sei allegorisch zu verstehen, wie überhaupt so manche Stellen in diesem Buche [4]. Der Gebrauch des Logosbegriffs in der Glaubenslehre wird also bestimmt abgelehnt. Mehr erfahren wir über die Noëtianer hier nicht. In den Philosoph. aber hat Hippolyt über den Gottesbegriff derselben referirt und ihn (s. auch Theodoret) also dargestellt [5]: „Sie sagen, der eine und selbe Gott sei aller Dinge Schöpfer und Vater, er sei in seiner Güte den Gerechten der alten Zeit erschienen, obgleich er unsichtbar sei; wenn er nämlich nicht gesehen wird, ist er unsichtbar, wenn er sich aber zu sehen giebt, ist er sichtbar; er ist unfassbar, wenn er nicht gefasst werden will, fassbar aber, wenn er sich zu fassen giebt. So ist er in gleicher Weise unüberwindlich und überwindlich, ungezeugt und gezeugt, unsterblich und sterblich.“ Hippolyt fährt fort, Noët sage: „Sofern also der Vater nicht gemacht worden ist,

[1] Φάσκουσιν συνιστᾶν ἕνα θεόν (c. 2).

[2] Hippolyt vertheidigt sich c. 11, 14: οὐ δύο θεοὺς λέγω, s. Philos. IX, 11 fin. 12: δημοσίᾳ ὁ Κάλλιστος ἡμῖν ὀνειδίζει εἰπεῖν· δίθεοί ἐστε. Aus c. Noët 11 geht auch hervor, dass die Monarchianer die Logoslehre als zur gnostischen Aeonenlehre führend bekämpft haben; τίς — muss Hippolyt erwiedern — ἀποφαίνεται πληθὺν θεῶν παραβαλλομένην κατὰ καιρούς. Er suchte zu zeigen (s. c. 14 sq.) dass das von ihm gelehrte μυστήριον οἰκονομίας der Dreiheit doch etwas anderes sei als die Aeonenlehre.

[3] Hippolyt legt (c. Noët 1) dem Gegner das Wort in den Mund: τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν; s. auch c. 2 sq.: Χριστὸς ἦν θεὸς καὶ ἔπασχεν δι' ἡμᾶς αὐτὸς ὢν πατήρ, ἵνα καὶ σῶσαι ἡμᾶς δυνηθῇ, ἄλλο οὐ δυνάμεθα λέγειν, siehe auch c. 9, wo Hippolyt den Gegnern sagt, dass man den Sohn verehren müsse nach der Weise der Verehrung, wie Gott sie in den h. Schriften bestimmt hat.

[4] S. c. 15: ἀλλ' ἐρεῖ μοι τὶς· Ξένον φέρεις λόγον λέγων υἱόν. Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ.

[5] L. IX, 10.

ist er zutreffend Vater genannt worden; sofern er aber geruht hat, sich einer Geburt zu unterziehen, ist er selbst als geborener sein eigener, nicht eines Anderen, Sohn." — „Auf diese Weise wollte er die Monarchie sicher stellen und sagen, was Vater und Sohn genannt wird, sei ein und derselbe, nicht einer aus dem anderen, sondern er selbst aus sich selbst; dem Namen nach werde er unterschieden als Vater und Sohn gemäss dem Wechsel der Zeiten; es sei aber der Eine, der da erschienen ist und sich der Geburt aus der Jungfrau unterzogen hat und als Mensch unter den Menschen gewandelt ist. Er hat sich als Sohn bekannt denen, die ihn sahen, um seiner Geburt willen, dass er aber der Vater sei, hat er denen nicht verhüllt, die es fassen konnten [1]. Dass der an das Kreuzholz Genagelte, der, welcher sich selber seinen Geist befohlen hat, der Gestorbene und nicht Gestorbene, der sich selbst am dritten Tage erweckt hat, der im Grabe geruht hat, der mit der Lanze Gestochene und mit Nägeln Befestigte — dass dieser der Gott und Vater des Alls sei, behauptet Kleomenes und sein Anhang." — Der Unterschied zwischen Vater und Sohn ist also ein nomineller, insofern aber doch mehr als ein nomineller (nämlich ein heilsgeschichtlicher), als der eine Gott, sofern er Mensch geboren ist, als Sohn erscheint. Für die Identität des Erschienenen und des Unsichtbaren haben diese Monarchianer auf die ATlichen Theophanien verwiesen — mit demselben Recht, ja mit einem besseren, als die Vertreter der Logoschristologie sich auf diese beriefen. Was nun den Gottesbegriff betrifft, so hat man gesagt, „das Moment der Endlichkeit werde hier potentiell schon in Gott selbst hineingelegt", diese Monarchianer seien stoisch beeinflusst u. s. w. Indessen dürfte das Erstere dem Texte fremd sein; das Letztere, der stoische Einfluss, ist dagegen nicht zu leugnen [2]. Aber als auf die Grundlage ist auf jene alten liturgischen Formeln zu verweisen, wie sie Ignatius, der Verf. des 2. Clemensbriefes und selbst Melito gebraucht haben [3] —

[1] Hier erkennt man recht deutlich, dass nicht ein naiver Modalismus vorliegt, sondern ein reflectirter, theologischer. Wie in den Melchisedekspeculationen der Theodotianer hervortrat, dass dieselben, wie Origenes, von dem gekreuzigten Jesus zu dem ewigen, gottgleichen Sohne aufsteigen wollten, so haben auch diese Modalisten die Vorstellung, dass in Jesus der Vater selbst zu erkennen sei, für eine solche gehalten, die nur für die, welche sie fassen können, bestimmt sei.

[2] S. oben S. 652 Anm. 1. Dazu Philos. X, 27: τοῦτον τὸν πατέρα αὐτὸν υἱὸν νομίζουσι κατὰ καιροὺς καλούμενον πρὸς τὰ συμβαίνοντα.

[3] S. Ignat. ad Ephes. 7, 2: εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ

der Letztere, obgleich er eine Schrift περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ geschrieben hat. Ferner kennt auch Ignatius, obgleich er Christus für präexistent gehalten, nur eine Geburt des Sohnes, nämlich die Gottes aus der Jungfrau [1]. Wir haben hier die Vorstellung anzuerkennen, nach welcher Gott kraft seines Willens auch endlich, leidensfähig u. s. w. werden, sich selbst somit zum Menschsein bestimmen kann und bestimmt hat, ohne seine Gottheit dabei aufzugeben. Es ist der alte, religiöse und naive Modalismus, der hier mit den Mitteln der Stoa zur theologischen Lehre erhoben und exclusiv geworden ist. In der Formel aber: „der Vater hat gelitten", wo sie gebraucht wurde, liegt allerdings ein Moment der Neuerung; denn dieselbe lässt sich im nachapostolischen Zeitalter nicht nachweisen. Es ist aber sehr fraglich, ob sie je von den theologischen Vertretern des Modalismus rund gebraucht worden ist. Sie werden wohl nur gesagt haben: „der Sohn, welcher gelitten hat, ist derselbe mit dem Vater."

In welcher Weise diese Monarchianer die menschliche σάρξ Jesu gefasst und welche Bedeutung sie ihr gegeben haben, erfahren wir nicht. Complicirter sind bereits die monarchianischen Formeln, welche Tertullian in der Schrift adv. Prax. bekämpft, Hippolyt dem Kallist in den Mund gelegt hat. Man erkennt leicht, dass sie geprägt sind in einer Controverse, in welcher die theologischen Schwierigkeiten, welche der modalistischen Lehre anhaften, bereits offenkundig geworden sind. Die Monarchianer Tertullian's halten noch streng an der vollen Identität des Vaters und des Sohnes fest [2]; sie wollen von der Verwerthung des Logos in der Christologie nichts wissen; denn das „Wort" ist keine Substanz, sondern nur ein „Schall" [3]; sie theilen mit den Noëtianern das monotheistische Interesse [4] — das an der vollen Gottheit Christi tritt nicht so deutlich hervor —;

Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστός, und für Clemens die Zusammenstellung oben S. 157 f.

[1] Interessant ist, dass in der heutigen abessinischen Kirche eine theologische Schule eine dreifache Geburt Christi lehrt, von dem Vater in Ewigkeit, von der Jungfrau, von dem h. Geist bei der Taufe; s. Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl. Bd. I S. 70.

[2] C. 1: „Ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, ipsum denique esse Jesum Christum." c. 2: „post tempus pater natus et pater passus, ipse deus, dominus omnipotens, Jesus Christus praedicatur"; s. auch c. 13.

[3] C. 7: „Quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris, et sicut grammatici tradunt, aër offensus, intellegibilis auditu, ceterum vanum nescio quid."

[4] C. 2: „Unicum deum non alias putat credendum, quem si ipsem eundem-

sie befürchten wie jene die Wiederkehr des Gnosticismus[1]; sie haben dieselbe Ansicht über die Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit Gottes[2]; sie berufen sich auf die h. Schriften, z. Th. auf dieselben Stellen wie die Gegner des Hippolyt[3]; aber sie haben sich genöthigt gesehen, sich mit den Zeugnissen auseinanderzusetzen, in welchen der Sohn als ein eigenthümliches Subject dem Vater gegenübergestellt ist. Sie thun das nicht nur in der Weise, dass sie sagen, Gott hat sich selbst zum Sohn gemacht durch Annahme des Fleisches[4], resp. der Sohn ist aus sich selbst hervorgegangen[5] — denn bei Gott sei kein Ding unmöglich —[6], sondern sie haben bestimmter erklärt, das Fleisch mache den Vater zum Sohne, oder auch: in der Person des Erlösers ist das Fleisch (der Mensch, Jesus) der Sohn, der Geist (der Gott, der Christus) aber der Vater[7]. Hierfür beriefen

que et patrem et filium et spiritum s. dicat." c. 3: „Duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt . . . monarchiam, inquiunt, tenemus." c. 13: „inquis, duo dii praedicuntur." c. 19: „igitur si propterea eundem et patrem et filium credendum putaverunt, ut unum deum vindicent etc." c. 23: „ut sic duos divisos diceremus, quomodo iactitatis etc."

[1] C. 8: „hoc si qui putaverit me προβολήν aliquam introducere", sagt Tertullian, „quod facit Valentinus etc."

[2] S. c. 14. 15: „Hic ex diverso volet aliquis etiam filium invisibilem contendere, ut sermonem, ut spiritum . . . Nam et illud adiiciunt ad argumentationem, quod si filius tunc (Exod. 33) ad Moysen loquebatur, ipse faciem suam nemini visibilem pronuntiaret, quia scil. ipse invisibilis pater fuerit in filii nomine. Ac per hoc si eundem volunt accipi et visibilem et invisibilem, quomodo eundem patrem et filium . . . Ergo visibilis et invisibilis idem, et quia utrumque, ideo et ipse pater invisibilis, qua et filius, visibilis Argumentantur, recte utrumque dictum, visibilem quidem in carne, invisibilem vero ante carnem, ut idem sit pater invisibilis ante carnem, qui et filius visibilis in carne."

[3] So auf Exod. 33 (c. 14), Apoc. 1, 18 (c. 17), Jes. 44, 24 (c. 19), namentlich Joh. 10, 30; 14, 9. 10 (c. 20), Jes. 45, 5 (c. 20). Sie geben zu, dass in den h. Schriften bald von Zweien, bald von Einem die Rede sei; aber sie argumentirten (c. 18): „Ergo quia duos et unum invenimus, ideo ambo unus atque idem et filius et pater."

[4] C. 10: „Ipse se sibi filium fecit."

[5] C. 11: „Porro qui eundem patrem dicis et filium, eundem et protulisse ex semetipso facis."

[6] Darauf haben sich die Monarchianer nach c. 10 berufen und als Parallele die Geburt aus der Jungfrau angeführt.

[7] C. 27: „Aeque in una persona utrumque distinguunt, patrem et filium, discentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum." Hierzu bemerkt Tertullian: „et qui unum eundemque contendunt patrem et filium, iam incipiunt dividere illos potius quam unare; talem monarchiam apud Valentinum fortasse didicerunt, duos facere Jesum et Christum." Tertullian versucht also, den Vorwurf der Auflösung der Monarchie

sie sich auf Lc. 1, 35. Sie fassten den heiligen Geist identisch mit der Kraft des Allerhöchsten, d. h. mit dem Vater selbst und betonten, dass das, was geboren wird, also das Fleisch — nicht der Geist — Sohn Gottes zu nennen ist[1]. Der Geist (Gott) hat überhaupt nicht leiden können; sofern er sich aber in das Fleisch begeben hat, hat er mitgelitten. Gelitten hat der Sohn[2]; aber mitgelitten hat der Vater[3]. Daher sagt Tertullian (c. 23): „Ut sic duos divisos diceremus, quomodo iactitatis, tolerabilius erat, duos divisos quam unum deum versipellem praedicare."

Es ist leicht ersichtlich, dass, sobald die Unterscheidung von caro (filius) und spiritus (pater) ernsthaft genommen wird, die Lehre sich der artemonitischen nähert; sie ist in der That „versipellis". Dass sie aber auch in dieser Fassung die Vertreter der Logoschristologie nicht befriedigen konnte, liegt auf der Hand; denn die persönliche Identität zwischen dem Vater und dem Christusgeist wird noch immer festgehalten. Ueberhaupt muss jeder Versuch, auf dem Boden des Modalismus der Logoschristologie gerecht zu werden, folgerecht stets zum dynamistischen Monarchianismus führen. Von den Formeln des Zephyrin und Kallist wissen wir bestimmt, dass sie aus Compromissversuchen entstanden sind[4], wenn auch der Vorwurf der Zweigötterei gegen Hippolyt und seinen Anhang erhoben wurde. Zephyrin's Satz (IX, 11): Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν, den er mit der Einschränkung vortrug: οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός, stimmt mit den Lehren des „Praxeas", ist aber, wie aus den Philosoph. deutlich ist, eben schon als Compromissformel zu verstehen. Noch weiter ist Kallist gegangen, indem er es für angezeigt befand, nach der Excommunication des Sabellius und Hippolyt in die christologische Eintrachtsformel den Begriff des Logos aufzunehmen, wofür er von Hippolyt besonders geschmäht, aber auch von Sabellius des Abfalls geziehen worden ist[5]; Gott an sich ist ein untheilbares Pneuma, welches Alles erfüllt, oder, was dasselbe besagt, er ist Logos; als Logos ist er dem Namen nach zweierlei, Vater und Sohn. Das in der Jungfrau fleischgewordene Pneuma ist somit wesentlich vom Vater nicht verschieden, sondern mit ihm identisch (Joh. 14, 11). Das was in die Erscheinung tritt, d. h. der Mensch, ist der Sohn, der Geist aber, der in den Sohn eingegangen ist, ist der Vater. „Denn der Vater, der in dem Sohne ist, vergöttlichte das Fleisch, nachdem er es angenommen hatte und vereinigte es mit ihm selber und stellte so ein Einiges her, also dass

seinen Gegnern zurückzugeben; s. schon c. 4. Die Polemik gegen die Annahme einer Verwandelung des Göttlichen in das Menschliche trifft übrigens diese Monarchianer nicht (c. 27 ff.).

[1] S. c. 26. 27: „propterea quod nascetur sanctum, vocabitur filius dei; caro itaque nata est, caro itaque erit filius dei."

[2] C. 29: „mortuus est non ex divina, sed ex humana substantia."

[3] L. c.: „Compassus est pater filio."

[4] Philos. IX, 7 p. 440, 35 sq.; IX, 11 p. 450, 72 sq.

[5] L. c. IX, 12 p. 458, 78: ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Σαβελλίου συχνῶς κατηγορεῖσθαι ὡς παραβάντα τὴν πρώτην πίστιν. Wahrscheinlich ist es eben die Formel: „Compassus est pater filio", welche den strengen Monarchianern unannehmbar erschienen ist.

nun Vater und Sohn ein Gott genannt wird, und dass diese einzige Person unmöglich mehr in eine Zweiheit getrennt werden kann, dass vielmehr der Satz gilt: der Vater hat mit dem Sohne mitgelitten“ (nicht der Vater hat gelitten [1]).

Hippolyt hat in dieser Formel ein Gemisch aus sabellianischen und theodotianischen Gedanken gefunden, und er hat Recht [2]. Die Annäherung an die Hypostasenchristologie und die Entfernung vom älteren Monarchianismus kommt hier in der That nur dadurch zu Stande, dass Kallist auch einen theodotianischen Gedanken verwerthet hat [3]. Von dem platonischen Gottesbegriff hält er sich noch fern, ja es klingt wie eine stoische Reminiscenz, wenn er zur Begründung der Menschwerdung Gottes auf das Pneuma verweist, welches das All erfüllt, das Obere und das Untere. Dass aber in Rom seine Formel trotzdem den Werth einer Eintrachtsformel hat gewinnen können, ist nicht nur in der Zulassung des Logosbegriffs begründet, sondern vielmehr in dem ausgesprochenen Gedanken, dass Gott im Momente der Menschwerdung das Fleisch vergöttlicht hat, und dass der Sohn, sofern er die wesenhaft vergöttlichte σάρξ repräsentirt, als ein zweiter und doch als ein real mit Gott geeinter aufgefasst werden soll [4]. Hier trat das letzte katholische Interesse an der Christologie, welches wir sonst bei den Monarchianern nicht deutlich gewahren, correct zu Tage. So beruhigte man sich in Rom allmählich, und nur die wenigen Extremen von links und rechts leisteten Widerstand. Die Formel war aber auch durch ihre Unklarheit ausserordentlich geeignet, das Mysterium beim gläubigen Volke aufzurichten, unter dessen Schutz allmählich die Logoschristologie ihren Einzug gehalten hat.

Diese ist im Gegensatz zum Modalismus von Tertullian, Hippolyt und Novatian im Abendland ausgebildet worden [5]. Während der Adoptianismus für

[1] Philos. IX, 12 p. 458, 80 sq.: Κάλλιστος λέγει τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον· οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν. καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τά τε ἄνω καὶ κάτω· καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό. Καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον. Joh. 14, 11. Τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα· οὐ γάρ, φησίν, ἐρῶ δύο θεοὺς πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἕνα. Ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ, καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἕνα θεόν, καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθει εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ· οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον . . . [hier fehlt im Texte etwas].

[2] Katholische Theologen bemühen sich, die Sätze Kallist's nicänisch zu deuten und Hippolyt zum Ditheisten zu machen; s. Hagemann, a. a. O.; Kuhn, Theol. Quartalschr. 1855 II; Lehir, Etudes bibliques II, p. 383; de Rossi u. v. A.

[3] So urtheilt auch Zahn, Marcell. S. 214. Die Lehre des Kallist ist übrigens — und daran scheint nicht nur der Berichterstatter schuld zu sein — so unklar, dass man, von ihr zur Logoschristologie übergehend, wahrhaft aufathmet, und es wohl begreift, dass diese soviel einfachere und geschlossene Lehre schliesslich den Sieg über die abgequälten Sätze des Kallist gewonnen hat.

[4] S. die Christologie des Origenes.

[5] S. oben S. 488 f.

die Ausbildung der Logoschristologie in der Kirche wenig in's Gewicht fällt, sind die christologischen Thesen Tertullian's u. s. w. von dem Gegensatz gegen die Modalisten durchweg abhängig [1]. Dies zeigt sich namentlich in der strengen Subordination des Sohnes unter den Vater. Nur durch solche Subordination vermochte man den Vorwurf der Gegner abzuwehren, dass man zwei Götter lehre. Man stellte jenen philosophischen Gottesbegriff nun bestimmt als Kirchenlehre auf und setzte ihn auseinander, nach welchem die Einheit Gottes lediglich als „unicum imperium" zu fassen ist, welches Gott durch beliebige Officialen verwalten lassen könne, und man suchte nachzuweisen, dass der Monotheismus durch die allein dem Vater zukommende Urcausalität genügend gewährleistet sei [2]. Aber indem man so den Vorwurf ablehnte, dass Vater und Sohn „Brüder" seien, näherte man sich der gnostischen Aeonenlehre, und Tertullian hat die Gefahr, dass man in das Fahrwasser der Gnostiker gerathe, selbst gefühlt und nicht zu verwischen vermocht [3]. Seine Ausführungen in der Schrift adv. Prax. sind von halben Concessionen und Unsicherheiten nicht frei, wie denn überhaupt die Haltung der ganzen Schrift bedeutend absticht gegen die der antignostischen Tractate. Tertullian muss in der Schrift adv. Prax. immer wieder aus der Offensive in die Defensive übergehen, und die Zugeständnisse, die er macht, dass man nicht von zwei Herren und zwei Göttern reden dürfe, dass auch der Sohn unter Umständen allmächtig, ja Vater genannt werden könne, dass der Sohn am Ende dem Vater Alles zurückgeben und, wie es scheint, in dem Vater aufgehen werde, endlich — vor Allem — dass der Sohn nicht nur nicht aliud a patre, sondern in gewisser Weise auch nicht alius a patre sei [4], zeigen die Unsicherheit. Dennoch sind Tertullian und seine Genossen gegenüber den Monarchianern keineswegs im Nachtheil; sie konnten sich erstlich auf die Glaubensregel berufen, in welcher der persönliche Unterschied von Vater und Sohn anerkannt sei [5], sodann auf die h. Schriften, von denen aus in der That die Monarchianer leicht ad absurdum zu führen waren [6], ferner auf den Unterschied von Christen und Juden, der eben darin bestehe, dass jene auch an den Sohn glauben [7], endlich — und das war das Wichtigste — speziell für die Logoslehre auf die johanneischen Schriften. Es ist von der höchsten Bedeutung im Streite gewesen, dass die Bezeichnung λόγος für Christus in dem Johannesevangelium und der Apokalypse nachgewiesen werden konnte [8]. Bei dem da-

[1] Man kann das durch eine Vergleichung der Christologie des Tertullian und Hippolyt mit der des Irenäus deutlich erkennen.

[2] S. Tertull. adv. Prax. 3; Hippol. c. Noët. 11.

[3] Adv. Prax. 8. 13; nicht anders steht es bei Hippolyt; Beide haben in ihrer Polemik gegen die Modalisten Valentin relativ in Schutz genommen. Dies ist wiederum ein Zeichen dafür, dass die Kirchenlehre bedingter Gnosticismus ist.

[4] S. c. 18; an anderen Stellen anders.

[5] Tertull. adv. Prax. 2; Hippol. c. Noët. 1.

[6] Der monarchianische Streit ist von beiden Seiten überhaupt mit exegetischen Nachweisungen geführt worden. Tertullian hat sich übrigens auch in der Schrift adv. Prax. für die ökonomische Trinität auf Aussprüche des Parakleten berufen.

[7] S. adv. Prax. 21: „Ceterum Judaicae fidei ista res, sic unum deum credere, ut filium adnumerare ei nolis, et post filium spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista? Quod opus evangelii, si non exinde pater et filius et spiritus, tres crediti, unum deum sistunt?"

[8] Πιστεύσωμεν, sagt Hippolyt, c. Noët. 17 — κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν

maligen Stande der Schriftausnutzung in der Kirche waren jene Stellen dem Monarchianismus tödtlich. Die Versuche, sie symbolisch zu deuten [1], mussten schliesslich ebenso fehlschlagen, wie die anderen, den Ausdruck „Logos“ zwar zu benutzen — so Kallist und Paul von Samosata —, aber die philonisch-apologetische Fassung desselben abzulehnen. Indessen ist es allem Anschein nach dem Tertullian und Hippolyt noch nicht gelungen, ihre Lehrweise in den Gemeinden durchzusetzen. Der Gott des Geheimnisses, den sie lehrten, erschien als ein unbekannter Gott, und auch ihre Christologie entsprach den Bedürfnissen nicht. Der Logos soll zwar wesenseins mit Gott sein; aber er ist doch durch seine Organisation, die behufs der Weltschöpfung erfolgte, ein inferiores göttliches Wesen, oder vielmehr beides, inferior und nicht inferior. Diese Auffassung aber stritt mit der cultischen Ueberlieferung, welche Gott selbst in Christus anschauen lehrte, ebensosehr, wie der Versuch, den Sohn-Gottesnamen für Christus nicht von seiner wunderbaren Geburt, sondern von einem vorweltlichen Acte abzuleiten, die Tradition gegen sich hatte [2]. Einen gemeinsamen Boden mit ihren Gegnern behaupten übrigens die älteren Bestreiter des Monarchianismus dadurch noch, dass für sie die Selbstentfaltung Gottes zu mehreren Hypostasen daraus offenbarungsgeschichtlich bedingt ist. Der Unterschied zwischen ihnen und den Monarchianern, wenigstens den späteren, ist hier nur ein gradueller. Diese beginnen bei der Menschwerdung (resp. bei den Theophanien im A. T.) und datiren von ihr ab eine nominelle Mehrheit, jene lassen die „ökonomische“ Selbstentfaltung Gottes unmittelbar vor der Weltschöpfung ihren Ursprung nehmen. Es ist das kosmologische Interesse, welches auch hier wieder bei den Kirchenvätern hervortritt und das geschichtliche verdrängt, indem es dasselbe angeblich auf eine höhere Stufe hebt. Soweit die Logoslehre im 3. Jahrh. sich durchsetzte, wurde die Frage, ob das Göttliche, welches auf Erden erschienen ist, mit der Gottheit identisch sei, im negativen Sinne beantwortet [3]. Dieser gnostischen Ansicht gegenüber, die erst im 4. Jahrhundert ihre Correctur erhalten sollte, haben die Monarchianer ein uraltes und werthvolles Interesse festgehalten, indem sie an der Identität der ewigen Gottheit und der auf Erden geoffenbarten festhielten. Aber zeigt nicht das Dilemma, entweder die Identität zu bewahren, dann aber auch den absurden und mit dem Evangelium streitenden Satz zu vertheidigen, Christus sei die Gottheit selber gewesen, oder mit dem Evangelium die Unterschiedenheit von Vater und Sohn festzuhalten, dann aber in gnostisch-polytheistischer Weise einen Untergott zu verkündigen —, dass die Speculation hier und dort eine ebenso unhaltbare wie unevangelische gewesen ist? In Ansehung der Religion war unzweifelhaft ein sehr grosser Fortschritt erzielt, als Athanasius durch die exclusive Formel vom Λόγος ὁμοούσιος sowohl den Modalismus als den subordinatianischen Gnosticismus ausschloss, aber die hellenische Grundlage der ganzen Speculation blieb conservirt und für die verständige Betrachtung war nur ein zweites Scandalon auf ein erstes gethürmt. Indessen unter den damaligen Ver-

ἀποστόλων ὅτι θεὸς λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατῆλθεν, s. schon Tatian, Orat. 5 auf Grund von Joh. 1, 1: Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν.

[1] S. oben S. 659.

[2] Im Symbolum ist das „γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου“ die Erklärung für das vorangestellte „τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ“.

[3] S. adv. Prax. 16.

hältnissen der wissenschaftlichen Speculation war jene Formel das rettende Wort, nachdem man sich einmal vom Adoptianismus abgekehrt hatte, dessen Lehre von einer Vergottung Jesu allerdings die bedenklichsten Erinnerungen wachrufen musste.

b) Die Ausgänge des Modalismus im Abendland und der Zustand der Glaubenslehre. Ueber die Schicksale des Monarchianismus in Rom und im Abendlande nach Ablauf des ersten Drittels des 3. Jahrhunderts und über die allmähliche Einbürgerung der Logoschristologie sind wir sehr schlecht unterrichtet. Die Excommunication des Sabellius durch Kallist in Rom hatte zunächst die Folge, dass dieser Monarchianer im Abendland keinen Anhang mehr fand, und dass der strenge, aggressive Modalismus überhaupt bald ganz zurücktrat[1]. Kallist selbst hat übrigens der Folgezeit kein ganz reines Gedächtniss in Bezug auf seine Christologie hinterlassen, obgleich er durch seine Eintrachtsformel sich in der Hauptsache gedeckt hatte[2]. Hippolyt's Secte hat um 250 nicht mehr existirt; ja es ist sogar nicht ganz unwahrscheinlich, dass Hippolyt selbst mit der grossen Kirche sich kurz vor seinem Tode versöhnt hat[3]. Um 250 muss es in Rom, wie man der bedeutenden Schrift Novatian's de trinitate entnehmen kann, anerkannt gewesen sein[4], 1) dass Christus nicht erst zum Gott geworden sei, 2) dass nicht der Vater gelitten habe, 3) dass Christus präexistirt habe und wahrer Gott und Mensch sei[5]. Aber nicht nur in Rom haben diese

[1] Aus diesen Gründen wird die Lehre des Sabellius unten in der Geschichte des morgenländischen Modalismus dargestellt werden.

[2] In gefälschten Synodalacten des 6. Jahrhunderts heisst es (Mansi, Concil. II p. 621): „qui se Calistus ita docuit Sabellianum, ut arbitrio suo sumat unam personam esse trinitatis.“ Die später folgenden Worte: „in sua extollentia separabat trinitatem“ sind ohne Grund Döllinger (a. a. O. S. 247) und Langen (a. a. O. S. 215) besonders schwierig erschienen. Dem Sabellianismus ist ja häufig eine Zerreissung der Monas schuld gegeben worden (s. Zahn, Marcell. S. 211).

[3] S. Döllinger, a. a. O. Hippolyt wurde zusammen mit dem römischen Bischof Pontian unter Maximin nach Sardinien verbannt; s. den Catal. Liber. sub „Pontianus“ (Lipsius, Chronologie S. 194. 275).

[4] Diese Schrift zeigt einerseits, dass es noch Adoptianer und Modalisten in Rom gab und dass sie gefährlich waren, andererseits, dass sie nicht innerhalb der römischen Gemeinde standen. Ueber die Bedeutung der Schrift s. S. 542 ff.

[5] Römische Lehre von Christus war damals: er ist immer beim Vater gewesen (sermo dei), ist aber erst vor der Welt zum Zweck der Weltschöpfung aus der Substanz des Vaters (ex patre) hervorgetreten; er ist in's Fleisch geboren und hat damit als filius dei et deus einen homo angenommen, ist somit auch filius hominis. „Filius dei“ und „filius hominis“ sind in ihm somit als

Sätze gegolten, sondern auch in vielen Provinzen. Wenn der römische Bischof Dionysius in einer eigenen Schrift gegen die Sabellianer schreiben konnte: Σαβέλλιος βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πάτερα[1], so muss man schliessen, dass diese Lehre damals im Abendland für unerträglich galt, und wenn Cyprian (ep. 73, 4) sich also ausgedrückt hat: „Patripassiani, Valentiniani, Appelletiani, Ophitae, Marcionitae et ceterae haereticorum pestes", so hat man zu urtheilen, dass der strenge modalistische Lehrbegriff damals fast allgemein im Abendland verworfen wurde. Von den Schwierigkeiten, welche die Ausscheidung gemacht hat, haben wir keine Kunde, ebensowenig von den Mitteln, die man anwandte. An dem überlieferten Symbol änderte man nichts — ein beachtenswerther und folgenreicher Unterschied von den orientalischen Kirchen! Aber von einem Falle wissen wir doch, in welchem eine bedeutende Aenderung vorgenommen wurde. Das Symbol der Kirche von Aquileja begann (im 4. Jahrh.) mit den Worten: „Credo in deo patre omnipotente, invisibili et impassibili", und Rufin, der es uns bewahrt hat, berichtet[2], dass der Zusatz — jedenfalls schon im 3. Jahrhundert — erfolgt sei, um die Patripassianer auszuschliessen.

Aber der Ausschluss der strengen Modalisten bedeutete weder deren sofortiges Ende noch die runde Annahme der Lehrweise des Tertullian und Hippolyt resp. der philosophischen Logoslehre. Was das Letztere betrifft, so schloss die Anerkennung des Logosnamens für Christus neben anderen Namen noch nicht sofort die Reception der Logoslehre ein, und eben der Umstand, dass man das Symbol nicht veränderte, zeigt, wie wenig man geneigt war, philosophischen Speculationen über ein nothwendiges Minimum hinaus

zwei Substanzen (substantia divina — homo) zu unterscheiden, aber er ist eine Person; denn er hat in sich die zwei Substanzen völlig verbunden, vereinigt und vermischt. Am Ende der Dinge, wenn er sich Alles unterworfen haben wird, wird er sich selbst dem Vater wieder unterwerfen und in ihn zurückfliessen. Vom h. Geist gilt auch, dass er Person (Paraklet) ist, und dass er aus der Substanz des Vaters stammt; aber er empfängt von dem Sohne den Inhalt seiner Wirksamkeit; er ist somit geringer als der Sohn, wie dieser geringer als der Vater ist. Aber alle drei Personen sind als Inhaber derselben Substanz und durch Liebe und Eintracht verbunden. Somit ist nur ein Gott, aus dem die zwei anderen Personen stammen.

[1] S. bei Routh, Reliq. S. III, p. 373.

[2] Expos. Symboli Apost. c. 19. Die sonst nachweisbaren Veränderungen des Symbols im Abendland — s. namentlich die afrikanischen Zusätze im ersten Artikel — gehören wohl erst dem 4. Jahrhundert an. Sollten sie aber auch älter sein, so sind sie doch, wie es scheint sämmtlich, antignostisch zu verstehen, resp. enthalten nur Explicationen und plerophorische Erweiterungen.

Raum zu geben. Man begnügte sich mit der aus dem Symbol abstrahirten Formel „Jesus Christus, deus et homo", und mit der Aufführung der biblischen Prädicate Christi, unter welchen man auch des Logos gedachte. In dieser Hinsicht ist das zweite Buch der Testimonien des Cyprian von hoher Wichtigkeit. Hier wird in den 6 ersten Capp. nach der Schrift die Gottheit Christi unter folgenden Rubriken abgehandelt: 1) Christum primogenitum esse et ipsum esse sapientiam dei, per quem omnia facta sunt, 2) quod sapientia dei Christus, 3) quod Christus idem sit et sermo dei, 4) quod Christus idem manus et brachium dei, 5) quod idem angelus et deus, 6) quod deus Christus; dann folgt, nach einigen Abschnitten über die Erscheinung Christi, 10) quod et homo et deus Christus. Die spätere nicänische und chalcedonensische Lehre ist, nicht als philosophisch technische Speculation, sondern als unvermittelter, symbolmässiger Ausdruck des Glaubens, Eigenthum der abendländischen Kirche seit dem 3. Jahrh. gewesen (s. die Schrift Novatian's de trinitate, in der die Logoslehre zurücktritt), und es ist demgemäss die Nachricht des Sokrates[1] nicht unglaublich, dass der Abendländer Hosius die Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις (substantia und persona) bereits vor dem Nicänum vorgetragen habe[2]. Das Abendland kam im 4. Jahrhundert allen Feststellungen entgegen, welche die volle Gottheit Christi enthielten, ohne sich um den Apparat viel zu kümmern, und der Streit der beiden Dionyse in der Mitte des 3. Jahrhunderts (s. unten) beweist, dass man als Erbe aus der monarchianischen Zeit in Rom ein ausgesprochenes Interesse für die volle Gottheit Christi bewahrt hat[3]. Ja est ist sogar ein latentes, monarchianisches Element in der abendländischen Kirche geblieben; man kann dasselbe an den Gedichten Commodian's[4] studiren; man vgl. Instruct. II, 1 (Aufschrift): „De populo absconso sancto omnipotentis Christi dei vivi;" II, 1 (p. 28, 22 ed. Ludwig): „omnipotens Christus descendit ad suos electos;" II, 23 p. 43, 11 sq.: „Unde deus clamat: Stulte, hac nocte vocaris." II, 39, 1 p. 52. Carmen apolog. 91 sq.: „Est deus omnipotens, unus, a semetipso creatus, Quem infra reperies magnum et humilem ipsum. Is erat in verbo

[1] H. e. III, 7.

[2] S. Bd. II S. 229 f.

[3] Aus welchen Gründen der römische Bischof die Excommunication des Origenes gebilligt hat, resp. ob die Subordinationslehre des O. als häretisch in Rom angesehen wurde, wissen wir leider nicht.

[4] Er wird gewöhnlich in die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts gesetzt; allein in neuester Zeit sind Bedenken gegen diese Datirung geäussert worden.

positus, sibi solo notatus, Qui pater et filius dicitur et spiritus sanctus"; 276: „Hic pater in filio venit, deus unus ubique" (s. auch die folgenden Verse nach der Ausgabe vom Dombart); 285: „hic erat Omnipotens"; 324: „(ligno) deus pependit dominus"; 353: „deum talia passum, Ut enuntietur crucifixus conditor orbis"; 359 sq.: „Jdcirco nec voluit se manifestare, quid esset, Sed filium dixit se missum fuisse a patre"; 398: „Praedictus est deus carnaliter nasci pro nobis"; 455: „quis deus est ille, quem nos crucifiximus"; 610: „ipsa spes tota, deo credere, qui ligno pependit"; 612: „Quod filius dixit, cum sit deus pristinus ipse"; 625: „hic erat venturus, conmixtus sanguine nostro, ut videretur homo, sed deus in carne latebat . . . dominus ipse veniet". 630; 764: „Unus est in caelo deus dei, terrae marisque, Quem Moyses docuit ligno pependisse pro nobis"; etc. etc. Commodian hat auch die Speculationen über die „volle" Menschheit Jesu noch nicht gekannt; er begnügt sich mit dem als Hülle vorgestellten Fleische Christi (v. 224: „Et patitur, quomodo voluit, sub imagine nostra"; andererseits v. 280: „iam caro deus erat, in qua dei virtus agebat"). Aber das sind nur Symptome eines christlichen Standpunktes, der von dem der orientalischen Theologen grundverschieden ist, und mit welchem Commodian keineswegs allein steht. Commandian, Lactantius und Arnobius[1] sind unter sich als Theologen sehr verschieden: Commodian ist praktischer Kirchenmann; Arnobius ist Empirist, in gewisser Weise auch Skeptiker und entschiedener Gegner des Platonismus[2]; Lactantius ist Schüler Cicero's und auch der griechisch-christlichen theologischen Speculation wohl kundig. Aber den griechischen Theologen aus Origenes' Schule gegenüber gehören sie enge zusammen; sie haben nichts Mystisches, sie sind keine Neuplatoniker. Wohl hat Lactantius so gut wie ein Grieche die Lehre von Christus, dem menschgewordenen Logos, dargelegt — als professionsmässigem Lehrer war ihm Alles bekannt und geläufig[3] —; aber wie er nirgendwo in der Christologie auf Probleme stösst, wie er fast spielend, als könnte es nicht anders sein, die Lehren mit sehr wenigen theologisch-philosophischen Formeln auseinandersetzt,

[1] S. die schöne Untersuchung Francke's, Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Arnobius (Leipzig 1878).

[2] Man erinnere sich der römischen Theodotianer.

[3] S. Inst. IV, 6—30. Die Logoslehre ist natürlich subordinatianisch durchgeführt. Ausserdem findet sich noch Vieles, was den lateinischen Vätern 60 Jahre später sehr bedenklich erscheinen musste: „Utinam", sagt Hieronymus, „tam nostra confirmare potuisset quam facile aliena destruxit."

so gewahrt man auch, dass sein eigentliches Interesse nicht an ihnen hängt. Das liegt vielmehr ebendort, wo es bei Arnobius und Commodian liegt, die denn auch kein Bedürfniss zeigen, über die einfachsten christologischen Formeln — dass Christus Gott sei, dass er aber auch Fleisch angenommen, resp. sich mit einem Menschen verbunden habe, da wir sonst die Gottheit nicht hätten ertragen können oder: „et fuit homo deus, ut nos in futuro haberet" [1] — hinauszugehen [2]. Das Christenthum und die Theologie, welche diese Lateiner gegenüber dem Polytheismus mit Energie vertreten, erschöpft sich in dem Monotheismus, in einer kräftig ausgeführten Moral, in der Hoffnung auf die Auferstehung, welche durch das Werk des Gottes Christus, der die Dämonen niedergeschlagen hat, beschafft ist und — in dem massiven Chiliasmus [3]. Monotheismus — im Sinne der Schrift Cicero's de natura deorum —, Moralismus und Chiliasmus: das sind hier die klar erkannten und streng festgehaltenen Momente, und zwar nicht nur sum Zweck der Apologetik, sondern, wie namentlich das zweite Buch der Instructionen Commodian's beweist, auch in den thetischen Ausführungen. Diese Instructionen sind neben dem Carmen apolog. für die Beurtheilung des abendländischen Christenthums in der Zeit von c. 250—325 von höchster Bedeutung. Es zeigt sich hier 100 Jahre nach dem gnostischen Kampf ein Christenthum, welches weder von der Theologie der antignostischen Kirchenväter, noch speciell von der der Alexandriner berührt ist, an welchem die dogmatischen Kämpfe und Errungenschaften der Jahre 150—250 fast spurlos vorübergezogen sind, zu dessen Erklärung der Historiker, in der Zeit Justin's seinen

[1] Commod., Carmen apolog. 761.

[2] S. die z. Th. höchst bedenklichen christologischen Ausführungen des Arnobius I, 39. 42. 53. 60. 62 und sonst. Das Prädicat der vollen Gottheit für Christus fordert Arnobius der göttlichen Lehre Christi wegen (II, 60). In der eigentlichen Theologie läuft noch viel Antikes mitunter; ja Arnobius vertritt die Anschauung, dass der höchste Gott nicht als Schöpfer dieser Welt und der Menschen aufgefasst werden dürfe (s. das merkwürdige 46. Capitel des 2. Buches, welches an Marcion und wiederum an Celsus erinnert). Viele kirchliche Lehren weiss Arnobius sich nicht zu erklären und lässt sie als Räthsel gelten, deren Lösung nur Gott bekannt sei (s. z. B. II, 74). Auch in der Lehre von der Seele, die ihm sterblich ist und nur durch die Aufnahme der von Christus gebrachten Lehre zur Dauer gelangt, ist antik-empiristisches und christliches seltsam gemischt. Gemessen an dem Lehrbegriff des 4. Jahrhunderts ist Arnobius heterodox fast auf jedem Blatte.

[3] S. das Carmen apolog. mit seinen detaillirten Ausführungen über das Drama des Endes, den Antichrist (Nero) u. s. w.; Lactant., IV, 12; VII, 21 sq.; Victorin, Comm. in Apoc.

Standort nehmend, fast lediglich des Recurses auf die in etwas geänderten Dispositionen der römischen Culturwelt und auf die Ausbildung des Kirchensystemes als einer praktischen Macht, einer politisch-socialen Grösse, bedarf[1]. Auch in der Schriftbenutzung zeigt dieses Christenthum des Abendlandes sich conservativ. Die Schriften des A. T. und die Apokalypse sind noch immer die am meisten gebrauchten[2]. Commodian steht nicht allein, noch sind die in seinen Instructionen vorliegenden Merkmale zufällig. Man braucht auch nicht nur an die Apologeten Arnobius und Lactantius zu erinnern: aus den Werken Cyprian's, ja aus der theologischen Haltung des Bischofs selbst lässt sich für das afrikanische Christenthum ungefähr dasselbe ermitteln, was sich aus Commodian's Gedichten erschliessen lässt, und andererseits zeigen uns noch Schriften lateinischer Kirchenväter des 4. Jahrhunderts, so die des Zeno und des Hilarius, dass die theologischen Interessen des Abendlandes dort nicht lagen, wo die des Morgenlandes zu suchen sind, ja dass das Abendland streng genommen eine specifisch christliche „Theologie" gar nicht besessen hat[3]. Erst seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist die platonische Theologie in das Abendland eingezogen, welche Hippolyt, Tertullian und Novatian allem Anschein nach ohne durchschlagenden Erfolg cultivirt hatten. Man acceptirte einige Resultate derselben, aber man acceptirte nicht sie selbst. In gewisser Weise ist das auch später nicht anders geworden, als das abendländische Gebilde des Monotheismus, der kräftigen, praktischen Moral und des conservirten Chiliasmus der Vernichtung anheimfiel. Die mystischen Stimmungen resp. die Erkenntnisse, welche zu denselben führen, fehlten eben. Aber doch ist andererseits nicht zu verkennen — was die Institutiones des Lactantius so gut wie die Tractate Cyprian's lehren —, dass in Folge der Ablehnung des Modalismus und durch die Anerkennung Christi als des Logos auch dem Abendland die Nothwendigkeit aufgezwungen worden ist, von dem Glauben zu einer philosophischen und zwar speciell neuplatonischen Dogmatik aufzusteigen. Wann

[1] Der Einfluss des Bussinstituts, dieses Gradmessers für das Mass der Verflechtung von Kirche und Welt, ist bei Commodian überall zu bemerken; s. z. B. Instruct. II, 8.

[2] Der älteste Commentar, der uns erhalten ist, ist der des Victorin von Pettau zur Apokalypse.

[3] In dieser Hinsicht ist das Werk des Arnobius sehr lehrreich. Dieser Theologe lehnt sich als Theologe nicht an den Neuplatonismus an, zu einer Zeit, wo im Orient die Verwerthung jeder anderen Philosophie als der neuplatonischen in der christlichen Dogmatik factisch als häretisch untersagt war.

dieser Aufstieg erfolgen sollte, war nur eine Frage der Zeit. Ueberall musste die Anerkennung des Logos schliesslich als ein Gährungsferment wirken, welches die Glaubensregel in das Compendium einer wissenschaftlichen Religion verwandelte. Wie lange und wo sich Monarchianer im Abendlande als besondere Secte erhalten haben, darüber sind kaum Vermuthungen möglich. Dass es in Rom im 4. Jahrhundert Patripassianer gegeben hat, ist noch das wahrscheinlichste. Die abendländischen Väter und Ketzerbestreiter seit der Mitte des 4. Jahrhunderts sprechen nicht selten von Monarchianern (Sabellianern); aber sie haben in der Regel nur griechische Quellen ausgeschrieben und aus ihnen die Confusionen übernommen, welche bei den griechischen Vertretern des Sabellianismus, in noch höherem Masse freilich bei den Berichterstattern, den Gegnern, herrschend gewesen sind[1].

[1] Epiphanius (h. 62, 1) berichtet, dass es zu seiner Zeit zu Rom Sabellianer gebe. Da er sonst keine Gemeinde oder Provinz des Abendlandes nennt, so darf man ihm vielleicht Glauben schenken. Die Nachricht scheint bestätigt zu werden durch eine im J. 1742 von Marangoni gemachte Entdeckung. „Er fand bei Tor Marancia an dem nach S. Paolo führenden Wege eine s. Z. verschlossene Treppe, welche zu einem Cubiculum, wie der Entdecker glaubte, von S. Callisto führte, und in welchem das (constantinische) Monogramm in sehr grossem Massstabe, dann Christus zwischen Petrus und Paulus, auf einer Himmelskugel sitzend, gemalt waren. An der Decke stand in musivischer Arbeit von grünen Steinen die Inschrift: „Qui et filius diceris et pater inveniris." (Kraus, Rom. sott. 2. Aufl. S. 550). De Rossi, Kraus und Schultze (Katakomben S. 34) haben angenommen, dass hier eine Grabstätte modalistischer Monarchianer entdeckt worden sei und zwar solcher des 4. Jahrhunderts, wie das Monogramm beweise. Die Grabkammer ist wieder verschollen, und wir sind allein auf den Bericht Marangoni's angewiesen, der keine Facsimile's mitgetheilt hat. Dass unmittelbar neben der Domitillakatakombe im 4. Jahrhundert eine sabellianische Grabstätte gelegen hat, und dass man überhaupt die Grabstätte einer Secte conservirt hat, ist nicht wahrscheinlich. Ist bei der Unsicherheit der ganzen Nachricht überhaupt ein Urtheil erlaubt, so erscheint es glaublicher, dass die Inschrift dem 3. Jahrhundert angehört, und dass das Monogramm zugesetzt ist, um ihr den häretischen Charakter zu nehmen. — Ob Ambrosius (de fide V, 13, 162 edit. Bened. II p. 579: „Sabelliani et Marcionitae dicunt, quod haec futura sit Christi ad deum patrem subiectio, ut in patrem filius refundatur") und Ambrosiaster (in ep. ad Cor. 2, 2 edit. Bened. App. II p. 117: „quia ipsum patrem sibi filium appellatum dicebant, ex quibus Marcion traxit errorem") sich auf römische resp. abendländische, zu ihrer Zeit existirende Monarchianer beziehen, ist mindestens fraglich. — Optatus (I, 9) berichtet, dass in den africanischen Provinzen nicht nur die Fehler, sondern auch die Namen des Praxeas und Sabellius verschollen sind (I, 10; IV, 5; V, 1 handelt er kurz von den Patripassianern, ohne Neues zu bringen). Auch aus Hilar., de trinitate VII, 39; ad Constant. II, 9 kann man nicht schliessen, dass es im Abendland damals

c) Die modalistischen Monarchianer im Morgenland, der Sabellianismus und die Geschichte der philosophischen Christologie und Theologie nach Origenes[1]. Da der Name „Sabellianer“ seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts im Orient die allgemeine Bezeichnung für die modalistischen Monarchianer geworden ist — auch im Occident wird er hie und da in dieser Bedeutung im 4. und 5. Jahrhundert gebraucht —, so ist die Ueberlieferung

noch Monarchianer gegeben hat. Augustin sagt (Ep. 118 c. II [12] ed. Bened. II p. 498): „dissensiones quaestionesque Sabellianorum silentur.“ Abgeleitete Nachrichten über sie bei Augustin, tract. in Joh. (passim) und haer. 41 (hier sind die Bemerkungen über das Verhältniss des Sabellius zu Noët interessant. Augustin vermag nicht einzusehen, warum die Orientalen den Sabellianismus neben dem Monarchianismus als besondere Häresie zählen), Praedest., h. 41 (h. 70 werden Priscillianer und Sabellianer zusammengestellt; so schon bei Leo I), Isidor, h. 43, Gennadius, eccl. dogm. 1. 4 („Pentapolitana haeresis“); Pseudohieron., h. 26 („Unionita“) etc. etc. In den Consult. Zacch. et Apollon. l. II, 11 sq. (Gallandi T. IX, p. 231 sq.) — das Buch ist um 430 geschrieben — wird zwischen Patripassianern und Sabellianern unterschieden. Ueber jene wird Richtiges berichtet, diese werden mit den Macedonianern verwechselt. Vigilius, Dial. adv. Arian. (Bibl. Lugd. T. VIII).

[1] S. Schleiermacher i. d. Theol. Zeitschr. 1822 H. 3; Lange i. d. Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1832 II, 2 S. 17—46; Zahn, Marcell. 1867. — Quellen: Orig., περὶ ἀρχ. I, 2; in Joh. I, 23; II, 2. 3; X, 21; in ep. ad Titum fragm. II; in Mt. XVI, 8; XVII, 14; c. Cels. VIII, 12 etc. Für Sabellius ist Philosoph. IX trotz der Dürftigkeit von grundlegender Bedeutung. Hippolyt hat ihn in einer Weise eingeführt, die es offenbar macht, dass Sabellius damals der römischen Gemeinde hinreichend bekannt war, daher keiner näheren Charakterisirung bedurfte (s. Caspari, Quellen III S. 327). Aus guten Quellen schöpfte Epiphanius (h. 62). Die wichtigsten Urkunden über S. und seinen libyschen Anhang würden die Briefe des Dionysius von Alex. sein, wenn wir dieselben noch besässen. Aber wir haben nur Fragmente, theils bei Athanasius (de sentent. Dionysii), theils bei Späteren (nicht vollständig gesammelt von Routh, Reliq. S. p. 371—403). Fragmentarisch aber doch unentbehrlich ist Alles, was Athanasius mittheilt (namentlich in den Schriften de synod.; de decret. synod. Nic. und c. Arian. IV. Diese Rede ist durch unvorsichtige Benutzung Anlass zur Entstellung der sabell. Lehre geworden; doch s. Rettberg, Marcell. Praef.; Kuhn, Kath. Dogmatik II S. 344; Zahn, Marcell. S. 198 f.). Einzelne wichtige Angaben bei Novatian, de trinit. 12 sq.; Method., Conviv. VIII, 10; Arius in ep. ad Alex. Alexandriae (Epiph., h. 69, 7); Alexander von Alex. (bei Theodoret., h. e. I, 3); Eusebius, c. Marcell. und Praepar. evang.; Basilius, ep. 207. 210. 214. 235; Gregor v. Nyssa, λόγος κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου (Mai, V. P. Nova Coll. VIII, 2, p. 1 sq.) — vorsichtig zu benutzen —; Pseudogregor (Apollinaris) bei Mai, l. c. VII, 1 p. 170 sq.; Theodoret, h. f. II, 9; Anonymus, πρὸς τοὺς Σαβελλίζοντας (Athanas. Opp. ed. Montfaucon II, p. 37 sq.); Joh. Damascenus; Nicephorus Call., h. e. VI, 25. Für den Monarchianismus kommen noch einige Stellen bei Gregorius Thaumaturg. in Betracht. Die nachorigenistischen Theologen vor Arius werden unten aufgeführt werden.

über die Lehrweise des Sabellius und seiner nächsten Schüler eine sehr getrübte. Es ist Zahn's Verdienst gezeigt zu haben, dass namentlich Sätze, welche Marcell von Ancyra zuerst aufgestellt hat, von den Gegnern als sabellianisch, weil als monarchianisch bezeichnet und nun in der Folgezeit dem älteren Theologen imputirt worden sind. Aber nicht nur Marcellisches geht unter dem Namen des Sabellius bis heute noch: der Monarchianismus hat im Orient in dem Zeitalter zwischen Hippolyt und Athanasius unzweifelhaft sehr verschiedene Formen angenommen; er ist von der philosophischen Speculation durchtränkt worden; kenotische und Verwandelungs-Lehren sind ausgebildet worden — und das alles haben die Berichterstatter mit einer und derselben Etiquette versehen; sie haben zugleich Consequenzmacherei getrieben und so Lehrformen geschildert, die in dieser Weise höchst wahrscheinlich gar nicht existirt haben. Es ist desshalb auch bei sorgfältigster Beachtung und Unterscheidung der überlieferten Nachrichten leider nicht mehr möglich, eine Geschichte des Monarchianismus von Sabellius bis auf Marcell zu schreiben; denn die Berichte sind nicht nur verworren, sondern auch abgerissen und kurz. Ebensowenig kann eine zusammenhängende Geschichte der Logoschristologie von Origenes bis Arius-Athanasius gegeben werden, obgleich die Ueberlieferung hier etwas reichhaltiger ist. Aber da die Orthodoxen des 4. und 5. Jahrhunderts an der Logoslehre jener älteren Schüler des Origenes wenig Freude fanden, so haben sie die Schriften derselben zum kleinsten Theil der Nachwelt überliefert. Soviel steht aber fest, dass im Orient der Kampf wider den Monarchianismus in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts ein heftiger war, und dass selbst die Ausbildung der (origenistischen) Logoschristologie durch diesen Gegensatz direct und nachhaltig beeinflusst worden ist[1]. Der Umstand, dass der Name „Sabellia-

[1] Correcturen im sabellianischen und antisabellianischen Interesse sind an den geschätzten Werken der Vergangenheit vorgenommen worden, sowohl an NTlichen als an anderen der christlichen Urlitteratur angehörigen Schriften; vgl. den Excurs von Lightfoot zu I Clem. 2, wo Cod. A τοῦ θεοῦ, C. S. τοῦ Χριστοῦ lesen — letzteres eine Correctur in antimonarchianischem, resp. antimonophysitischem Interesse (S. Clement of Rome. Appendix p. 400 sq.). Die alten Formeln τὸ αἷμα, τὰ παθήματα τοῦ θεοῦ u. ä. kamen seit dem 3. Jahrh. in Misscredit. Athanasius selbst hat sie gemissbilligt (c. Apollin. II, 13, 14 I p. 758), und im monophysitischen Streit wurden sie vollends verdächtig. So ist Ignat. ad Eph. 1 ἐν αἵματι θεοῦ, Ignat. ad Rom. 6 τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου corrigirt worden. Andererseits ist II Clem. 9 das Prädicat πνεῦμα für Christus in λόγος geändert worden. Im N. T. sind nicht wenige Stellen, deren Varianten ein monarchianisches, resp. antimonarchianisches, monophysitisches, resp. dyophysi-

nismus“ fast der einzige ist, unter welchem der Orient den Monarchianismus kennt, weist übrigens darauf hin, dass es erst durch das Auftreten und die Wirksamkeit dieses Mannes im Orient, resp. seit derselben, zu Kirchenspaltungen gekommen ist, daher frühestens seit c. 230—240. Solange Origenes in Alexandrien geweilt hat, hat es in Aegypten keine Kirchenspaltung in Bezug auf die christologische Frage gegeben[1].

Sabellius, vielleicht von Geburt ein Libyer (aus der Pentapolis)[2], scheint nach seiner Excommunication als Haupt einer kleinen Gemeinde in Rom geblieben zu sein. Als Hippolyt die Philosophumenen schrieb, befand er sich allem Anschein nach noch daselbst. Wir wissen auch nicht, dass er die Stadt je verlassen hätte; denn nirgendwo wird es berichtet. Doch muss Sabellius mindestens eine bedeutende Wirksamkeit nach Aussen von Rom aus entfaltet und namentlich Beziehungen mit dem Orient gepflegt haben. Als mehrere Jahre nach dem Tode des Origenes, um das Jahr 260, in der Pentapolis die monarchianische Lehre die dortigen Gemeinden — sie hatten zum Theil lateinische Cultur, was bedeutsam ist — gewann (Dionys., l. c.), war Sabellius schwerlich mehr am Leben, und doch ist sein Name damals an die Spitze gestellt worden[3]. Es scheint aber, als sei dies um 260 zum ersten Mal geschehen. Origenes wenigstens hat m. W. den Namen des Mannes bei seinen Auseinandersetzungen mit dem Monarchianismus nicht erwähnt. Diese beginnen schon um das Jahr 215. Damals, noch unter dem Episcopat des Zephyrin, ist Origenes in Rom gewesen. Aus den Beziehungen, in welche er dort mit Hippolyt getreten ist, hat man mit Recht geschlossen, dass

tisches Interesse zeigen; über die bedeutendsten derselben hat Esra Abbot in der „Bibliotheca Sacra“ und in der „Unitarian Review“ in mehreren Aufsätzen gehandelt. Aber schon bis in das 2. Jahrhundert zurück lassen sich gewisse Varianten, die aus christologischem Interesse entsprungen sind, zurückführen; so vor Allem das berühmte ὁ μονογενὴς υἱός für μονογενὴς θεός Joh. 1, 18; s. darüber Hort, Two Dissertations, I. On ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΘΕΟΣ in Scripture and tradition 1876; Abbot in der Unitarian Rev. 1875 June. Da die Mehrzahl der wichtigen Varianten des N. T. dem 2. und 3. Jahrh. angehören, so wäre eine zusammenhängende Untersuchung derselben vom dogmengeschichtlichen Standpunkt sehr wichtig.

[1] S. Dionys. Alex. bei Euseb. VII, 6. Dionysius thut sogar so, als sei das Auftreten der sabellianischen Lehre in der Pentapolis zu seiner Zeit etwas ganz Neues und Unerhörtes.

[2] Doch taucht diese Nachricht erst bei Basilius auf, dann bei Philaster, Theodoret und Nicephorus; sie rührt möglicherweise daher, dass die Lehre des Sabellius in Libyen und der Pentapolis grossen Anklang gefunden hat.

[3] Athanas., de sentent. Dionysii 5.

er den Kämpfen in Rom nicht fern geblieben ist und für Hippolyt Partei ergriffen hat. Auf die spätere Verdammung des Origenes durch Pontian (231 oder 232) in Rom, mag dieses sein Verhalten nicht ohne Einfluss gewesen sein. Wir lesen aber auch bei Origenes einen scharfen Tadel über Bischöfe, welche um Gott zu verherrlichen, den Unterschied von Vater und Sohn zu einem nur nominellen machen. Das scheint auch nicht ohne Beziehungen auf römische Verhältnisse gesagt zu sein. Die Theologie des Origenes machte ihn zu einem besonders energischen Gegner der modalistischen Lehrweise; denn auch die neuen, von ihm aufgestellten Lehrsätze, dass der Logos, auf den Inhalt seines Wesens gesehen, die volle Gottheit besitze und dass er von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters gezeugt sei, näherten sich zwar scheinbar einer monarchianischen Denkweise, wiesen dieselbe aber in Wahrheit viel energischer ab, als dies Tertullian und Hippolyt möglich gewesen war. Wer der philosophischen Theologie des Origenes folgte, war gegen allen Monarchianismus gefeit. Es ist aber wichtig zu bemerken, dass an allen Stellen, wo Origenes auf Monarchianer zu sprechen kommt, er ihre Lehrweise lediglich in einer höchst einfachen Form ohne jede speculative Verbrämung zu kennen scheint. Immer sind es Leute, welche „leugnen, dass Vater und Sohn zwei Hypostasen sind" (sie sagen: ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ), welche Vater und Sohn „verschmelzen" (συγχέειν), welche nur in der „Auffassung" und im „Namen", nicht in der „Zahl" Unterschiede in Gott zulassen wollen, u. s. w. Origenes hält sie darum auch für untheologische Köpfe, für bloss „Glaubende". Er hat also die Lehre des Sabellius nicht gekannt und hatte wohl auch auf syro-palästinensischem Boden keine Gelegenheit, sie kennen zu lernen.

Diese Lehre war unzweifelhaft, wie auch Epiphanius richtig gesehen hat (h. 62, 1), der des Noët sehr verwandt; sie unterschied sich aber von ihr sowohl durch sorgfältigere theologische Ausführung als durch die Berücksichtigung des heiligen Geistes[1]. Die Annahme von Nitzsch und Anderen, man müsse zwischen zwei Stadien in der Theologie des Sabellius unterscheiden, wird unnöthig, sobald nur die unzuverlässigen Quellen ausgeschieden sind. Der

[1] Dies geht auch aus dem ältesten Zeugniss, dem Briefe des Dionysius (Euseb., h. e. VII, 6), hervor: περὶ τοῦ νῦν κινηθέντος ἐν τῇ Πτολεμαΐδι τῆς Πενταπόλεως δόγματος, ὄντος ἀσεβοῦς καὶ βλασφημίαν πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀπιστίαν τε πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος λόγου, ἀναισθησίαν δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Hauptsatz auch des Sabellius lautete, dass derselbe der Vater, derselbe der Sohn, derselbe der h. Geist sei. An einem und demselben Wesen haften also drei Namen. Es ist das monotheistische Interesse, welches auch Sabellius geleitet hat: τί ἂν εἴπωμεν, sagen die Sabellianer bei Epiphanius (c. 2), ἕνα θεὸν ἔχομεν, ἢ τρεῖς θεούς; — „οὐ πολυθεΐαν εἰσηγούμεθα", erwiedert Epiphanius (c. 3). Ob Sabellius den Vergleich mit dem trichotomischen Wesen des Menschen und mit der Sonne (ein Wesen, drei Energien: τὸ φωτιστικόν, τὸ θάλπον, τὸ σχῆμα) selbst gebraucht hat, steht dahin[1]. Das eine Wesen ist von Sabellius auch υἱοπάτωρ genannt worden[2], ein Ausdruck, der sicherlich gewählt worden ist, um jedes Missverständniss, als handle es sich doch irgendwie um eine Zweiheit, abzuschneiden. Dieser υἱοπάτωρ ist nach Sabellius letzte Bezeichnung für Gott selbst gewesen und nicht etwa nur für gewisse Erscheinungen einer im Hintergrunde ruhenden μονάς. Wohl aber lehrte Sabellius — nach Epiphanius und Athanasius —, dass Gott nicht gleichzeitig Vater und Sohn sei; vielmehr sei er in drei aufeinanderfolgenden Energien wirksam gewesen, zuerst im Prosopon des Vaters (Prosopon = Erscheinungsform, Gestalt, nicht = Hypostase) als Schöpfer und Gesetzgeber, sodann im Prosopon des Sohnes als Erlöser — dieses beginnt mit der Menschwerdung und findet sein Ende in der Himmelfahrt —, endlich und bis heute im Prosopon des Geistes als Lebendigmacher und Lebenspender[3]. Ob es dem Sabellius möglich gewesen ist, den Gedanken der strengen Succession der Prosopen, so dass das eine die Grenze des anderen ist, wirklich streng durchzuführen, steht dahin. Möglich, ja nicht unwahrscheinlich ist, dass er nicht umhin gekonnt hat, eine fortgehende Energie Gottes als des Vaters in der

[1] Epiph., l. c.: Δογματίζει γὰρ οὗτος καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ Σαβελλιανοὶ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα · ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας, ἢ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα. Καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα ὡς εἰπεῖν τὸν πατέρα, ψυχὴν δὲ ὡς εἰπεῖν τὸν υἱόν, τὸ πνεῦμα δὲ ὡς ἀνθρώπου, οὕτως καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τῇ θεότητι. Ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας κτλ. Method. Conviv. VIII, 10 (ed. Jahn p. 37): Σαβέλλιος λέγει τὸν παντοκράτορα πεπονθέναι.

[2] S. Athanas., de synod. 16; Hilar., de trin. IV, 12.

[3] Epiph., h. 62, c. 1: Πεμφθέντα τὸν νίὸν καιρῷ ποτέ, ὥσπερ ἀκτῖνα, καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὖθις εἰς οὐρανόν, ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα, καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν. Τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πέμπεσθαι εἰς τὸν κόσμον, καὶ καθεξῆς καὶ καθ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιουμένων κτλ. C. 3 sagt Epiphanius: Οὐχ ὁ υἱὸς ἑαυτὸν ἐγέννησεν, οὐδὲ ὁ πατὴρ μεταβέβληται ἀπὸ τοῦ „πατήρ" τοῦ εἶναι „υἱός" κτλ. . . . πατὴρ ἀεὶ πατήρ, καὶ οὐκ ἦν καιρὸς ὅτε οὐκ ἦν πατὴρ πατήρ.

Natur anzuerkennen[1]. Dass die Sabellianer den katholischen Kanon gebilligt haben, versteht sich von selbst, wird aber von Epiphanius noch ausdrücklich constatirt. Auf Stellen wie Deut. 6, 4; Exod. 20, 3; Jes. 44, 6; Joh. 10, 38 sollen sie sich besonders berufen haben[2]. Epiphanius bemerkt aber ausserdem noch, dass die Sabellianer ihre ganze Irrlehre und die Kraft derselben aus gewissen Apokryphen schöpfen, hauptsächlich aus dem sog. Aegypterevangelium[3]. Diese Notiz ist sehr lehrreich; denn sie orientirt nicht nur über eine verschollene Litteratur des 2. Jahrhunderts, speciell über das Aegypterevangelium[4], sondern sie zeigt auch, dass sich in der Pentapolis resp. in Aegypten, bei Katholiken, der Gebrauch eines akanonischen Evangeliums lange erhalten hat[5], und sie bestätigt endlich, dass die Christologie des Sabellius nicht wesentlich von der älteren, sog. patripassianischen verschieden gewesen sein kann. Von dieser unterscheidet sie sich nicht durch die Annahme einer hinter den Prosopen ruhenden transcendentalen Monas, auch nicht durch die Einführung des Logosbegriffs, der vielmehr von Kallist, nicht aber von Sabellius verwerthet worden ist, ferner nicht durch eine speculative, der Stoa entlehnte Theorie über die verschlossene und wiederum sich entfaltende Gottheit, endlich auch nicht durch eine irgendwie geartete Trinitätslehre, (da vielmehr eine Trias bei Sabellius ausdrücklich nicht zu Stande kommen soll) oder durch den Ausdruck υἱοπάτωρ, der im Sinne des S. doch nur die Einpersönlichkeit Gottes constatirt. Die allein beachtenswerthen und realen Unterschiede liegen vielmehr 1) in dem Versuche, die Succession der Prosopen nachzuweisen, 2) — wie oben bemerkt — in der Reflexion auf den heiligen Geist, 3) in der formellen Parallelisirung des Prosopon des Vaters mit den beiden anderen Prosopen. Jener Versuch (ad 1) darf als eine Rückkehr zu der strengen Form des Modalismus gelten, welche durch Formeln wie die „compassus est pater filio“, als verletzt erscheinen konnte. In der Reflexion

[1] S. Zahn, Marcell. S. 213.

[2] Epiph., l. c. c. 2.

[3] L. c.: Τὴν δὲ πᾶσαν αὐτῶν πλάνην καὶ τὴν τῆς πλάνης αὐτῶν δύναμιν ἔχουσιν ἐξ Ἀποκρύφων τινῶν, μάλιστα ἀπὸ τοῦ καλουμένου Αἰγυπτίου εὐαγγελίου, ᾧ τινες τὸ ὄνομα ἐπέθεντο τοῦτο. Ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.

[4] Im 2. Clemensbrief, wo dasselbe mehrfach gebraucht ist, finden sich modalistische Formeln.

[5] Clemens Alex. hat es gekannt; s. Hilgenfeld, Nov. Testam. extra can. recept. 2 edit. fasc. 4 p. 42 sq.

auf den h. Geist (ad 2) ist Sabellius lediglich der neuen Theologie gefolgt, welche den Geist eingehender zu berücksichtigen begann. Am wichtigsten ist der sub 3) genannte Punkt. Denn indem das Prosopon und die Energie des Vaters in eine Reihe mit den beiden anderen gestellt wird, ist nicht nur die Kosmologie in die modalistische Doctrin als eine Parallele zur Soteriologie eingeführt, sondern es ist auch mit der Bevorzugung des Vaters vor den anderen Prosopen im Princip gebrochen und damit in eigenthümlicher Weise die athanasianische und noch mehr die augustinisch-abendländische Christologie vorbereitet. Hier liegt ohne Zweifel der entscheidende Fortschritt, welchen der Sabellianismus innerhalb des Monarchianismus bezeichnet. Er hat das exclusive ὁμοούσιος vorbereitet; denn dass sich Sabellianer dieses Ausdrucks bedient haben, ist wahrscheinlich[1]. Sie konnten denselben mit vollem Rechte anwenden. Ferner, während innerhalb der modalistischen Theologie bisher kein deutliches Band Kosmologie und Soteriologie verknüpfte, wird nun durch Sabellius die Welt- und Heilsgeschichte zu einer Geschichte des sich in ihr offenbarenden Gottes. Anders ausgedrückt: dieser Monarchianismus wird der den Logosbegriff verwendenden Theologie formell ebenbürtig, und hierin nicht zum mindesten mag die nicht geringe Anziehungskraft bestanden haben, welche der Sabellianismus bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts und weiter noch ausgeübt hat[2]. Indessen ist nicht zu verhehlen, dass gerade die auf das Prosopon des Vaters sich beziehenden Lehren des Sabellius ganz besonders undeutlich sind. Ja der Satz, den Athanasius dem Sabellius in den Mund gelegt hat[3]: ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτός μεν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα, scheint auf den ersten Blick dem zu widersprechen, was oben ausgeführt ist. Indessen die verschiedenen Charismen sind ja der Geist selbst, der sich in ihnen so entfaltet, dass er nicht ein hinter denselben ruhendes bleibt, sondern total in ihnen aufgeht. Ebenso entfaltet sich der Vater in den Prosopen. Die Zeugnisse für die Succession der Prosopen bei Sabellius sind zu stark, als dass man aus dieser Stelle folgern dürfte, dass der Vater nach dem πλατυσμός zum Sohne noch Vater bliebe. Wohl aber zeigt diese Stelle, dass

[1] S. oben S. 643.

[2] Zur Zeit des Basilius gab es in Neo-Cäsarea noch Sabellianer, Epiphanius weiss von solchen nur in Mesopotamien (h. 62 c. 1). Dort hat sie auch der Verfasser der Acta Archelai (c. 37) kennen gelernt, der sie wie Valentinianer, Marcioniten und Tatianer als Häretiker behandelt hat.

[3] Orat. c. Arian. IV, 25.

sich an die einfache Theorie des Sabellius philosophische Speculationen leicht anheften konnten. Marcellus hat die Lehre des Sabellius, die er genau kannte, verworfen. Es war die Anerkennung des Logos, die er bei S. vermisste; desshalb sei auch der Gottesbegriff von ihm nicht richtig gefasst worden[1]. Allein die Gestalt, welche Marcellus dem Monarchianismus gegeben hat[2], hat demselben wenig Freunde erworben. Bereits hatten alexandrinische Theologen, resp. abendländische, die ihnen zu Hülfe kamen, die Combination der origenistischen Logoslehre mit dem monarchianischen Ὁμοούσιος vollzogen, resp. diesen bereits von Origenes gebrauchten Begriff gegen die λόγος-κτίσμα-Vorstellung desselben Origenes gekehrt. Die rettende Formel: λόγος ὁμοούσιος οὐ ποιηθείς, war bereits gesprochen, und so bedenklich monarchianisch sie anfangs klang, ist sie eben desshalb das Mittel geworden, um den Monarchianismus in der Kirche überflüssig zu machen und zum Aussterben zu bringen[3].

Aber das geschah erst nach grossen Kämpfen. Einen derselben kennen wir: es ist der Streit der beiden Dionyse, ein Vorspiel des arianischen Streites[4]. In der Pentapolis hatte bald nach dem Tode des Origenes die sabellianische Lehre selbst unter den Bischöfen grossen Anhang gewonnen, „so dass der Sohn Gottes nicht mehr verkündigt wurde“. Der alexandrinische Dionysius verfasste desshalb verschiedene Briefe, in welchen er die Irregeleiteten zurückzubringen und den Sabellianismus zu widerlegen versuchte[5]. In einem derselben, der an Euphranor und Ammonius gerichtet war, führte er die origenistische Lehre von der Subordination des Sohnes in schärfster Weise durch. Dieser Brief erschien einigen (wahrscheinlich alexandrinischen, vielleicht pentapolitanischen) Christen sehr bedenk-

[1] Euseb., c. Marcell. p. 76 sq.

[2] S. darüber Band II dieses Werkes.

[3] Um 300 scheint Sabellius überall im Orient als Häretiker gegolten zu haben; s. die Acta Archelai, Methodius u. s. w.

[4] Hagemann, a. a. O. S. 411 ff.; Dittrich, Dion. d. Gr. 1867. Förster, i. d. Ztschr. f. d. histor. Theol. 1871 S. 42 ff. Routh, Reliq. S. III, p. 373—403. Hauptquelle ist die Schrift des Athanasius de sentent. Dionysii, eine Vertheidigung des Bischofs, da die Arianer sich auf ihn beriefen; s. auch Basilius, de spiritu s. 29; Athanas., de synod. 43—45.

[5] S. Euseb., h. e. VII, 26, 1: Ἐπὶ ταύταις τοῦ Διονυσίου φέρονται καὶ ἄλλαι πλείους ἐπιστολαί, ὥσπερ αἱ κατὰ Σαβελλίου πρὸς Ἄμμωνα τῆς κατά Βερενίκην ἐκκλησίας ἐπίσκοπον, καὶ ἡ πρὸς Τελέσφορον καὶ ἡ πρὸς Εὐφράνορα, καὶ πάλιν Ἄμμωνα καὶ Εὔπορον. Συντάττει δὲ περὶ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως καὶ ἄλλα τέσσαρα συγγράμματα, ἃ τῷ κατὰ Ῥώμην ὁμωνύμῳ Διονυσίῳ προσφωνεῖ. Schon den Vorgänger des römischen Dionysius, Sixtus II., hatte Dionysius auf den Abfall in der Pentapolis aufmerksam gemacht (Euseb. VII, 6).

lich. Sie verklagten den alexandrinischen Bischof in Rom bei dem Bischof Dionysius (bald nach 260) [1]. Dieser versammelte eine Synode zu Rom, welche die von dem Alexandriner gebrauchten Ausdrücke missbilligte, und er selbst erliess ein Lehrschreiben gegen die Sabellianer und ihre subordinatianisch gesinnten Gegner nach Alexandrien. In diesem Schreiben schonte der Bischof seinen Collegen insofern, als er seinen Namen nicht nannte; aber privatim liess er ihm einen Brief zukommen, in welchem er ihn zu Erklärungen aufforderte. Der alexandrinische Bischof suchte sich in einer längeren Schrift in vier Büchern (ἔλεγχος καὶ ἀπολογία) zu rechtfertigen, behauptete, dass seine Ankläger in böswilliger Weise Sätze aus dem Zusammenhang gerissen hätten, und gab Erklärungen ab, die den römischen Bischof befriedigt zu haben scheinen und die jedenfalls Athanasius als völlig orthodox anerkannt hat. Aber auf die weitere Entwickelung der Theologie in Alexandrien scheint das Schreiben des römischen Bischofs in nächster Zeit nicht von Einfluss gewesen zu sein (s. unten); der allgemeine Zerfall des Reiches in den folgenden Decennien gestattete den alexandrinischen Theologen ihre Speculationen fortzusetzen, ohne zunächst mehr Mahnungen römischer Bischöfe befürchten zu müssen.

Das, was dem Streit der beiden Dionyse besonderes Interesse verleiht, ist die Beobachtung, erstlich, dass man in Rom trotz der Reception der heiligen Trias einfach an der Einheit der Gottheit ohne speculative Vermittelung festgehalten und die origenistisch-subordinatianische Lehre als Tritheismus empfunden hat, sodann, dass man in Alexandrien sich nicht gescheut hat, die Unterordnung des Sohnes unter den Vater bis zur Entfremdung durchzuführen, dass man aber dabei wohl wusste, nur die Philosophie und nicht die kirchliche Ueberlieferung für sich zu haben. Die Ankläger des alexandrinischen Dionysius haben ihm vorgeworfen, dass er Vater und Sohn von einander trenne [2], dass er die Ewigkeit des Sohnes

[1] Dass sie sich zuerst an den alexandrinischen Bischof selbst gewandt haben und dass dieser ein vermittelndes Schreiben, welches ihnen aber noch nicht genügte, erlassen habe, behauptet Hagemann; es lässt sich aber nicht erweisen (Athanas., de sentent. Dion. 13 spricht dagegen). Auf welchem Standpunkt die Ankläger gestanden haben, ergiebt sich aus ihrer Appellation an den römischen Bischof, aus der Thatsache, dass dieser ihre Sache zu der seinigen gemacht hat, und aus dem Zeugniss des Athanasius, der sie als kirchlich rechtgläubige Männer bezeichnet hat (de sentent. Dion. 13) — sie waren rechtgläubig im römischen Sinn. Ganz verkehrt ist es, mit Dorner (Entwickelungsgesch. I, S. 748 f.) und Baur (Lehre v. d. Dreieinigkeit I, S. 313) die Ankläger mit den Häretikern zu identificiren, die nach dem Brief des Dionysius drei Götter lehren; denn diese Häretiker sind nach Dionysius vielmehr die alexandrinischen Theologen.

[2] De sentent. 10. 16.

leugne[1], dass er, wenn er den Vater nenne, nicht auch den Sohn nenne und umgekehrt[2], dass er das Wort ὁμοούσιος nicht gebrauche[3], und endlich, dass er den Sohn als Geschöpf betrachte, welches sich zum Vater verhalte wie der Weinstock zum Gärtner und wie der Kahn zum Schiffsbaumann[4]. In diesen Vorwürfen, die nicht unrichtig waren, tritt hervor, dass Dionysius, die neuplatonische Speculation seines Lehrers fortführend, den λόγος als portio und derivatio der μονάς aufgefasst, ihn somit, um dem Sabellianismus zu begegnen, wirklich von der Gottheit geschieden hat. Dionysius suchte nun in seinem ἔλεγχος sich zu entschuldigen und betonte hier ausschliesslich die andere Seite des origenistischen Lehrbegriffs, indem er zugleich zugestand, dass er in dem incriminirten Schriftstück minder passende Gleichnisse beiläufig gebraucht habe. Jetzt sagte er, dass der Vater immer Vater, und dass Christus als Logos und Weisheit und Kraft Gottes immer gewesen sei, dass der Sohn aus dem Vater das Sein habe, und dass er sich wie die Ausstrahlung zum Lichte so zum Vater verhalte[5]. Er erklärte, dass er das Wort ὁμοούσιος zwar nicht gebraucht habe, weil es sich in den h. Schriften nicht finde, dass aber bereits in seinen früheren Schreiben sich Bilder fänden, die dem Worte entsprächen, das Bild von Eltern und Kindern, von Samen (Wurzel) und Pflanze, von Quelle und Fluss[6]; der Vater sei die Quelle alles Guten, der Sohn der Ausfluss, der Vater der νοῦς, der Sohn der λόγος — das erinnert freilich sehr stark an den Neuplatonismus — oder der νοῦς προπηδῶν, während der νοῦς selbst bleibt καὶ ἔστιν οἷος ἦν. Ὁ δὲ ἐξέπτη προπεμφθεὶς καὶ φέρεται πανταχοῦ,

[1] De sentent. 14: οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ θεὸς πατήρ, οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός, ἀλλ' ὁ μὲν θεὸς ἦν χωρὶς τοῦ λόγου, αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς οὐκ ἦν πρὶν γενηθῇ, ἀλλ' ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν, ἀλλ' ὕστερον ἐπιγέγονεν.

[2] De sententia 16: πατέρα λέγων Διονύσιος οὐκ ὀνομάζει τὸν υἱόν, καὶ πάλιν υἱὸν λέγων οὐκ ὀνομάζει τὸν πατέρα, ἀλλὰ διαιρεῖ καὶ μακρύνει καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός.

[3] L. c. 18: προσφέρουσιν ἔγκλημα κατ' ἐμοῦ ψεῦδος ὂν ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ.

[4] L. c. 18: πλὴν ἐγὼ γενητά τινα — sagt Dion. Alex. — καὶ ποιητά τινα φήσας νοεῖσθαι, τῶν μὲν τοιούτων ὡς ἀχρειοτέρων ἐξ ἐπιδρομῆς εἶπον παραδείγματα ἐπεὶ μήτε τὸ φυτὸν ἔφην (τὸ αὐτὸ εἶναι) τῷ γεωργῷ, μήτε τῷ ναυπηγῷ τὸ σκάφος· — Ἕνα τῶν γενητῶν εἶναι — sagen die Gegner von Dion. — τὸν υἱὸν καὶ μὴ ὁμοούσιον τῷ πατρί. Die Stelle in dem Brief an Euphranor lautete (c. 4): ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός, ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος· καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται.

[5] L. c. 15.

[6] L. c. 18.

καὶ οὕτως ἐστὶν ἑκάτερος ἐν ἑκατέρῳ, ἕτερος ὢν θατέρου, καὶ ἕν εἰσιν, ὄντες δύο [1]. Aber er ging nun noch weiter: jede Trennung des Vaters und Sohnes soll abgelehnt werden: „Ich sage Vater, und bevor ich noch den Sohn hinzufüge, habe ich auch ihn schon in dem Vater mitgesetzt und bezeichnet". Dasselbe gilt von dem h. Geist. Schon in den Benennungen sind sie stets alle zusammen als unzertrennlich gesetzt: πῶς οὖν ὁ τούτοις χρώμενος τοῖς ὀνόμασι, μεμερίσθαι ταῦτα καὶ ἀφωρίσθαι παντελῶς ἀλλήλων οἴομαι [2]; damit ist der Rückzug ausgesprochen; denn das, was der römische Bischof ablehnte, was aber die alexandrinische Theologie nie ganz ausschliessen durfte, war das μερίζεσθαι [3]. Der Vorbehalt liegt in dem „παντελῶς". Wenn nun Dionysius abschliessend hinzufügte: οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα, so hat er sich mit dieser Formel einer Betrachtungsweise anbequemt, die er nur durch eine Mentalreservation, wie bei dem παντελῶς, für die seinige ausgeben konnte; denn die Begriffe πλατύνειν und συγκεφαλαιοῦσθαι sind nicht die in der origenistischen Schule geläufigen und lassen eine verschiedene Interpretation zu. Endlich hat Dionysius den Vorwurf der „Sykophanten", dass er den Vater den Schöpfer Christi sein lasse, abgelehnt [4].

Zwischen diesen beiden, so verschiedenen Kundgebungen des

[1] L. c. 23. Die Ausführungen über νοῦς und λόγος, die sowohl im 2. als im 4. Buche des Dionysius sich fanden, erinnern ganz an Porphyrius: καὶ ἔστιν ὁ μὲν οἷον πατὴρ ὁ νοῦς τοῦ λόγου, ὢν ἐφ' ἑαυτοῦ, ὁ δὲ καθάπερ υἱὸς ὁ λόγος τοῦ νοῦ. πρὸ ἐκείνου μὲν ἀδύνατον, ἀλλ' οὐδὲ ἔξωθέν ποθεν, σὺν ἐκείνῳ γενόμενος, βλαστήσας δὲ ἀπ' αὐτοῦ. οὕτως ὁ πατὴρ ὁ μέγιστος καὶ καθόλου νοῦς πρῶτον τὸν υἱὸν λόγον ἑρμηνέα καὶ ἄγγελον ἑαυτοῦ ἔχει.

[2] L. c. 17.

[3] Aus der von Basilius angeführten Stelle ersieht man, dass Dionysius zwar an dem Ausdruck „τρεῖς ὑποστάσεις" festgehalten, aber das μεμερισμένας εἶναι abgelehnt hat, während seine Ankläger auch jenen Ausdruck beanstandet haben müssen: Εἰ τῷ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις μεμερισμένας εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἰσί, κἂν μὴ θέλωσιν, ἢ τὴν θείαν τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν. Das wird also zu übersetzen sein: „Wenn sie behaupten, dass in dem Ausdruck „drei Hypostasen" eine Trennung derselben nothwendig liege, so sind es doch drei — mögen sie es auch nicht gelten lassen wollen —, oder sie müssen die göttliche Trias überhaupt gänzlich aufheben."

[4] L. c. 20. 21. Sehr beachtenswerth ist, dass sich Dionysius zu dem Ausdruck ὁμοούσιος auch in seinem ἔλεγχος nicht entschlossen hat. Hätte er ihn gebraucht, so hätte Athanasius in seinen Excerpten dies mitgetheilt. Uebrigens ist der Versuch des Athanasius, die bedenklichen Aeusserungen des Dionysius durch Beziehung auf die menschliche Natur Christi wegzudeuten, eine Auskunft der Verlegenheit.

alexandrinischen Bischofs liegt das Schreiben des römischen Dionysius mitten inne. Wir müssen es auf's tiefste bedauern, dass uns Athanasius nur ein, allerdings umfangreiches Fragment dieses Schriftstücks erhalten hat [1]. Dasselbe — schon dies ist für den römischen Bischof ausserordentlich charakteristisch — sucht die gesunde Lehre dadurch zu fixiren, dass es sie als die richtige Mitte zwischen der falschen Einheitslehre (Sabellianismus) und der falschen Dreiheitslehre (Alexandrinismus) darstellt [2]. Dass die alexandrinische Lehre als Dreigötterei aufgefasst und mit der Drei-Principienlehre Marcion's parallelisirt wird, ist das zweite charkteristische Merkmal des Briefs. *Es beweist, dass der römische Bischof sich um die Speculation der Alexandriner gar nicht gekümmert, die complicirten Thesen derselben bei Seite gelassen und sich lediglich an das Ergebniss — wie er es auffasste — dreier geschiedener Hypostasen gehalten hat* [3]. Endlich —

[1] De decret. synod. Nic. 26 (s. dazu de sentent. Dion. 13).

[2] Nur die Polemik gegen die letztere ist uns von Athanasius sammt der Schlussausführung erhalten; sie ist also eingeleitet: Ὅτι δὲ οὐ ποίημα οὐδὲ κτίσμα ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας γέννημα ἀδιαίρετόν ἐστιν, ὡς ἔγραψεν ἡ μεγάλη σύνοδος, ἰδοὺ καὶ ὁ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος Διονύσιος γράφων κατὰ τῶν τὰ τοῦ Σαβελλίου φρονούντων, σχετλιάζει κατὰ τῶν ταῦτα τολμώντων λέγειν, καί φησιν οὕτως.

[3] Ἑξῆς δ' ἂν εἰκότως λέγοιμι καὶ πρὸς τοὺς διαιροῦντας καὶ κατατέμνοντας καὶ ἀναιροῦντας τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ, τὴν μοναρχίαν — so beginnt das von Athanasius mitgetheilte Fragment —, εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς· *πέπυσμαι γὰρ εἶναί τινας τῶν παρ' ὑμῖν κατηχούντων καὶ διδασκόντων τὸν θεῖον λόγον, ταύτης ὑφηγητὰς τῆς φρονήσεως*· οἳ κατὰ διάμετρον, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀντίκεινται τῇ Σαβελλίου γνώμῃ· ὁ μὲν γὰρ βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα, καὶ ἔμπαλιν· οἱ δὲ τρεῖς θεοὺς *τρόπον τινὰ* κηρύττουσιν, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων, παντάπασι κεχωρισμένας, διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα. ἡνῶσθαι γὰρ ἀνάγκη τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν θεῖον λόγον, ἐμφιλοχωρεῖν δὲ τῷ θεῷ καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι δεῖ τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα (τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω) συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. Μαρκίωνος γὰρ τοῦ ματαιόφρονος δίδαγμα εἰς τρεῖς ἀρχὰς τῆς μοναρχίας τομὴν καὶ διαίρεσιν (διορίζει), παίδευμα ὂν διαβολικόν, οὐχὶ δὲ τῶν ὄντως μαθητῶν τοῦ Χριστοῦ . . . οὗτοι γὰρ τριάδα μὲν κηρυττομένην ὑπὸ τῆς θείας γραφῆς σαφῶς ἐπίστανται, τρεῖς δὲ θεοὺς οὔτε παλαιὰν οὔτε καινὴν διαθήκην κηρύττουσαν. Nach Dionysius lehren also einige alexandrinische Lehrer „τρόπον τινά" — das ist die einzige Einschränkung — einen Tritheismus. Nur diesen abzuwehren, ist das Bestreben des römischen Bischofs. Man erkennt hier wieder das alte römische Interesse an der Einheit Gottes, wie es Victor, Zephyrin und Kallist vertreten haben; aber Dionysius mag sich auch erinnert haben, dass seine Vorgänger, Pontian und Fabian, in die Verurtheilung des Origenes gewilligt haben. Sollte der böse Vorwurf, der den alexandrinischen Lehrern gemacht wird, sie seien Tritheisten,

und das ist das dritte charakteristische Merkmal — zeigt das Schreiben, dass Dionysius positiv nichts weiter zu sagen hatte, als dass man an dem alten Symbol festhalten müsse mit der bestimmten Interpretation, dass die drei, Vater, Sohn und Geist, gleich Eins seien. Zu einem Ausgleich dieses Paradoxons oder einer Begründung ist schlechterdings gar kein Versuch gemacht [1]. Aber hierin liegt unzweifelhaft die Stärke der Position des römischen Bischofs. Vergleicht man sein Schreiben mit dem Briefe Leo's I. an Flavian und dem Agatho's an den Kaiser, so staunt man über die innere Verwandtschaft dieser drei römischen Kundgebungen. Sie sind formell vollkommen identisch. Die drei Päpste haben, ohne sich um Begründungen zu bekümmern, lediglich die Consequenzen — oder was ihnen als Consequenzen erschien — strittiger Lehren in's Auge gefasst. Sie widerlegen von den Folgerungen aus die Lehren rechts und links und poniren einfach eine mittlere Lehre, die es nur in Worten giebt, da sie einen Widerspruch enthält. Diese begründen sie formell durch ihr altes Symbol, ohne auch nur den Versuch einer Durchführung zu machen: ein Gott — Vater, Sohn und Geist, eine Person — volle Gottheit

nicht mit dem Vorwurf zusammenhängen, den Kallist dem Hippolyt gemacht hat, er sei Ditheist, und darf man nicht vielleicht schliessen, dass auch dem Origenes selbst in Rom Tritheismus zur Last gelegt worden ist?

[1] Der positive Schluss lautet: Οὔτ᾽ οὖν καταμερίζειν χρὴ εἰς τρεῖς θεότητας τὴν θαυμαστὴν καὶ θείαν μονάδα, οὔτε ποιήσει κωλύειν τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ ὑπέρβαλλον μέγεθος τοῦ κυρίου· ἀλλὰ πεπιστευκέναι εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἡνῶσθαι δὲ τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν λόγον· ἐγὼ γάρ, φησί, καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. καὶ ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί — das sind die alten monarchianischen Beweisstellen — οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο. Man sieht: Dionysius stellt „die heilige Verkündigung von der Monarchie“ und „die göttliche Trias“ einfach nebeneinander: „stat pro ratione voluntas.“ Zwischen diesem Schluss und dem in der vorigen Anmerkung mitgetheilten Anfang des von Athanasius erhaltenen Fragmentes liegt eine ausführliche Polemik gegen die, welche den Sohn für ein ποίημα halten wie die anderen Creaturen, „während die h. Schriften ihm eine angemessene und passende Geburt, nicht aber eine Art von Bildung und Schöpfung bezeugen.“ Die Polemik gegen das „ἦν ὅτε οὐκ ἦν“ trifft aber die alexandrinischen Gelehrten im Grunde so wenig wie die Polemik gegen drei Götter; denn Dionysius begnügt sich damit, auszuführen, dass Gott ohne Verstand gewesen wäre, wenn der Logos nicht immer bei ihm war, was kein Alexandriner bezweifelt hat. Die subtile Unterscheidung von Logos und Logos lässt Dionysius ganz bei Seite, und die Erklärung des römischen Bischofs zu Proverb. 8, 32 (κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ): ἔκτισε ἐνταῦθα ἀκουστέον ἀντὶ τοῦ ἐπέστησε τοῖς ὑπ᾽ αὐτοῦ γεγονόσιν ἔργοις, γεγονόσι δὲ δι᾽ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ — wird bei den alexandrinischen Theologen wohl nur mitleidiges Lächeln erregt haben.

und volle Menschheit, eine Person — zwei Willen. Dass sie sich mit der Feststellung einer Mittellinie begnügt haben, welche die Eigenschaft der mathematischen Linie besitzt, ist aber ein Beweis, dass ihr religiöses Interesse positiv an diesen Speculationen gar nicht betheiligt gewesen ist, sondern nur negativ, andernfalls hätten sie sich nicht mit einer unvorstellbaren Fixirung begnügt; denn keine Religion lebt in unvollziehbaren Vorstellungen.

Der Brief des römischen Bischofs hat nur vorübergehend Eindruck in Alexandrien gemacht. Man hätte die Wissenschaft abdanken müssen, wenn man ihm gefolgt wäre. Wenige Jahre später hat man sogar auf der grossen Synode zu Antiochien den Terminus ὁμοούσιος als missverständlich ausdrücklich abgelehnt [1]. Die Nachfolger des Origenes in der Katechetenschule haben die Arbeit des Meisters fortgesetzt und sind, wie es scheint, bis gegen den Schluss des 3. Jahrhunderts in Alexandrien selbst nicht behelligt worden. Ueberschaut man die grosse litterarische Thätigkeit des Dionysius, die uns leider nur in Fragmenten vorliegt, und seine Haltung in den kirchlichen Streitfragen der Zeit, so gewahrt man überall, wie treu er sich in den Spuren des Origenes gehalten hat. Nur in der grösseren Laxheit in Bezug auf disciplinäre Fragen zeigt sich ein Unterschied [2]. In seiner Schrift περὶ ἐπαγγελιῶν hat er den Eifer gegen allen Chiliasmus und die kritisch-exegetische Tüchtigkeit der origenistischen Schule bewährt [3], und in seiner Schrift περὶ φύσεως hat er in den Umkreis der christlich-theologischen Wissenschaft eine neue Aufgabe eingeführt und sie zu lösen versucht, die systematische Widerlegung des Materialismus d. h. der Atomtheorie [4]. Von den

[1] S. oben S. 643.

[2] S. den Brief an Fabius von Antiochien und die Haltung des Dionysius in dem novatianischen Streit, in welchem er übrigens zuerst ebenso zu vermitteln gesucht hat wie in dem Ketzertaufstreit (Euseb., h. e. VI, 41. 42. 44—46. VII, 2—9).

[3] S. die Fragmente bei Euseb., h. e. VII, 24. 25. Die Kritik der Apokalypse ist ein Meisterstück.

[4] S. Euseb., h. e. VII, 26, 2; die Fragmente der Schrift bei Routh, Reliq. S. IV, p. 393 sq. Dazu Roch, die Schrift des alex. Bischofs Dionysius d. Gr. über die Natur (Leipzig 1882) und meine Anzeige dieser Dissertation i. d. Th. L. Z. 1883 Nr. 2. Die Schrift des Dionysius könnte, einige die Ausführungen nicht bestimmende Bibelsprüche abgerechnet, auch von einem neuplatonischen Philosophen abgefasst sein; sehr charakteristisch ist der Anfang des ersten, von Eusebius erhaltenen Fragments: Πότερον ἕν ἐστι συναφὲς τὸ πᾶν, ὡς ἡμῖν τε καὶ τοῖς σοφωτάτοις Ἑλλήνων Πλάτωνι καὶ Πυθαγόρᾳ καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ Ἡρακλείτῳ φαίνεται; da ist die ganze heilige Gesellschaft, denen Epikur und die Atomistiker gegenüber stehen, bei einander. Von Justin an bemerken wir, dass

späteren Vorstehern der Katechetenschule wissen wir nur sehr wenig; aber das Wenige genügt, um zu erkennen, dass sie die Theologie des Origenes treu bewahrt haben. Pierius, der auch als strenger Asket gelebt hat, schrieb gelehrte Commentare und Abhandlungen. Photius [1] bezeugt, dass er über den Vater und Sohn fromm gelehrt habe, πλὴν ὅτι οὐσίας δύο καὶ φύσεις δύο λέγει· τῷ τῆς οὐσίας καὶ φύσεως ὀνόματι, ὡς δῆλον, ἔκ τε τῶν ἑπομένων καὶ προηγουμένων τοῦ χωρίου ἀντὶ τῆς ὑποστάσεως καὶ οὐχ ὡς οἱ Ἀρείῳ προσανακείμενοι, χρώμενος. Diese Erklärung ist schwerlich glaubwürdig; Photius selbst muss hinzufügen, dass Pierius über den h. Geist unfromm gelehrt und ihn dem Vater und Sohn tief untergeordnet habe. Da er nun noch ausdrücklich bezeugt, dass Pierius wie Origenes die Präexistenz der Seelen angenommen und einige Stellen im A. T. „ökonomisch" erklärt d. h. ihren Wortsinn bestritten habe, so leuchtet ein, dass Pierius sich von Origenes nicht entfernt hat [2], wie er denn auch „Origenes iunior" genannt worden ist [3]. Er ist der Lehrer des Pamphilus gewesen, und dieser hat von ihm die unbedingte Hingebung an die Theologie des Origenes übernommen. Dem Pierius ist Theognost an der alexandrinischen Schule (z. Z. Diocletian's) gefolgt. Dieser verfasste ein grosses dogmatisches Werk in sieben Büchern: Hypotyposen. Dasselbe ist uns von Photius [4] beschrieben worden, und wir erkennen aus dieser Beschreibung, dass es streng systematisch angelegt war und sich darin von dem Hauptwerke des Origenes unterschied, dass nicht in jedem Theile das Ganze von einem Hauptgedanken aus erörtert, sondern dass in fortschreitender Darstellung das Lehrsystem vorgeführt worden ist [5]. Somit hat Theo-

Epikur und Genossen von den christlichen Theologen auf das äusserste verabscheut werden, und dass sie sich in diesem Abscheu eins wissen mit den Platonikern, Pythagoräern und Stoikern; aber erst Dionysius hat diesen Philosophen als Christ die Aufgabe der systematischen Widerlegung abgenommen.

[1] Photius, Cod. 119.

[2] S. Routh, Reliq. S. III p. 425—435.

[3] Hieron., de vir. inl. 76, s. auch Euseb., h. e. VII, 32.

[4] Cod. 106.

[5] Das erste Buch handelte von dem Vater und Schöpfer, das zweite von der Nothwendigkeit, dass Gott einen Sohn habe, und von dem Sohne, das dritte von dem h. Geist, das vierte von den Engeln und Dämonen, das fünfte und sechste von der Möglichkeit und Thatsächlichkeit der Menschwerdung des Sohnes, das siebente von der Schöpfung Gottes. Aus der Schilderung des Photius geht hervor, dass Theognost hauptsächlich auf die Widerlegung zweier Ansichten Gewicht gelegt hat, nämlich dass die Materie ewig, und dass die Menschwerdung des Logos eine Unmöglichkeit sei. Das sind aber die beiden Thesen, welche die neuplatonischen Theologen des 4. und 5. Jahr-

gnost diejenige Form der wissenschaftlichen, kirchlichen Dogmatik gefunden, welche in der Folgezeit — doch dauerte es lange, bis man den Muth zur Aufstellung eines kirchlichen Lehrgebäudes fasste — massgebend werden sollte. Athanasius hat nur Worte des Lobes für das Werk des Theognost gehabt und eine Stelle aus dem 2. Buch desselben angeführt, die allerdings beweist, dass Theognost auch die homousische Seite der origenistischen Christologie hat zu ihrem Rechte kommen lassen[1]. Aber schon die Kappadocier sind auf gewisse Verwandtschaften zwischen Arius und Theognost aufmerksam geworden[2], und Photius theilt uns mit, dass er den Sohn ein „κτίσμα“ genannt und so schlimme Dinge von ihm gesagt habe, dass man vielleicht annehmen könne, er habe die Meinungen Anderer, um sie zu widerlegen, wiedergegeben; auch über den heiligen Geist habe er, wie Origenes, heterodox gelehrt, und die Begründung der Möglichkeit der Menschwerdung sei leer und nichtig. Dass Theognost sich in der That auf das Engste an Origenes angeschlossen hat, zeigt

hunderts der christlichen Wissenschaft entgegengehalten haben, und in deren Behauptung im Grunde der ganze Unterschied zwischen Neuplatonismus und kirchlich-alexandrinischer Dogmatik besteht. Es ist sehr lehrreich zu sehen, dass schon am Ende des 3. Jahrhunderts der so fixirte Gegensatz deutlich hervorgetreten ist. Wenn Theognost übrigens die Ansicht, dass Gott Alles aus einer ihm gleichewigen Materie geschaffen habe, abgelehnt hat, so braucht er damit noch nicht die These des Origenes von der Ewigkeit der Materie preisgegeben zu haben; doch ist es immerhin möglich, dass er an diesem Punkte die Lehre des Meisters versichtiger gefasst hat.

[1] Das von Athanasius (de decr. Nic. syn. 25) mitgetheilte Fragment lautet: Οὐκ ἔξωθέν τις ἐστὶν ἐφευρεθεῖσα ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία, οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη· ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ, ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα, ὡς ὕδατος ἀτμίς· οὔτε γὰρ τὸ ἀπαύγασμα οὔτε ἡ ἀτμὶς αὐτὸ τὸ ὕδωρ ἐστὶν ἢ αὐτὸς ὁ ἥλιος, οὔτε ἀλλότριον· καὶ οὔτε αὐτός ἐστιν ὁ πατὴρ οὔτε ἀλλότριος ἀλλὰ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, οὐ μερισμὸν ὑπομεινάσης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας· ὡς γὰρ μένων ὁ ἥλιος ὁ αὐτὸς οὐ μειοῦται ταῖς ἐκχεομέναις ὑπ' αὐτοῦ αὐγαῖς, οὕτως οὐδὲ ἡ οὐσία τοῦ πατρὸς ἀλλοίωσιν ὑπέμεινεν, εἰκόνα ἑαυτῆς ἔχουσα τὸν υἱόν. Man beachte, dass hier der μερισμός ausgeschlossen ist; aber dieser Ausschluss muss durch andere Bestimmungen begrenzt worden sein. Immerhin aber darf man vielleicht in Theognost ein Mittelglied zwischen Pierius und Alexander von Alex. erkennen.

[2] S. Gregor von Nyssa, c. Eunom. III bei Routh, l. c. p. 412; hier wird der Satz des Theognost präscribirt: τὸν θεὸν βουλόμενον τόδε τὸ πᾶν κατασκευάσαι, πρῶτον τὸν υἱὸν οἷόν τινα κανόνα τῆς δημιουργίας προϋποστήσασθαι. Stephanus Gobarus hat es ausdrücklich angemerkt als ein Skandalon, dass Athanasius dennoch den Theognost gelobt habe (bei Photius, Cod. 282). Hieronymus hat den Lehrer nicht in seinen Schriftstellercatalog aufgenommen, und merkwürdigerweise hat ihn auch Eusebius — was indess Zufall sein kann — verschwiegen.

seine Ausführung über die Sünde wider den heiligen Geist. Denn dieser liegt der von dem Meister her wohlbekannte Gedanke zu Grunde, dass der Vater den grössten, der Sohn den mittleren und der Geist den kleinsten Kreis umfasse, dass der Kreis des Sohnes aber alle vernünftigen (einschliesslich der unvollkommenen) Wesen enthalte, der des Geistes nur die τελειούμενοι, und dass desshalb die Sünde wider den Geist, als die Sünde der τελειούμενοι, nicht vergeben werden könne [1]. Neu ist nur, dass Theognost sich veranlasst gesehen hat, ausdrücklich gegen die Meinung zu polemisiren, τὴν τοῦ πνεύματος διδασκαλίαν ὑπερβάλλειν τῆς τοῦ υἱοῦ διδαχῆς. Vielleicht ist das im Gegensatz zu einem anderen Schüler des Origenes geschehen, dem Hierakas, der sich Speculationen über Melchisedek, als sei er der h. Geist, hingegeben und die Verehrung des h. Geistes gesteigert hat [2]. Dieser Kopte, der am Ende des 3. und in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts gelebt hat, kann desshalb in der Dogmengeschichte nicht übergangen werden, weil er, ein Gelehrter wie Origenes [3], einerseits gewisse Lehren des Meisters modificirt und verschärft [4], andererseits die praktischen Grundsätze desselben gesteigert und die Ehelosigkeit als christliches Gesetz gefordert hat [5]. Hierakas ist für uns das Mittelglied zwischen Origenes

[1] S. Athanas., Ep. ad. Serap. IV c. 11, s. Routh, l. c. p. 407—422, wo die Fragmente des Theognost gesammelt sind.

[2] S. Epiph., h. 67, 3; 55, 5.

[3] Epiphanius (h. 67) spricht von den Kenntnissen, der Gelehrsamkeit und der Kraft des Gedächtnisses des Hierakas in den höchsten Ausdrücken.

[4] Die Auferstehung hat H. rein geistig gefasst und die restitutio carnis abgelehnt. Von einem sinnlichen Paradiese wollte er nichts wissen; auch andere Heterodoxien deutet Epiphanius an, für welche H. in umfassender Weise den Schriftbeweis zu liefern versucht habe. Am wichtigsten ist, dass er auf Grund von II Tim. 2, 5 die Seligkeit auch der getauft sterbenden Kinder in Abrede stellte; denn „ohne Erkenntniss kein Kampf, ohne Kampf kein Lohn". Die Orthodoxie in der Trinitätslehre bescheinigt ihm Epiphanius ausdrücklich; in der That hat Arius in seinem Brief an Alexander von Alexandrien (Epiph., h. 69, 7) neben der Christologie des Valentin, Mani und Sabellius die des Hierakas ausdrücklich verworfen. Aus seiner kurzen Beschreibung derselben (οὐδ' ὡς Ἱεράκας λύχνον ἀπὸ λύχνου, ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο — es sind das Bilder, die schon Tatian gebraucht hat) ist aber nur zu schliessen, dass H. die οὐσία des Sohnes für identisch mit der des Vaters erklärt hat. Er mag die Christologie des Origenes in der Richtung auf Athanasius hin ausgebildet haben.

[5] S. meinen Art. in Herzog's R.-Encyklop. 2. Aufl. VI S. 100 f. Hierakas erkannte in dem Gebot der ἁγνεία, ἐγκράτεια, vor Allem der Ehelosigkeit den wesentlichen Unterschied zwischen dem A. und N. T.: „Was hat denn der Logos Neues gebracht?" so sagt er, „oder was ist denn das Neue, was der Ein-

und den koptischen Mönchen; der Asketenverein, welchen er gegründet hat, mag den Uebergang bezeichnen zwischen den gelehrten Schulen der Theologen und den Mönchsvereinen. Mit der These aber, dass in praktischer Hinsicht die Unterdrückung des Geschlechtstriebes die entscheidende, neue Forderung des Logos Christus sei, hat Hierakas das grosse Thema der Kirche des 4. und des folgenden Jahrhunderts aufgestellt.

In Alexandrien verschmolz die Glaubenslehre und die Theologie des Origenes immer inniger, und es ist nicht nachweisbar, dass die nächsten Schüler des Origenes, die Vorsteher der Katechetenschule, ihren Meister corrigirt haben[1]. Der erste, der dies in Alexandrien gethan hat, ist der Bischof und Märtyrer Petrus[2] gewesen. In seinen Schriften „περὶ θεότητος“, „περὶ τῆς σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας“, und namentlich in den Büchern „περὶ τοῦ μηδὲ προϋπάρχειν τὴν ψυχὴν μηδὲ ἁμαρτήσασαν τοῦτο εἰς σῶμα βληθῆναι“, hat er die volle Menschheit des Erlösers, die Schöpfung der Seelen gleichzeitig mit den Leibern und die Thatsächlichkeit der Genes. 3 erzählten Vorgänge gegen Origenes behauptet und die Lehre von einem vorzeitlichen Sündenfall bezeichnet als ein μάθημα τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ξένης καὶ ἀλλοτρίας οὔσης τῶν ἐν Χριστῷ εὐσεβῶς θελόντων ζῆν[3]. Dieser Ausdruck beweist, dass Petrus in scharfe Opposition gegen Origenes getreten ist[4]; aber andererseits zeigen seine eigenen Ausführungen, dass er eben nur die Spitzen der origenistischen Lehren abgebrochen, aber sonst diese Lehren, soweit sie nicht direct mit der Glaubens-

geborene verkündet und eingesetzt hat? Etwa über die Furcht Gottes? das hatte schon das Gesetz. Oder über die Ehe? von ihr haben schon die Schriften (= das A. T.) gekündet. Oder über Neid, Habsucht und Ungerechtigkeit? das Alles enthielt schon das A. T. Ἓν δὲ μόνον τοῦτο κατορθῶσαι ἦλθε, τὸ τὴν ἐγκράτειαν κηρύξαι ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἑαυτῷ ἀναλέξασθαι ἁγνείαν καὶ ἐγκράτειαν. Ἄνευ δὲ τούτου μὴ δύνασθαι ζῆν (Epiph., h. 67 c. 1). Er berief sich hiefür auf I Cor. 7; Hebr. 12, 14; Mt. 19, 12; 25, 21.

[1] Allerdings behauptet Procop (Comm. in Genes. c. 3 p. 76 bei Routh, Reliq. S. IV p. 50), dass Dionysius Alex. in seinem Commentar zum Ecclesiastes der allegorischen Erklärung von Gen. 2. 3 widersprochen habe; aber worin dieser Widerspruch bestand, wissen wir nicht.

[2] Euseb., h. e. IX, 6: Petrus ist wohl 311 Märtyrer geworden.

[3] S. die Fragmente der Schriften des Petrus bei Routh, Reliq. S. IV p. 21—82, namentlich p. 46—50. Dazu Pitra, Analecta Sacra IV p. 187 sq. 425 sq.

[4] Doch ist das Fragment aus einer angeblichen Μυσταγωγία des Petrus, in welchem die Worte vorkommen: τί δὲ εἴπω Ἡρακλᾶν καὶ Δημήτριον τοὺς μακαρίους ἐπισκόπους, οἵους πειρασμοὺς ὑπέστησαν ὑπὸ τοῦ μανέντος Ὠριγένους, καὶ αὐτοῦ σχίσματα βαλλόντος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τὰ ἕως σήμερον ταραχὰς αὐτῇ ἐγείραντα, entschieden unecht (Routh, l. c. p. 81).

regel stritten, selbst behauptet hat. Die Correcturen an dem Lehrbegriff des Origenes sind also auch in Alexandrien nicht stillschweigend vorgenommen worden. Ein Ausgleich zwischen der wissenschaftlichen Theologie und dem alten, antignostisch bestimmten kirchlichen Glauben resp. dem Buchstaben der h. Schriften hat stattgefunden, dem alle die Lehren des Origenes zum Opfer fielen, welche den Wortlaut der heiligen Ueberlieferung verleugneten[1]. Vor Allem aber war die Unterscheidung, die Origenes gemacht hatte, zwischen der christlichen Wissenschaft der Vollkommenen und dem Glauben der Einfältigen zu beseitigen. Jener musste etwas abgezogen, diesem etwas zugesetzt werden: so bahnte sich als Ergebniss ein einheitlicher Glaube an, der zugleich kirchlich und wissenschaftlich sein sollte. Nach einer Zeit der Freiheit für die Theologie — der vier letzten Jahrzehnte des 3. Jahrhunderts — scheint im Anfang des 4., resp. noch am Schluss des 3., eine Reaction in Alexandrien eingetreten zu sein. Aber der Mann fehlte noch, welcher die Theologie vor Versumpfung und vor dem Zerfliessen in die Zeitbegriffe bewahren sollte. Bereits waren alle Begriffe, mit denen die Theologen des 4. und 5. Jahrhunderts operirt haben, in der Theologie in Curs[2], aber es fehlte ihnen noch das bestimmte Gepräge und der feste Werth[3]. Auch die Schriftstellen, welche im 4. und 5. Jahrhundert pro et contra besonders ausgenutzt worden sind, sind schon im 3. gesammelt worden. Bereits der alexandrinische Dionysius hat monirt, dass das Wort ὁμοούσιος

[1] Genaueres über die Haltung des Petrus wissen wir leider nicht; wir werden sie aber nach der des Methodius bestimmen dürfen (s. unten).

[2] So μονάς — τριάς — οὐσία — φύσις — ὑποκείμενον — ὑπόστασις — πρόσωπον — περιγραφή — μερίζεσθαι — διαιρεῖν — πλατύνειν — συγκεφαλαιοῦσθαι — κτίζειν — ποιεῖν — γίγνεσθαι — γεννᾶν — ὁμοούσιος — ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός — διὰ τοῦ θελήματος — γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα — ἦν ὅτε οὐκ ἦν — οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν — ἕτερος κατ' οὐσίαν — ἄτρεπτος — ἀναλλοίωτος — ἀλλότριος — πατὴρ πηγὴ τῆς θεότητος — δύο οὐσίαι — οὐσία οὐσιωμένη — ἐνανθρώπησις — θεάνθρωπος — ἕνωσις οὐσιώδης — ἕνωσις κατὰ μετουσίαν — συνάφεια κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν — συγκρᾶσις — ἐνοικεῖν u. s. w. Hipler in der Oesterr. Vierteljahrschrift für kathol. Theol. 1869 S. 161 ff. (citirt nach Lösche, Ztschr. f. wiss. Theol. 1884 S. 259) behauptet, dass sich bei Numenius und Porphyrius in der Speculation über das Wesen Gottes Ausdrücke fänden, welche in der Kirche erst durch das Nic. Concil aufgekommen seien.

[3] Der Inhalt, den die recipirten Begriffe nachmals bekommen sollten, war ein unvorstellbarer und entsprach keiner der Bestimmungen völlig, welche die philosophischen Schulen vorher getroffen hatten. Aber eben daran machte man sich klar, dass das Christenthum eine geoffenbarte Lehre sei, die sich von den philosophischen Systemen durch geheimnissvolle Begriffe unterscheide.

nicht in den h. Schriften stände, und dieser Gesichtspunkt scheint überhaupt schon im 3. Jahrhundert ein recht entscheidender gewesen zu sein[1].

In den Zustand der Glaubenslehre um die Mitte des 3. Jahrhunderts und später verschaffen uns die Werke eines Mannes einen Einblick, der zu den hervorragendsten Schülern des Origenes gehörte, und dessen Einfluss in den kleinasiatischen Provinzen sich tief bis in das 4. Jahrhundert erstreckt hat — Gregor der Wunderthäter[2]. Dieser Gelehrte und Bischof, der den ersten christlichen Panegyricus — auf Origenes — gehalten und in demselben seine Selbstbiographie gegeben hat, ist als Theologe zeitlebens ein begeisterter Anhänger des Origenes geblieben und hat auch im wesentlichen die Trinitätslehre des Origenes festgehalten[3]. Aber im Gegensatz zu Christen, welche die Dreiheit geradezu polytheistisch gefasst haben, sah sich Gregor genöthigt, die Einheit besonders zu betonen, so schon in dem „Glaubensbekenntniss"[4] und in noch höherem Grade nach dem Zeugniss des Basilius in der verlorenen Schrift *διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν*[5], in welcher ein Satz gestanden hat, auf den sich später die Sabellianer berufen haben, ungefähr folgenden Inhalts: *πατὴρ καὶ υἱὸς ἐπινοίᾳ μέν εἰσι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν.* Da Gregor aber andererseits auch den Logos als *κτίσμα* und *ποίημα* bezeichnet hat (so nach dem Zeugniss des Basilius), so lässt sich jene Ausdrucksweise wahrscheinlich so erklären, dass im Gegensatz zu einer dem Tritheismus sich nähernden Ansicht von den göttlichen Hypostasen

[1] Nur jene Methode der späteren Zeit ist noch nicht nachweisbar, die Stimmen der älteren Väter zu sammeln und sie als Instanz vorzuführen; doch ist es bemerkenswerth, dass sich bereits Irenäus und Clemens mit Vorliebe auf die πρεσβύτεροι berufen haben — ihnen bedeutete das aber eine Berufung auf Apostelschüler — und dass dem Paulus von Samosata in dem antiochenischen Synodalschreiben zur Last gelegt wird, dass er die alten Erklärer des göttlichen Worts schmähe (Euseb. VII, 30).

[2] S. Caspari, Quellen IV S. 10 ff.; Ryssel, Gregorius Thaumaturgus 1880, dazu Overbeck i. d. Th. L.-Z. 1881 Nr. 12 und Dräseke i. d. Jahrb. f. protest. Theol. 1881 H. 2. Ausgabe von Fronto-Ducäus 1621. Pitra, Analecta Sacra III, dazu Loofs, Theol. L.-Z. 1884 Nr. 23.

[3] S. die Nachweisungen Caspari's (a. a. O.) betreffs des Glaubensbekenntnisses des Gregorius, dessen Echtheit mir erwiesen zu sein scheint. Die origenistische Trinitätslehre tritt in dem Panegyricus deutlich hervor. Das von Ryssel S. 44 f. abgedruckte Stück ist nicht von Gr. Thaumaturgus.

[4] S. Caspari, a. a. O. S. 10: τριὰς τέλεια, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. Οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι οὔτε ἐπείσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὕπαρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν· οὔτε γὰρ ἐνέλιπέ ποτε υἱὸς πατρί, οὔτε υἱῷ πνεῦμα, ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριὰς ἀεί.

[5] Basil., ep. 210.

Gregor auf Grund des origenistischen Gedankens von der Homousie des Sohnes die substantielle Einheit der Gottheit auf diese Weise und „ἀγωνιστικῶς" hervorheben zu müssen gemeint hat. Es ist aber überhaupt unumgänglich anzunehmen, dass in der Zeit, in welcher die Theologie in den Glauben eingeführt wurde — daran hat sich Gregor vor Allem betheiligt — und demgemäss die ärgsten Confusionen sich einstellten[1], die Neigung zu heidnischem Tritheismus gewachsen ist, und die Theologen sich darum in steigendem Masse genöthigt gesehen haben, das κήρυγμα τῆς μοναρχίας zu behaupten. Die Correspondenz der Dionyse, die Theologie des Hierakas und die Haltung des Bischofs Alexander von Alexandrien beweist dies; aber auch Gregor bezeugt es uns. Zwar ist die Echtheit der ihm beigelegten Schrift über die Wesensgleichheit[2] noch nicht entschieden, sie gehört aber jedenfalls der Zeit vor Athanasius an. In dieser Abhandlung sucht der Verfasser die Einfachheit und Einzigartigkeit Gottes zu begründen unter der Voraussetzung einer gewissen hypostatischen Verschiedenheit. Er nähert sich aber dabei zusichtlich monarchianischen Gedanken, ohne doch in sie einzumünden. In dem sehr merkwürdigen Tractat ferner über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit[3] an Theopompus wird sogar über dieses Thema gehandelt, ohne dass eine Scheidung zwischen Vater und Sohn in diesem Zusammenhang auch nur angedeutet wird — der Verfasser stellt sie freilich auch nicht in Abrede. Der Zustand theologischer Versumpfung bei der Flüssigkeit aller dogmatischen Begriffe und die Gefahr, ganz auf das abstract-philosophische Gebiet überzutreten und die Verbindung der Speculation mit der Exegese der h. Schriften zu lockern, lässt sich an den Werken des Gregor und an den beiden eben genannten Abhandlungen (s. auch den Gregor beigelegten Sermo de incarnatione, Pitra III p. 144 sq. 395 sq.), die unter seinem Namen stehen, studiren; die Probleme blieben auf dem Boden der origenistischen Theologie festgebannt; aber bei der Elasticität dieser Theologie drohten sie vollständig zu verwildern und vollends zu verweltlichen[4]. Ueberschaut man z. B. die christologischen Sätze des Eusebius von Cäsarea, eines der begeistertsten Anhänger des Origenes,

[1] Im Orient ist es bis über den Anfang des 4. Jahrhunderts hinaus schwankend geblieben, ob man von drei Hypostasen (Wesen, Naturen) oder von einer Hypostase zu sprechen habe.

[2] Ryssel, S. 65 f. S. 100 f.; s. Gregor Naz., Ep. 243, Opp. II, p. 196 sq. ed. Paris. 1840.

[3] Ryssel, S. 71 f. S. 118 f. Die Echtheit des Tractats ist keineswegs so sicher wie sein Ursprung im 3. Jahrhundert; doch s. Loofs a. a. O.

[4] Origenes selbst hat in seinem unbedingten Biblicismus stets eine Art von

so fällt es auf, wie hohl und leer, wie unsicher und wechselvoll hier Alles ist. Mit dem grössten Apparate von Bibelsprüchen und der Aufwendung aller möglichen Formeln ist der Monotheismus zwar behauptet, aber factisch ein geschaffener Untergott zwischen die Gottheit und Menschheit geschoben.

Aber es gab auch im Orient eine Theologie, welche zwar die Philosophie verwerthen, aber dabei die im Kampfe gegen den Gnosticismus festgestellten Glaubenswahrheiten in ihrer realistischen Fassung bewahren wollte. Es gab Theologen, welche, in den Spuren des Irenäus und Hippolyt wandelnd, die Wissenschaft keineswegs verachteten, aber in den Sätzen der kirchlichen Ueberlieferung selbst die höchste Wahrheit ausgeprägt fanden und der philosophischen Gnosis daher nicht das Recht einräumten, die Glaubenssätze zu bearbeiten, sondern nur sie zu stützen und zu verdeutlichen. Diese Theologen mussten nothwendig Gegner der in Alexandrien gepflegten Glaubenswissenschaft sein, und sie mussten den Vater derselben, Origenes, bekämpfen. Ob Origenes schon bei Lebzeiten im Orient auf Gegner gestossen ist, die ihn im Geiste eines Irenäus bekämpft haben, wissen wir nicht[1] — nach seinen eigenen Aeusserungen muss man annehmen, dass er es nur mit ungebildeten Gegnern zu thun gehabt hat —; aber in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts und zu Anfang des 4. hat es kirchliche Bestreiter der origenistischen Theologie gegeben, welche in den philosophischen Wissenschaften trefflich bewandert waren, und die nicht nur die ψιλὴ πίστις gegen ihn ausgespielt, sondern mit den Waffen der Wissenschaft die Sätze der kirchlichen Ueberlieferung vor Spiritualisirung und Umdeutung geschützt haben[2]. Der bedeutendste unter ihnen, ja eigentlich der

Correctiv gegenüber der Gefahr, völlig auf das philosophische Gebiet überzugehen, besessen. Ausgerüstet mit der philosophischen Wissenschaft hat er doch niemals etwas anderes sein wollen als Schrifttheologe und bei seinen Schülern darauf gedrungen (s. seinen Brief an Gregor Thaum.), die Beschäftigung mit den philosophischen Wissenschaften zu beendigen und sich ganz den h. Schriften zu widmen. Es finden sich daher m. W. bei Origenes selbst überhaupt keine abstract-philosophischen Ausführungen, wie seine Schüler solche geliefert haben. Für diese ist namentlich das umfangreiche 32. Capitel des 7. Buches der Kirchengeschichte Eusebius' sehr lehrreich. Wir lernen hier Bischöfe kennen, die viel mehr Gelehrte als Kleriker gewesen zu sein scheinen. So muss denn auch Eusebius (§ 22) von Einem berichten: λόγων μὲν φιλοσόφων καὶ τῆς ἄλλης παρ' Ἕλλησι παιδείας παρὰ τοῖς πολλοῖς θαυμασθείς, οὐχ ὁμοίως γε μὴν περὶ τὴν θείαν πίστιν διατεθειμένος.

[1] Wer der καλλίων ἡμῶν πρεσβύτης καὶ μακαριστὸς ἀνήρ ist, auf den sich Epiphanius (h. 64 c. 8 und 67) als auf einen Gegner des Origenes berufen hat, ist unbekannt.

[2] Neben diesen standen Theologen im Orient, welche gegen Origenes zwar

einzige, den wir neben Petrus von Alexandrien (s. oben) etwas genauer kennen, ist Methodius[1]. Aber aus der grossen Zahl von Abhandlungen dieses originalen und fruchtbaren Schriftstellers ist uns bisher nur eine vollständig (Conviv. decem virg.), eine zweite zum grössten Theile (de resurr.) erhalten[2]. Anderes harrt, wie wir jetzt wissen, des Herausgebers. Die Persönlichkeit des Methodius selbst ist nach Ort[3] (in Lycien), Zeit (um 300) und geschichtlicher Verkettung zur Zeit noch ganz unklar. Aber was wir wissen, genügt, um zu erkennen, dass er mit dem eingehendsten Studium der platonischen Schriften und der pietätsvollen Aneignung platonischer Gedanken — er lebte in ihnen[4] — die Vertheidigung der Glaubens-

nicht polemisirt haben, deren Schriften aber keine Beeinflussung seitens der alexandrinischen Theologie verrathen, vielmehr in ihrer Haltung den Werken des Irenäus und Hippolyt ähneln. Hier ist vor Allem der Verfasser der fünf Dialoge gegen die Gnostiker zu nennen, die unter dem Titel „de recta in deum fide" den Namen des Adamantius tragen; s. die editio princeps von Wetstein 1673 und die von Caspari entdeckte Version des Rufin (Kirchenhistorische Anecdota 1883; dazu Th. L.-Z. 1884 Nr. 8), welche zeigt, dass der griechische Text interpolirt ist. Der Verfasser, der vielleicht im Kreise des Methodius zu suchen ist, jedenfalls demselben (auch der Schrift des Theophilus gegen Marcion?) nicht Weniges entlehnt hat (s. Jahn, Methodii Opp. I, p. 99, II Nr. 474. 542. 733—749. 771. 777. Möller in Herzog's R.-Encyklop. 2. Aufl. IX S. 725. Zahn, Ztschr. f. Kirchengesch. Bd. IX S. 193 ff.: „Die Dialoge des Adamantius mit den Gnostikern"), hat ± 300 geschrieben, wahrscheinlich irgendwo im Osten Kleinasiens oder in Westsyrien (nach Zahn um 300—313 im griechischen Syrien, resp. Antiochien). Seine Dialoge sind geschickt geschrieben und lehrreich; von der philosophischen Theologie ist ein sehr massvoller Gebrauch gemacht. Vielleicht stammt auch die Ep. ad Diogn. aus dem Kreise des Methodius. — Auch in der Grundschrift der ersten 6 Bücher der apostolischen Constitutionen (s. Lagarde in Bunsen's Analecta Ante-Nicaena T. II), die dem 3. Jahrhundert angehört, ist von philosophischer Theologie wenig zu spüren. Der Verfasser steht noch auf dem Standpunkt des Ignatius resp. der alten antignostischen Lehrer. Das Theologisch-Dogmatische, welches sich in der längeren, griechisch erhaltenen Recension jenes Werkes findet, ist durchweg Eigenthum des in der Mitte des 4. Jahrhunderts lebenden Ueberarbeiters (so App. Const. II, 24; VI, 11. 14. 41 [Hahn, Bibliothek der Symbole. 2 Aufl. § 10. 11. 64]; s. meine Ausgabe der Διδαχή S. 241 ff.). — Dass Aphraates und der Verfasser der Acta Archelai von der origenistischen Theologie unberührt sind, wird nach dem oben S. 646 f. Mitgetheilten deutlich sein.

[1] Jahn, S. Methodii Opp. 1865; Pars II: S. Methodius Platonizans 1865. Dazu Pitra, Analecta Sacra T. III. IV (s. Loofs, Th. L.-Z. 1884 Nr. 23 Col. 556 ff.). Möhler, Patrologie S. 680—700. Möller, a. a. O. S. 724 ff. Salmon, Dict. of Christian Biogr. III p. 909 sq.

[2] Ausserdem finden sich kleinere Fragmente, die Pitra vermehrt hat.

[3] S. Zahn, Ztschr. f. Kirchengesch. Bd. VIII S. 15 ff.: Olympus in Lycien.

[4] S. Jahn, a. a. O.

regel im Sinne des Irenäus, Hippolyt und Tertullian zu verbinden verstanden hat[1]. Demgemäss hat er einerseits gegen Origenes in energischer Polemik „die populäre Auffassung des kirchlichen Gemeinglaubens“ vertheidigt und alle die origenistischen Lehren abgelehnt, welche eine Umdeutung der überlieferten Sätze enthielten[2], andererseits aber doch die Grundlagen der origenistischen Speculation nicht entfernt, vielmehr mit den Voraussetzungen und der Methode derselben ein dem Gemeinglauben entsprechendes Ergebniss zu erreichen versucht. Dass er sich an dem grossen Werke des Irenäus gebildet hat, scheint keinem Zweifel zu unterliegen; denn die Art, wie Methodius es versucht hat, den Dualismus und Spiritualismus zu überwinden und einen speculativen Realismus zu begründen, erinnert frappant an das Unternehmen des Irenäus. Wie dieser, so hat auch Methodius die ewige Bedeutung der von Gott geschaffenen Creaturen in ihrem Wesensbestande nach Geist und Leib nachzuweisen versucht und die Erlösung nicht als Entkörperung, überhaupt nicht als Trennung und Scheidung, sondern als Verklärung des Leiblichen und als Verbindung des widernatürlich Getrennten gefasst. Dem Pessimismus, mit welchem Origenes (wie die Gnostiker) die Welt, wie sie ist, die σύστασις τοῦ κόσμου — ein wohlgeordnetes und nothwendiges Gefängniss, aber ein Gefängniss — betrachtet hat, hat Methodius die optimistische Ueberzeugung entgegengesetzt, dass Alles, was Gott geschaffen hat und wie er es geschaffen hat, der Dauer und der Verklärung fähig ist[3]. Demgemäss hat dieser Theo-

[1] Mit Irenäus und Hippolyt ist er in der Folgezeit zusammengestellt worden (s. Andreas Caes. in praef. in Apoc. p. 2), und zwar als Zeuge für die Theopneustie der Apokalypse Johannis.

[2] S. die grossen Fragmente der Schrift de resurrectione, die gegen Origenes gerichtet war (ebenso die Schrift περὶ τῶν γενητῶν). Methodius hat den Origenes „Centaur“ genannt (Opp. I, 100. 101) d. h. „Sophist“ und seine Lehre mit der Hydra verglichen (I, 86); s. den heftigen Ausfall gegen die neumodischen Exegeten und Lehrer de resurr. 8. 9 (Opp. I, 67 sq.) auch 20 (p. 74), wo über die ὀστᾶ νοητά und σάρκας νοητάς der Origenisten gespottet wird; c. 21 p. 75; 39 p. 83.

[3] S. die kurze Ausführung gegen Origenes de resurr. 28 p. 78: Εἰ γὰρ κρεῖττον τὸ μὴ εἶναι τοῦ εἶναι τὸν κόσμον, διὰ τί τὸ χεῖρον ᾑρεῖτο ποιήσας τὸν κόσμον ὁ θεός; ἀλλ' οὐδὲν ὁ θεὸς ματαίως ἢ χεῖρον ἐποίει. οὐκοῦν εἰς τὸ εἶναι καὶ μένειν τὴν κτίσιν ὁ θεὸς διεκοσμήσατο. Folgt Sap. 1, 14 und Rom. 8, 19. Der Kampf des Methodius gegen Origenes stellt sich als eine Fortsetzung des Kampfes des Irenäus gegen die Gnostiker dar, und z. Th. handelt es sich auch um dieselben Probleme und dieselben Beweismittel. Das Mass von Hellenisirung der christlichen Ueberlieferung, welches sich bei Origenes findet, hat man schliesslich in der Kirche ebensowenig ertragen, wie das der Gnostiker. Aber während die Ausscheidung des Gnosticismus in zwei bis drei Menschenalter voll-

loge die Lehre des Origenes von der Präexistenz der Seelen, von dem Wesen und dem Zweck der Welt und der Leiblichkeit, von der Ewigkeit der Welt, von dem vorzeitlichen Sündenfall, von der Auferstehung als Aufhebung der Leiblichkeit u. s. w. bekämpft, allerdings auch entstellt (so des Origenes Lehre von der Sünde p. 68 sq.). Wie Irenäus hat Methodius zur Begründung des Realismus d. h. der Aufrechterhaltung des Wortlautes der heiligen Geschichte eigenthümliche Adamspeculationen eingeführt. Adam ist ihm die ganze natürliche Menschheit, und über Irenäus hinausgehend hat er angenommen, dass der Logos den Protoplasten selbst mit sich vereinigt habe [1]. Diese Vereinigung hat er als die innigste Ineinsbildung angeschaut: „Gott umfasst und begriffen im Menschen“, und eben von dieser Ineinsbildung aus die Erlösung mystisch-realistisch zu begreifen versucht. Sie vollzieht sich nicht in der Gnosis, sondern sie scheint bereits in der Constitution des Gottmenschen für die Menschheit vollzogen [2]. Aber eben desshalb streift Methodius ganz ebenso wie Irenäus an eine Betrachtungsweise an, welche in der Incarnation die nothwendige Vollendung der Schöpfung erkennt

zogen wurde, bedurfte es einer viel längeren Zeit, um den Origenismus abzuthun. Daher ist von der Theologie des Origenes noch mehr in die kirchliche, geoffenbarte Glaubenslehre übergegangen als von der Theologie der Gnostiker.

[1] S. Conviv. III, 6 (p. 18 sq.): ταύτῃ γὰρ τὸν ἄνθρωπον ἀνείληφεν ὁ λόγος, ὅπως δὴ δι᾿ αὐτοῦ καταλύσῃ τὴν ἐπ᾿ ὀλέθρῳ γεγονυῖαν καταδίκην, ἡττήσας τὸν ὄφιν. ἥρμοζε γὰρ μὴ δι᾿ ἑτέρου νικηθῆναι τὸν πονηρὸν ἀλλὰ δι᾿ ἐκείνου, ὃν δὴ καὶ ἐκόμπαζεν ἀπατήσας αὐτὸν τετυραννηκέναι, ὅτι μὴ ἄλλως τὴν ἁμαρτίαν λυθῆναι καὶ τὴν κατάκρισιν δυνατὸν ἦν, εἰ μὴ πάλιν ὁ αὐτὸς ἐκεῖνος ἄνθρωπος, δι᾿ ὃν εἴρητο τό „γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ“, ἀναπλασθεὶς ἀνέλυσε τὴν ἀπόφασιν τὴν δι᾿ αὐτὸν εἰς πάντας ἐξενηνεγμένην, ὅπως, καθὼς ἐν τῷ ᾿Αδὰμ πρότερον πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτω δὴ πάλιν καὶ ἐν τῷ ἀνειληφότι Χριστῷ τὸν ᾿Αδὰμ πάντες ζωοποιηθῶσιν. Noch deutlicher ist III, 4, wo ausdrücklich abgelehnt wird, dass Adam nur ein Typus Christi sei: φέρε γὰρ ἡμεῖς ἐπισκεψώμεθα πῶς ὀρθοδόξως ἀνήγαγε τὸν ᾿Αδὰμ εἰς τὸν Χριστόν, οὐ μόνον τύπον αὐτὸν ἡγούμενος εἶναι καὶ εἰκόνα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τοῦτο Χριστὸν καὶ αὐτὸν γεγονέναι διὰ τὸ τὸν πρὸ αἰώνων εἰς αὐτὸν ἐγκατασκῆψαι λόγον. ἥρμοζε γὰρ τὸ πρωτόγονον τοῦ θεοῦ καὶ πρῶτον βλάστημα καὶ μονογενὲς τὴν σοφίαν τῷ πρωτοπλάστῳ καὶ πρώτῳ καὶ πρωτογόνῳ τῶν ἀνθρώπων ἀνθρώπῳ κερασθεῖσαν ἐνηνθρωπηκέναι. τοῦτο γὰρ εἶναι τὸν Χριστόν, ἄνθρωπον ἐν ἀκράτῳ θεότητι καὶ τελείᾳ πεπληρωμένον καὶ θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον· ἦν γὰρ πρεπωδέστατον τὸν πρεσβύτατον τῶν αἰώνων καὶ πρῶτον τῶν ἀρχαγγέλων, ἀνθρώποις μέλλοντα συνομιλεῖν, εἰς τὸν πρεσβύτατον καὶ πρῶτον τῶν ἀνθρώπων εἰσοικισθῆναι τὸν ᾿Αδάμ. S. auch III, 7. 8: προγεγύμνασθαι γὰρ . . . ὡς ἄρα ὁ πρωτόπλαστος οἰκείως εἰς αὐτὸν ἀναφέρεσθαι δύναται τὸν Χριστόν, οὐκέτι τύπος ὢν καὶ ἀπείκασμα μόνον καὶ εἰκὼν τοῦ μονογενοῦς, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τοῦτο σοφία γεγονὼς καὶ λόγος. δίκην γὰρ ὕδατος συγκερασθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ ζωῇ τοῦτο γέγονεν, ὅπερ ἦν αὐτὸ τὸ εἰς αὐτὸν ἐγκατασκῆψαν ἄκρατον φῶς.

[2] Doch s. die neue Wendung der Speculation unten.

und die Unvollkommenheit des ersten Adams als eine natürliche fasst[1]. Adam d. h. die Menschheit ist vor Christus noch in einem weichen, jedes Eindruckes fähigen, leicht zerfliessenden Zustande gewesen. Die lediglich von Aussen kommende Sünde hat desshalb leichtes Spiel gehabt; erst in Christus ist die Menschheit gefestigt. Dabei wird die Freiheit festgehalten; aber man erkennt leicht, dass Origenes tiefer von der Sünde gedacht hat als Methodius[2]. In den Speculationen über die Art des Ueberganges der Erlösung von Christus auf die Einzelnen setzt sich die phantastisch-realistische Betrachtungsweise des Methodius fort. Dem tiefen Schlafe des Protoplasten entspricht bei dem Adam repetitus der Todesschlaf. Wie nun aus dem schlafenden Adam die Eva gebildet wurde als Theil seines Wesens, so geht aus dem im Todesschlaf liegenden Christus der h. Geist als Theil seines Wesens hervor[3] und aus

[1] S. Conviv. III, 5: ἔτι γὰρ πηλουργούμενον τὸν Ἀδάμ, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, καὶ τηκτὸν ὄντα ταὶ ὑδαρῆ, καὶ μηδέπω φθάσαντα δίκην ὀστράκου τῇ ἀφθαρσίᾳ κραταιωθῆναι καὶ παγιωθῆναι, ὕδωρ ὥσπερ καταλειβομένη καὶ καταστάζουσα διέλυσεν αὐτὸ ἡ ἁμαρτία· διὸ δὴ πάλιν ἄνωθεν αναδεύων καὶ πηλοπλαστῶν τὸν αὐτὸν εἰς τιμὴν ὁ θεὸς ἐν τῇ παρθενικῇ κραταιώσας πρῶτον καὶ πήξας μήτρᾳ καὶ συνενώσας καὶ συγκεράσας τῷ λόγῳ, ἄτηκτον καὶ ἄθραυστον ἐξήγαγεν εἰς τὸν βίον, ἵνα μὴ πάλιν τοῖς τῆς φθορᾶς ἔξωθεν ἐπικλυσθεὶς ῥεύμασιν, τηκεδόνα γεννήσας διαπέσῃ. Methodius hat sich wie Irenäus viel mit den paulinischen Briefen beschäftigt, weil die Origenisten (s. c. 51 fin. p. 90) sich besonders auf diese beriefen; über die Schwierigkeiten, die er empfunden hat, s. de resurr. 26 p. 77, 38 p. 83.

[2] Die Ausführungen über Concupiscenz, Sünde und Tod (der Tod als Heilmittel de resurr. 23. 49) unterscheiden sich von denen des Origenes sehr stark und ähneln denen des Irenäus, nur dass Methodius die Unmöglichkeit der Sündlosigkeit — ein Zeichen der Zeit — auch für den Christen behauptet; s. de resurr. 22 (I p. 75): ζῶντος γὰρ ἔτι τοῦ σώματος πρὸ τοῦ τεθνήξεσθαι συζῆν ἀνάγκη καὶ τὴν ἁμαρτίαν, ἔνδον τὰς ῥίζας αὐτῆς ἐν ἡμῖν ἀποκρύπτουσαν, εἰ καὶ ἔξωθεν τομαῖς ταῖς ἀπὸ τῶν σωφρονισμῶν καὶ τῶν νουθετήσεων ἀνεστέλλετο, ἐπεὶ οὐκ ἂν μετὰ τὸ φωτισθῆναι συνέβαινεν ἀδικεῖν, ἅτε παντάπασιν εἰλικρινῶς ἀφῃρημένης ἀφ᾽ ἡμῶν τῆς ἁμαρτίας· νῦν δὲ καὶ μετὰ τὸ πιστεῦσαι καὶ ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἐλθεῖν τοῦ ἁγνισμοῦ πολλάκις ἐν ἁμαρτίαις ὄντες εὑρισκόμεθα· οὐδεὶς γὰρ οὕτως ἁμαρτίας ἐκτὸς εἶναι ἑαυτὸν καυχήσεται, ὡς μηδὲ κἂν ἐνθυμηθῆναι τὸ σύνολον ὅλως τὴν ἀδικίαν. Dieser Auffassung entspricht die Ansicht des Methodius, dass das Christenthum ein Mysteriencultus sei, in welchem den τελειούμενοι fort und fort heilige Weihen gespendet werden. Methodius hat auch Rom. 7, 18 f. auf den Wiedergeborenen bezogen (c. 23).

[3] Opp. I, p. 119 ist die Allegorie anders gewendet: μὴ πως ἄρα αἱ τρεῖς αὗται τῶν προγόνων κεφαλαὶ πάσης τῆς ἀνθρωπότητος ὁμοούσιοι ὑποστάσεις κατ᾽ εἰκόνα τινά, ὡς καὶ Μεθοδίῳ δοκεῖ — die Stelle findet sich bei Anastasius Sin. ap. Mai, Script. Vet. N. Coll. IX p. 619 — τυπικῶς γεγόνασι τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος, τοῦ μὲν ἀναιτίου καὶ ἀγεννήτου Ἀδὰμ τύπον καὶ εἰκόνα ἔχοντος τοῦ ἀναιτίου καὶ πάντων αἰτίου παντοκράτορος θεοῦ καὶ πατρός, τοῦ δὲ γεννητοῦ

ihm gestaltet sich die Kirche. „Treffend hat der Apostel die Geschichte Adams auf Christus angewendet. So wird man mit ihm sagen müssen, die Kirche sei von dem Gebein und dem Fleische Christi, da um ihretwillen der Logos den himmlischen Vater verlassen hat und herabgestiegen ist, um seinem Weibe anzuhangen, und in Leidensbewusstlosigkeit entschlafen ist, indem er freiwillig für sie starb, damit er selbst sich die Kirche herrlich und fehlerlos darstelle, nachdem er sie durch das Bad gereinigt hat, auf dass sie den geistlichen und seligen Samen aufnehme, den er selbst, einsprechend und einpflanzend, in die Tiefe des Geistes aussäet, den die Kirche aufnimmt und ihn gestaltend entwickelt gleich einer Gattin, um die Tugend zu erzeugen und zu erziehen. Denn auf diese Weise erfüllt sich auch treffend das Wort: „Wachset und mehret euch" — da die Kirche täglich an Grösse, Schönheit und Umfang sich mehrt, darum weil der Logos ihr beiwohnt und mit ihr Gemeinschaft hat, der auch jetzt noch zu uns herabsteigt und in der Form der Anamnese seines Leidens sich (immerfort) selbst entäussert. Denn nicht anders könnte die Kirche die Gläubigen in ihrem Mutterleibe immerfort empfangen und durch das Bad der Wiedergeburt neu gebären, würde nicht Christus, auch um jedes Einzelnen willen sich selbst entäussernd — um durch das Mittel der sich fortsetzenden und erfüllenden Leiden Aufnahme zu finden — wiederholt sterben, vom Himmel herniedersteigend und mit seinem Weibe, der Kirche, vereinigt, aus seiner eigenen Seite eine gewisse Kraft heraus nehmen lassen, damit Alle, die in ihm erbaut sind, Wachsthum erlangen, die nämlich, welche durch die Taufe wiedergeboren, Fleisch von seinem Fleische, Gebein von seinem Gebeine d. h. von seiner Heiligkeit und Herrlichkeit empfangen haben. Wer aber Gebein und Fleisch Weisheit und Tugend nennt, sagt Richtiges; die Seite aber ist der Geist der Wahrheit, der Paraklet, von welchem die Erleuchteten ihr Theil empfangend zur Unsterblichkeit in würdiger Weise wiedergeboren werden. Unmöglich aber kann Einer des h. Geistes theilhaft werden und als Glied Christi mitzählen, es sei denn, dass zuvor auch über ihn der Logos herabkommt und entschlafend sich entäussert, damit dieser mit dem für ihn Entschlafenen zugleich erneuert und verjüngt auferstehend, auch für seine Person nunmehr neugestaltet, des h. Geistes theilhaftig werde. Denn das ist im eigentlichen Sinn die Seite (πλευρά) des Logos, nämlich der Geist der Wahrheit, der nach dem Propheten

υἱοῦ αὐτοῦ εἰκόνα προδιαγράφοντος τοῦ γεννητοῦ υἱοῦ καὶ λόγου τοῦ θεοῦ, τῆς δὲ ἐκπορευτῆς Εὔας σημαινούσης τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορευτὴν ὑπόστασιν.

siebengestaltete, von welchem Gott gemäss der Selbstentäusserung Christi, d. h. nach der Menschwerdung und dem Leiden Christi, etwas wegnimmt und ihm seine Gattin gestaltet — nämlich die ihm passend und bräutlich zubereiteten Seelen"[1]. Methodius geht also in seinen Speculationen von Adam und Eva als dem realen Typus Christi und der Kirche aus; aber er giebt ihnen dann die Wendung, dass vielmehr die einzelne Seele die Braut Christi werden, und dass für jede Seele sich die Herabkunft des Logos vom Himmel und sein Tod wiederholen muss — in geheimnissvoller Weise im Innern des Gläubigen.

Diese Wendung ist dogmengeschichtlich — eben durch Methodius — von eminenter Bedeutung geworden[2]. Die Prämissen für die Entwickelung des katholischen Christenthums in den folgenden Jahrhunderten wären nicht vollständig schon im 3. gegeben, wenn nicht auch bereits jene Speculation von einem christlichen Theologen des 3. Jahrhunderts aufgebracht, resp. in den Mittelpunkt gerückt worden wäre. Sie bezeichnet nichts Geringeres als die Zuspitzung des kirchlich-realistischen Lehrbegriffs auf den Subjectivismus der mönchischen Mystik. Denn für Methodius ist die Geschichte des Logos-Christus, wie sie der Glaube festhält, nur der allgemeine Hintergrund für eine innere Geschichte, die sich in jedem Gläubigen wiederholen muss: der Logos muss für ihn wiederum herabsteigen vom Himmel, muss leiden und sterben und in dem Gläubigen auferstehen. Ja Methodius hat bereits diese Speculation so formulirt, dass jeder Gläubige durch Theilnahme an Christus als ein Christus geboren werden müsse[3]. Aber

[1] Conviv. III, 8.

[2] Dass sie schon früher nicht ganz gefehlt hat, darüber s. c. V, § 2. Auch bei Origenes findet sich, wie oben bemerkt, der Individualismus in dieser höchsten Form ausgeprägt; s. z. B. de orat. 17: „Wer erkannt hat die Schönheit der Braut, welche der Sohn Gottes als Bräutigam liebt, die Seele nämlich."

[3] Conviv. VIII, 8: Ἐγὼ γὰρ τὸν ἄρσενα (Apoc. 12, 1 f.) ταύτῃ γεννᾶν εἰρῆσθαι νομίζω τὴν ἐκκλησίαν, ἐπειδὴ τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὴν ἐκτύπωσιν καὶ τὴν ἀρρενωπίαν τοῦ Χριστοῦ προσλαμβάνουσιν οἱ φωτιζόμενοι, τῆς καθ᾽ ὁμοίωσιν μορφῆς ἐν αὐτοῖς ἐκτυπουμένης τοῦ λόγου καὶ ἐν αὐτοῖς γεννωμένης κατὰ τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν καὶ πίστιν ὥστε ἐν ἑκάστῳ γεννᾶσθαι τὸν Χριστὸν νοητῶς· καὶ διὰ τοῦτο ἡ ἐκκλησία σπαργᾷ καὶ ὠδίνει, μέχριπερ ἂν ὁ Χριστὸς ἐν ἡμῖν μορφωθῇ γεννηθείς, ὅπως ἕκαστος τῶν ἁγίων τῷ μετέχειν Χριστοῦ Χριστὸς γεννηθῇ, καθ᾽ ὃν λόγον καὶ ἔν τινι γραφῇ φέρεται „μὴ ἅψησθε τῶν Χριστῶν μου" οἱονεὶ Χριστῶν γεγονότων τῶν κατὰ μετουσίαν τοῦ πνεύματος εἰς Χριστὸν βεβαπτισμένων, συμβαλλούσης ἐνταῦθα τὴν ἐν τῷ λόγῳ τράνωσιν αὐτῶν καὶ μεταμόρ-

der Hintergrund ist insofern nicht gleichgiltig, als das, was an dem Einzelnen sich vollzieht, sich vorher an der Kirche vollzogen haben muss. Die Kirche ist also als die Mutter von der einzelnen Seele, welche Braut Christi werden soll, zu respectiren — mit einem Wort: wir haben hier die theologische Speculation des zukünftigen kirchlichen Mönchthums und erkennen, warum diese Speculation sich mit dem höchsten Gehorsam und der grössten Pietät gegen die Kirche paaren musste [1].

Die Probe aber darauf, dass hier wirklich die Grundzüge der mönchischen kirchlichen Mystik gegeben sind, liegt in der richtigen Erkenntniss des letzten Zweckes der Schrift, welcher die obigen Ausführungen entnommen sind — die ganze Schrift will den jungfräulichen Stand als den Stand der Christusähnlichkeit (I, 5 p. 13) vorstellen. Hierauf ist Alles abgezweckt, aber dabei doch zugleich die Ehe nicht verboten, sondern ihr auch ein eigenthümliches Geheimniss gelassen. Die unbefleckte Virginität steht hoch über dem ehelichen Stand; ihr müssen alle wahren Christen zustreben; sie ist das vollkommen christliche Leben selbst; aber dennoch gelingt es dem Methodius, die Ehe und die sündenbefleckte Geburt aus dem Fleisch daneben aufrecht zu erhalten (II, 1 sq.). Es ist die katholisch-mönchische Haltung, die Methodius bereits erreicht hat: der Leib der Seele, die Christi Braut sein will, muss jungfräulich bleiben. In dem jungfräulichen Stande stellt sich der eigentliche Ertrag des Werkes Christi dar für die noch auf Erden wallenden Gläubigen, und sie ist die Blüthe der Unvergänglichkeit: μεγάλη τίς ἐστιν ὑπερφυῶς καὶ θαυμαστὴ καὶ ἔνδοξος ἡ παρθενία, καὶ εἰ χρὴ φανερῶς εἰπεῖν ἑπομένην ταῖς ἁγίαις γραφαῖς, τὸ οὖθαρ τῆς ἀφθαρσίας καὶ τὸ ἄνθος καὶ ἡ ἀπαρχὴ αὐτῆς τοῦτο τὸ ἄριστον καὶ κάλλιστον ἐπιτήδευμα μόνον τυγχάνει, καὶ διὰ ταῦτα καὶ ὁ κύριος εἰς τὴν βασιλείαν εἰσελάσαι τῶν οὐρανῶν τοὺς ἀποπαρθενεύσαντας σφᾶς αὐτοὺς ἐπαγγέλλεται παρθενίαν γὰρ βαίνειν μὲν ἐπὶ γῆς, ἐπιψαύειν δὲ τῶν οὐρανῶν ἡγητέον (Conv. I, 1 p. 11).

Von anderen Prämissen aus wie die Origenisten und unter

φωσιν τῆς ἐκκλησίας. Doch ist auch nach Tertullian (de pud. 22) der Märtyrer, der thut was Christus gethan hat und in dem Christus lebt, Christus.

[1] Die Kirche kommt dem Methodius bereits in doppelter Hinsicht in Betracht, einmal als eine von den einzelnen Gläubigen unabhängige, über ihnen stehende Grösse (Conviv. VIII c. 5: αὕτη [ἡ ἐκκλησία] κυρίως ἐστὶ κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον ἡ μήτηρ ἡμῶν, ὦ παρθένοι, δύναμίς τις οὖσα καθ᾽ ἑαυτὴν ἑτέρα τῶν τέκνων) — sie erzeugt die Gläubigen und vermittelt ihnen himmlische Kräfte; sie ist die stets jungfräuliche Braut des Logos; andererseits ist sie die Summe der Gläubigen (III, 8: ἄθροισμα καὶ στῖφος τῶν πεπιστευκότων).

scharfer Polemik gegen sie ist Methodius schliesslich praktisch zu demselben Resultat gelangt, wie sie (s. die Hierakiten) — auch diese Speculation hat zur Zurückstellung der objectiven Erlösung und zum Mönchthum geführt. Aber die concreten Formen sind doch sehr verschieden. Bei Origenes selbst und seinen ersten Schülern ist die Kirche im Grunde keineswegs die Mutter oder sie ist es doch in ganz anderem Sinne wie bei Methodius; auch ist die Askese und speciell die Jungfräulichkeit nicht an sich werthvoll, sie ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel; endlich ist die Gnosis etwas anderes als die Pistis, und das Ideal ist der vollkommene Gnostiker, der von allem Heteronomen und Flüchtigen befreit ist und im Ewigen und Dauernden lebt. Anders bei Methodius: Pistis und Gnosis verhalten sich wie Thema und Ausführung: es giebt nur eine Wahrheit, welche für Alle die gleiche ist; aber auf dem Boden der Kirche ist Raum für den jungfräulichen Stand, welcher das Ziel der Incarnation ist, wenn er auch noch nicht Allen zugänglich ist. Die Unterordnung einer realistischen kirchlichen Theologie, welche der speculativen Momente doch nicht entbehrt und selbst von der allegorischen Methode einen gemässigten Gebrauch macht, unter den praktischen Zweck des jungfräulichen Lebens, in welchem man Gott und Christum nachahmt (Conv. I, 5 p. 13: ὁμοίωσις θεῷ φθορᾶς ἀποφυγή; Christus ist nicht nur ἀρχιποιμήν und ἀρχιπροφήτης, sondern auch ἀρχιπαρθένος), ist die bedeutende und folgenreiche Errungenschaft des Methodius [1]. Die Lehre sowie das praktische Verhalten des Hierakas und die ungefähr gleichzeitigen, etwas älteren pseudoclementinischen Briefe de virginitate [2] beweisen, dass das grosse Streben, welches in der Zeit lag, das Streben nach dem Mönchthum gewesen ist; Methodius ist es gelungen, dieses Streben mit einer kirchlichen Theologie zu verbinden. Trotz seiner Polemik gegen Origenes hat Methodius doch diejenigen Momente der origenistischen Theologie nicht verschmäht, die sich mit dem überlieferten Verständniss der Glaubenslehre irgend vereinigen liessen. So hat er die Logoslehre geradezu in origenistischem Ausbau aufgenommen, ohne sich allerdings in die umstrittene Terminologie zu verstricken

[1] Die Theologie des Methodius ist eine Weissagung auf die Zukunft. Die Art, wie er die Tradition und Speculation verbunden hat, ist im 4. Jahrhundert selbst von den Kappadociern nicht völlig erreicht worden. Erst Männer wie Cyrill von Alexandrien sind ihm gleichartig. In der Theologie des Methodius liegt bereits die endgiltige Stufe der griechischen Theologie vor.

[2] S. Funk, Patr. App. Opp. II, p. 1—27.

(s. z. B. de creat. 11 p. 102); den Chiliasmus hat er nicht mehr vertreten trotz der Hochschätzung der Apokalypse. In einer seiner letzten Schriften soll Methodius sogar nach Sokrates (h. e. VI, 13) ὡς ἐκ παλινῳδίας den Origenes bewundert haben. Wie dem auch sein mag — die Zukunft gehörte nicht dem Origenes, nicht der den Glauben überfliegenden Glaubenswissenschaft, sondern den Compromissen, wie sie Methodius unter dem Zeichen des Mönchthums geschlossen hatte, dieser Verbindung von realistischen und speculativen, objectiv-kirchlichen und mystisch-mönchischen Momenten [1]. Allerdings der grosse Kampf in den folgenden Decennien sollte ausgekämpft werden zwischen der Logoslehre, welche eigenthümliche Elemente des Adoptianismus aufgenommen hatte (Lucian der Märtyrer und seine Schule), und zwischen der Logoslehre, welche mit dem Sabellianismus die Einheit des göttlichen Wesens festhielt (Alexander von Alexandrien, die abendländischen Theologen). Aber den Hintergrund, resp. die gemeinsame Basis dieser Gegensätze bildete bei den meisten Orientalen im 4. Jahrhundert nicht die reine origenistische Theologie, sondern eine Compromisstheologie, die sich aus der Verbindung jener mit dem populären Verständniss der Glaubensregel ergeben hatte, und die ihr Ziel nicht mehr in einem absoluten Wissen und in der Gelassenheit des frommen Weisen, sondern in der Jungfräulichkeit, Kirchlichkeit und der mystischen Vergottung suchte. Für die Ausbildung dieses theologischen Genus, welches freilich auch durch die elementare Macht der Factoren, die in der Kirche vorhanden waren, immer wieder die Oberhand erlangen musste, sind Männer wie Methodius von der höchsten Bedeutung geworden [2].

Aber mochten auch die Vorbehalte in Bezug auf die Theologie des Origenes im Laufe der nächsten Decennien immer stärker und zahlreicher werden, so hat doch im Orient in der Zeit von ca. 250—320 die theologische Speculation einen Erfolg erzielt, wie er grösser und sicherer nicht gedacht werden kann. Während man im Occident an dem alten, kurzen Symbol festhielt und sich durch die christologischen Kämpfe nicht verlocken liess — einen Fall

[1] Ueber das Ansehen des Methodius in der Folgezeit s. die Testimonia Veterum bei Jahn, l. c. I p. 6 sq. Die Apologie des Pamphilus und Eusebius für Origenes gegen Methodius ist uns leider nur zum kleinsten Theile erhalten; s. Routh, Reliq. S. IV p. 339 sq.

[2] Es ist lehrreich zu sehen, wie Athanasius diejenigen Lehren des Origenes, welche dem Wortlaut der Glaubensregel nicht entsprechen oder Thatsachen allegorisiren, deren Umdeutung nicht mehr erträglich war, stillschweigend und gleichmüthig zurückgestellt hat.

ausgenommen[1] —, dasselbe zu verändern, hat man in den Hauptkirchen des Orients in dem angegebenen Zeitraume die Symbole durch theologische Zusätze erweitert[2] und somit die exegetisch-speculative Theologie in den apostolischen Glauben selbst eingeführt[3]. Damit war

[1] S. oben S. 668.

[2] Möglich, dass man in manchen Kirchen damals zum ersten Male Symbole aufgestellt hat. Die Geschichte des Aufkommens von Symbolen im Orient (über die Taufformel hinaus) ist uns völlig dunkel.

[3] Es ist schon oben S. 645 Anm. 1 darauf hingewiesen worden, dass der biblische Charakter eines Theiles jener Zusätze nicht als Instanz gegen die Beurtheilung derselben als theologisch-philosophischer Formeln geltend gemacht werden darf. Die origenistische Theologie ist durchweg exegetisch-speculativ (s. den Brief des Origenes an Gregor); daher bedeutete die Reception gewisser biblischer Prädicate Christi in die Symbole, dass man die Speculation, welche sich an dieselben geheftet hatte, als apostolisch legitimiren wollte. — Die Kirchen haben aber durch die Aufstellung theologischer Symbole wiederum nur eine Entwickelung nachgeholt, welche die „Gnostiker" c. 120 Jahre früher anticipirt hatten. Bei diesen gab es schon im 2. Jahrhundert theologisch explicirte Symbole. Tertullian sagt zwar von den Valentinianern (adv. Valent. 1): „communem fidem affirmant", d. h. sie passen sich dem gemeinen Glauben an; aber er berichtet selbst (de carne 20; s. Iren. I, 7, 2), dass sie statt „ἐκ Μαρίας" vielmehr „διὰ Μαρίας" behaupten, d. h. von den beiden Präpositionen, die noch zur Zeit Justin's unbedenklich hier gebraucht wurden, aus theologischen Gründen die eine allein gelten liessen. Ebenso sagten sie statt „Auferstehung des Fleisches" „Auferstehung von den Todten". Irenäus sowohl als Tertullian haben von den „blasphemischen" regulae der Gnostiker und Marcioniten, die immer wieder geändert würden, gesprochen (Iren. I, 21, 5; III, 11, 3; I, 31, 3; II praef.; II, 19, 8; III, 16, 1. 5; Tertull., de praescr. 42; adv. Valent. 4; adv. Marc. I, 1; IV, 5; IV, 17). Aus den Philosophumenen und dem Syntagma des Hippolyt können wir diese „Regeln" zum Theil noch reconstruiren (s. besonders die regula des Apelles bei Epiphan. h. 44, 2). Sie haben mutatis mutandis die frappanteste Aehnlichkeit mit den orientalischen Glaubensbekenntnissen, die seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts aufgestellt worden sind; man vgl. z. B. das unten mitgetheilte Symbol des Gregorius Thaumaturgus mit den gnostischen Glaubensregeln, welche Hippolyt in den Philosophumenen vor sich gehabt hat. Ferner liegt aber auch darin eine frappante Verwandtschaft, dass sich bereits die alten Gnostiker für ihre regulae auf geheime Tradition, sei es eines Apostels, sei es aller, berufen, dennoch aber auf die Beglaubigung jener Regeln aus den h. Schriften vermittelst der pneumatischen Methode der Exegese nicht verzichtet haben. Genau dasselbe stellte sich in den orientalischen Kirchen in der Folgezeit ein. Für den Wortlaut und das Wortgefüge der nöthig scheinenden neuen Symbole reichte auch hier die Berufung auf die h. Schriften nicht aus, und so musste man seine Zuflucht entweder zu besonderen Offenbarungen nehmen — so in dem S. 707 Anmerk. 1 berührten Falle — oder zu einer παράδοσις ἄγραφος der Kirche. — Dass die neue Theologie und Christologie auch in die in der Kirche gesungenen Psalmen Aufnahme gefunden hatte, kann man aus dem Synodal-

diese Theologie für immer in den katholischen Kirchen des Orients mit dem Glauben selbst verschmolzen. Ein frappantes Beispiel ist schon oben S. 644 f. angeführt worden: jene sechs Bischöfe, welche gegen Paul von Samosata im 7. Decennium des 3. Jahrhunderts geschrieben haben, haben eine philosophisch-theologisch ausgeführte Glaubensregel als den in der heiligen, katholischen Kirche von den Aposteln her überlieferten Glauben vorgelegt [1]. Aber wir besitzen noch zahlreiche andere Beweise. Gregor von Nyssa erzählt, dass das Symbol des Gregorius Thaumaturgus die Grundlage der Unterweisung der Katechumenen in Neo-Cäsarea von den Zeiten Gregor's bis auf seine Zeit bilde. Dieses Symbol [2] ist aber nichts anderes

schreiben über Paul v. Samosata (Euseb. VII, 30, 11) ersehen, wo von diesem Bischof gesagt wird: ψαλμοὺς τοὺς μὲν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ. παύσας ὡς δὴ νεωτέρους καὶ νεωτέρων ἀνδρῶν συγγράμματα, d. h. Paul hat diejenigen Kirchengesänge beseitigt, welche die philosophische (alexandrinische) Christologie enthielten. Auch hier ist die Kirche den Gnostikern gefolgt (vgl. aus der nächsten Folgezeit die Lieder des Arius einerseits, die orthodoxen Hymnen andererseits); denn wir wissen von marcionitischen, valentinianischen und bardesanischen Psalmen und Hymnen (s. den Schluss des Muratorischen Fragments, ferner meine Nachweisungen in der Ztschr. f. wissensch. Theol. 1876 S. 109 ff.; Tertull., de carne Chr. 17; Hippol., Philos. VI, 37; die Psalmen des Bardesanes bei Ephraem; die gnostischen Hymnen in den Acten des Johannes und Thomas u. s. w.). Dass diese Psalmen die eigenthümliche Theologie der Gnostiker enthielten, ist selbstverständlich, geht aus den uns erhaltenen Fragmenten derselben hervor und wird besonders deutlich von Tertullian bestätigt, der von dem Valentinianer Alexander (l. c.) sagt: „sed remisso Alexandro cum suis Syllogismis, etiam cum Psalmis Valentini, quos magna impudentia, quasi idonei alicuius auctoris interserit." — Die Schulgestalt der Kirche wurde in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts im Orient eine immer vollkommenere, nachdem eine Schule — die alexandrinische Katechetenschule — es endlich erreicht hatte, der Kirche ihre Lehre z. Th. zu insinuiren. Was einem Valentin, Basilides u. s. w. gar nicht, dem Bardesanes zum Theil gelungen war, das gelang der Schule des Origenes fast völlig. Sehr bezeichnend ist es, dass im 3. Jahrh. die einander bekämpfenden Kirchenparteien sich gegenseitig als Schimpf die Bezeichnung „schola" (διδασκαλεῖον) gegeben haben. Diese Bezeichnung sollte eine Gemeinschaft bedeuten, die statt auf der geoffenbarten Lehre sich auf einer bloss menschlichen auferbaut. Aber die Kirche hat sich in Ansehung der Lehre der Gestalt der Philosophenschulen erst in dem Moment stark genähert, wo ihre gewaltige Organisation jede Analogie mit den Philosophenschulen zerstörte und der Besitz der beiden Testamente sie bestimmt von ihnen abgrenzte. Ueber „schola" und „ecclesia" wäre viel zu sagen; ein guter Anfang bei Lange, Haus und Halle (1885) S. 288 ff.; s. auch v. Wilamowitz-Möllendorf, „Die rechtliche Stellung der Philosophenschulen" 1881.

[1] S. auch das Schreiben bei Euseb., h. e. VIII, 30, 6, wo es von Paul heisst. ἀποστὰς τοῦ κανόνος ἐπὶ κίβδηλα καὶ νόθα διδάγματα μετελήλυθεν.

[2] Caspari, a. a. O. IV, S. 10. 27. Hahn, § 114.

als ein Compendium der origenistischen Theologie [1], die hier somit in den kirchlichen Glauben und Unterricht eingeführt war. Aus dem Briefe des Alexander von Alexandrien an Alexander von Konstantinopel geht ferner deutlich hervor, dass damals die Kirche von Alexandrien ein theologisch ausgeführtes Symbol besessen hat [2].

[1] Es lautet: Εἷς θεός, πατὴρ λόγου ζῶντος, σοφίας ὑφεστώσης καὶ δυνάμεως καὶ χαρακτῆρος ἀϊδίου, τέλειος τελείου γεννήτωρ, πατὴρ υἱοῦ μονογενοῦς. Εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτικὴ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική, υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρός, ἀόρατος ἀοράτου καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου. Καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον καὶ δι' υἱοῦ πεφηνὸς [δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις], εἰκὼν τοῦ υἱοῦ, τελείου τελεία, ζωὴ ζώντων αἰτία, [πηγὴ ἁγία], ἁγιότης ἁγιασμοῦ χορηγός, ἐν ᾧ φανεροῦται θεὸς ὁ πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι, καὶ θεὸς ὁ υἱὸς ὁ διὰ πάντων — τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. Οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπείσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν· οὔτε γὰρ ἐνέλιπέ ποτε υἱὸς πατρί, οὔτε υἱῷ πνεῦμα, ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριὰς ἀεί. Dass die Echtheit dieses Symbols trotz der glänzenden Vertheidigung durch Caspari nicht über allen Zweifel erhaben ist, soll ausdrücklich bemerkt werden. Aber die äusseren und inneren Gründe, welche für die Echtheit sprechen, scheinen mir überwiegend. Nach Gregor von Nyssa soll dieses Symbol dem Gregorius Thaumaturgus unmittelbar vor dem Antritt des bischöflichen Amtes von der Jungfrau Maria und dem Apostel Johannes offenbart worden sein. Ist diese Legende alt — und es spricht nichts dagegen —, so dürfen wir sie als ein Zeugniss dafür betrachten, dass die Einführung des Glaubensbekenntnisses in die Gemeinden nur unter Aufbietung besonderer Mittel möglich gewesen ist. Der abstracte, unbiblische Charakter des Symbols ist bemerkenswerth; er passt vortrefflich für einen Origenisten wie Gregorius einer war; er passt aber weniger gut für einen nachnicänischen Bischof. Auch Origenes selbst hätte schwerlich ein so unbiblisches Symbol gebilligt. Dasselbe weist auf eine Zeit, in welcher die Gefahr vorhanden war, dass die theologische Speculation ihren Zusammenhang mit den Offenbarungsbüchern lockerte.

[2] S. Theodoret., h. e. I, 4; Hahn, a. a. O. § 65: Πιστεύομεν, ὡς τῇ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ δοκεῖ, εἰς μόνον ἀγέννητον πατέρα, οὐδένα τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸν αἴτιον ἔχοντα καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, γεννηθέντα οὐκ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος πατρός πρὸς δὲ τῇ εὐσεβεῖ ταύτῃ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ δόξῃ, καθὼς ἡμᾶς αἱ θεῖαι γραφαὶ διδάσκουσιν, ἓν πνεῦμα ἅγιον ὁμολογοῦμεν, τὸ καινίσαν τούς τε τῆς παλαιᾶς διαθήκης ἁγίους ἀνθρώπους καὶ τοὺς τῆς χρηματιζούσης καινῆς παιδευτὰς θείους. μίαν καὶ μόνην καθολικήν, τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν, ἀκαθαίρετον μὴν ἀεί, κἂν πᾶς ὁ κόσμος αὐτῇ πολεμεῖν βουλεύηται Μετὰ τούτων τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν οἴδαμεν, ἧς ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰ. Χρ., σῶμα φορέσας ἀληθῶς καὶ οὐ δοκήσει ἐκ τῆς θεοτόκου (eine der ältesten sicheren Stellen für diesen Ausdruck; doch ist er wahrscheinlich schon in der Mitte des 3. Jahrhunderts gebraucht worden) Μαρίας, ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων, εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας ἐπιδημήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανών, ἀλλ' οὐ διὰ ταῦτα τῆς ἑαυτοῦ θεότητος ἥττων γεγενημένος, ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν, ἀναληφθεὶς ἐν οὐρανοῖς, καθήμενος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης.

Nachdem der Bischof umfangreiche Stücke desselben angeführt hat, welches er als πᾶσα ἡ ἀποστολικὴ εὐσεβὴς δόξα bezeichnet, schliesst er mit den Worten: ταῦτα διδάσκομεν, ταῦτα κηρύττομεν, ταῦτα τῆς ἐκκλησίας τὰ ἀποστολικὰ δόγματα. Aber diese Dogmen gehören der origenistischen Theologie an. Endlich erkennt man aus den nicänischen Verhandlungen, dass viele Kirchen damals Symbole besessen haben, welche die biblisch-theologischen Formeln des Origenes enthielten. Mit Bestimmtheit darf man das von der cäsareensischen, jerusalemischen und antiochenischen Kirche behaupten[1]. Das ganze Unternehmen der Väter des nicänischen Concils, ein theologisches Symbol zur Nachachtung für die ganze Kirche aufzustellen, wäre unmöglich gewesen, wenn die orientalischen Kirchen, wenigstens die Hauptkirchen, an dergleichen Symbole nicht schon gewöhnt gewesen wären. Diese Kirchen haben somit in den letzten Menschenaltern vor dem Nicänum eine symbolbildende Periode erlebt, auf die bisher wenig geachtet ist, die auch in ihrem Beginn und Verlaufe uns ganz dunkel ist, die aber den Grund gelegt hat für die Entwickelung einer kirchlich-theologischen Dogmatik im 4. und 5. Jahrhundert. Den Grund gelegt — denn dadurch ist die folgende Epoche von dieser verschieden, dass nun die von der Erlösungslehre im Rahmen der origenistischen Theologie geforderten präcisen Bestimmungen festgestellt wurden. So beugte man den Gefahren vor, welche sich aus dem Zustande ergaben, dass man die philosophische Gotteslehre und den zu ihr gehörigen Logosbegriff in die Glaubenslehre aufgenommen, also die neuplatonische Methode und Begriffswelt legitimirt hatte, ohne doch die überlieferten Glaubenssätze ausreichend gegen dieselben zu schützen. In den neuen Symbolen aus der Zeit von 260—325 sind die Bedingungen für eine specifisch-kirchliche, in festen Terminologien ab-

[1] Das cäsareensische Symbol bei Athanasius, Sokrates, Theodoret und Gelasius, s. Hahn § 116 und Hort, Two Dissertations p. 138. 139. Es lautet: Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰ. Χρ., τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δι᾽ οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα· τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον, καὶ παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα, καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον. Ueber das antiochenische und jerusalemische Symbol, die jedenfalls auch älter sind als d. J. 325, s. Hort, a. a. O. S. 73 f. und Hahn § 63. Auf das sog. Symbol des Lucian (Hahn § 115) wird man sich — was den Wortlaut anlangt — nicht berufen dürfen. Doch liegt dem Schriftstück höchst wahrscheinlich ein Symbol des Lucian zu Grunde.

geschlossene, wissenschaftliche Glaubenslehre auf Grund der philosophischen Gotteslehre gegeben — nicht mehr und nicht weniger. Aber in ihnen liegt auch der Grund dafür, dass in der Folgezeit aller Streit der Schulen ein die Kirche bewegender und im Tiefsten erschütternder Streit werden musste. Es waren aber die Männer, welche im 4. und 5. Jahrhundert das orthodoxe Dogma gezimmert haben, zweifellos in höherem Masse als ihre Vorgänger in der Zeit von 260—325 von specifisch-kirchlichen Gedanken bewegt, und ihr Werk ist gemessen an dem Complex von Begriffen und Methoden, die sie überliefert erhalten haben, im eminenten Sinne eine conservative Reduction und eine Sicherstellung des Ueberlieferten, welches man noch besass, gewesen. Es war ein Neues — ein erster Schritt von unermesslicher Bedeutung —, als Athanasius sein ganzes Leben für die Anerkennung eines Attributs Christi einsetzte und alle anderen als der paganistischen Missdeutung fähig zurückstellte — der Wesenseinheit.

Das Verhältniss von Glaubensregel und Theologie in den Kirchen des Orients und Occidents ist am Anfang des 4. Jahrhunderts ein verschiedenes gewesen. Hier hielt man in den Kirchen an dem Wortlaut des uralten Symbols fest und begnügte sich mit einer einfachen antignostischen Interpretation sowie mit den Formeln: „Vater, Sohn und Geist: der eine Gott“ — „Jesus Christus, Gott und Mensch“ — „Jesus Christus, der Logos, die Weisheit, die Kraft Gottes.“ Dort nahm man theologische Formeln in das Glaubensbekenntniss selbst auf und gestaltete dasselbe so zu einem, angeblich von den Aposteln stammenden, theologischen Compendium. Dort wie hier aber war die persönliche Wesenhaftigkeit und damit die Präexistenz des in Christus erschienenen Göttlichen von der grossen Mehrzahl anerkannt [1]; sie wurde in dem Katechumenenunterricht gelehrt; von ihr aus suchte man die Person Christi zu verstehen, und demgemäss musste die genaue Bestimmung des Verhältnisses der Gottheit zu dem anderen Göttlichen, welches auf Erden erschienen ist, das Hauptproblem der Zukunft werden.

[1] S. die interessante Stelle in dem Briefe des Eusebius an seine Gemeinde, in welcher er die Ablehnung des οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι (sophistisch) so vertheidigt, dass er sich auf die allgemein anerkannte Präexistenz Christi zurückzieht (Theodoret, h. e. I, 12).

Beigaben.

I. Zur Vorstellung von der Präexistenz.

Um der Wichtigkeit der Frage willen sei es gestattet, hier einige in § 6 S. 88 ff. und sonst gegebene Andeutungen auszuführen und die jüdischen und hellenischen Vorstellungen von der Präexistenz schärfer zu scheiden.

Nach alter jüdischer resp. allgemein semitischer Vorstellung hat alles wahrhaft Werthvolle, was auf Erden successive erscheint, im Himmel seine Existenz d. h. es existirt bei Gott, nämlich in Gottes Erkenntniss, und desshalb auch wirklich. *Aber es existirt im Voraus bei Gott so, wie es auf Erden erscheint, d. h. mit all' den stofflichen Eigenschaften seines Wesens.* Die Erscheinung auf Erden ist lediglich ein Uebergang aus der *Verborgenheit* in die *Oeffentlichkeit* (φανεροῦσθαι). Das betreffende Object nimmt, indem es sinnlich erscheint, Nichts an, was es nicht schon bei Gott gehabt hätte. *Die sinnliche Natur ist ihm daher keineswegs inadäquat, auch nicht eine zweite Natur, die zu der ersten hinzukommt,* vielmehr offenbart sich das, was bereits vorher im Himmel war, nun auf Erden, ohne dass dabei irgend eine Veränderung — weder eine assumptio naturae novae noch eine Verwandelung oder Vermischung — vor sich geht. *Die altjüdische Vorstellung von der Präexistenz wurzelt in dem religiösen Gedanken der Allwissenheit und Allmacht Gottes, des Gottes, der von der Geschichte nicht überrascht wird, sondern die Geschichte hervorbringt.* Wie die ganze Weltgeschichte und das Geschick jedes Einzelnen auf seinen Tafeln (Büchern) verzeichnet steht, so steht auch jedes Ding immer vor ihm. *Der entscheidende Gegensatz ist Gott und die Creatur.* Zunächst soll nicht diese geadelt erscheinen, indem sie als von Gott „vorher erkannt“ bezeichnet wird, sondern Gottes Weisheit und Macht soll dadurch in's Licht gesetzt werden. Die Nobilitirung des Creatürlichen durch die beigelegte Präexistenz ist eine secundäre Folge (s. u.).

Nach der hellenischen Vorstellung, die an den Platonismus angeknüpft hat, ist der Präexistenzgedanke von dem Gedanken Gottes unabhängig; *er wurzelt in der Vorstellung des Gegensatzes von Geist und Materie, Unendlichem und Endlichem, der sich im Kosmos selbst findet.* Für jeden Geist ist im Grunde das Leben im Leibe (im Fleische) ein inadäquater, unpassender Zustand: der Geist ist ewig, das Fleisch vergänglich. Was aber für die gewöhnlichen Geister doch nur unsicher angenommen

werden konnte, dass sie nämlich eine vorzeitliche Existenz haben, das stand für die höheren und reineren Geister fest. Sie lebten in einer oberen Welt, lange bevor diese Welt geschaffen war, und sie lebten dort als Geister ohne den „befleckten Rock des Fleisches". Entschliessen sie sich nun aus irgend welchem Grunde, in dieser Welt des Endlichen aufzutreten, so können sie nicht einfach erscheinen; denn sie haben keine „Erscheinung". Sie müssen vielmehr „Fleisch annehmen", sei es nun, dass sie es wie eine Hülle um sich werfen, sei es dass sie es wirklich durch Verwandelung oder Vermischung sich zu eigen machen. In allen Fällen — der Speculation erwuchsen hier die aufregendsten Probleme — ist für sie der Leib etwas Inadäquates, das sie sich nur unter gewissen Vorsichtsmassregeln anzueignen vermögen; aber diese Aneignung kann allerdings alle Stufen von einer blossen Scheinaneignung bis zur völligen Ineinsbildung durchlaufen. Für die hellenischen Präexistenzvorstellungen ist mithin charakteristisch, 1) dass durch sie die betreffenden Objecte, denen Präexistenz beigelegt wird, geadelt werden sollen, 2) dass sie keine Beziehungen auf Gott haben, 3) dass die sinnliche Erscheinung für etwas Inadäquates gilt, 4) dass Speculationen über phantasma, assumptio naturae humanae, transmutatio, mixtura, duae naturae etc. sich nothwendig an sie anschliessen mussten.

Man sieht, diese beiden Vorstellungen sind toto coelo verschieden; die eine ist religiösen, die andere kosmologisch-psychologischen Ursprungs; die eine verherrlicht Gott, die andere den creatürlichen Geist.

Allein es besteht zwischen ihnen nicht nur eine gewisse formelle Verwandtschaft, sondern die jüdische Vorstellung besitzt auch eine Gestalt, in der sie der griechischen noch näher zu kommen scheint.

Die irdischen Ereignisse und Objecte gelten nicht nur als vor ihrer Erscheinung von Gott „vorher erkannt", sondern die Erscheinung gilt häufig als das Abbild der Existenz und Natur, die sie im Himmel besitzen und die unverändert dieselbe bleibt, mögen sie nun auf Erden erscheinen oder nicht. Was vor Gott steht, erlebt keinen Wandel. Wie die Geschicke der Welt in den Büchern stehen und Gott sie dort liest, wobei es für diese seine Kenntniss gleichgiltig bleibt, wann und wie sie sich auf Erden vollziehen, so stehen die Stiftshütte, ihre Geräthe, der Tempel, Jerusalem u. s. w. vor Gott und bleiben vor ihm im Himmel, auch während und nach ihrer irdischen Erscheinung, bestehen.

Diese Auffassung scheint sogar die älteste gewesen zu sein. Nach dem Vorbilde, welches Moses auf dem Berge geschaut hat, soll er die Stiftshütte und ihre Geräthe bilden (Exod. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8; Num. 8, 4). Der Tempel und Jerusalem sind im Himmel und von dem irdischen Tempel und dem irdischen Jerusalem zu unterscheiden; doch fliessen die Vorstellungen von einem φανεροῦσθαι der im Himmel befindlichen Sache und von einem auf Erden erscheinenden Abbilde derselben in einander über und sind nicht immer scharf getrennt.

Die Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt des Urbildes und Abbildes hatte ursprünglich ebensowenig den Zweck, sie zu verherrlichen, wie die Vorstellung von einer Präexistenz, welche ihnen in der Erkenntniss Gottes zukommt. Allein da man die in der Theorie für alles Irdische geltende Betrachtung naturgemäss nur auf werthvolle Objecte wirklich anwandte,

indem das Gemeine und immer sich Wiederholende zu derartigen Speculationen keinen Anstoss gab, so wurden doch die also betrachteten Dinge geadelt, weil aus der Menge des Gewöhnlichen herausgehoben. Zugleich musste die Vorstellung von einem Urbilde und Abbilde in dem Momente zum Ausgangspunkt für neue Betrachtungen werden, wo in dem jüdischen Volke der Gegensatz des Geistigen und Sinnlichen eine Bedeutung zu erhalten begann.

Das ist unter dem Einfluss des griechischen Geistes geschehen, vielleicht auch gleichzeitig in Folge einer intellectuellen oder sittlichen Entwickelung, die unabhängig von jenem Geiste stattgefunden hat.

In der jüdischen theologischen Litteratur der Makkabäerzeit und der folgenden Decennien stellte sich demgemäss ein höchst bedeutender Fortschritt in den alten Präexistenzvorstellungen ein. Erstlich nämlich werden sie jetzt auf Personen angewandt, was m. W. früher nicht geschehen ist (Individualismus), zweitens erhält die alte Unterscheidung von Abbild und Urbild den Sinn, dass das Abbild das Geringere, Unvollkommenere ist, dass es sich in dem gegenwärtigen Aeon der Vergänglichkeit nicht mit dem Urbilde zu decken vermag und man desshalb auf eine Zeit warten muss, in der das Urbild selbst zur Erscheinung kommen wird (Gegensatz des Sinnlichen, Endlichen und des Geistigen).

Was den ersten Punkt betrifft, so kommen nicht nur solche Stellen in Apokalypsen und anderen Schriften in Betracht, in denen Moses, den Patriarchen u. s. w. Präexistenz beigelegt wird (s. oben S. 89), sondern es ist vor Allem an Aussagen wie Ps. 139, 15. 16 zu erinnern. Der einzelne Fromme schwingt sich zu dem Gedanken auf, dass die Tage seines Lebens in dem Buche Gottes stehen, und dass er selbst vor Gott stand, während er noch unbereitet war. Aber, was nicht zu übersehen, nicht etwa nur sein geistiges Theil stand vor Gott — an eine solche Unterscheidung ist nicht im Entferntesten gedacht —, sondern der ganze Mensch, obgleich er בָּשָׂר ist.

Den zweiten Punkt anlangend, so ist die Unterscheidung eines himmlischen und irdischen Jerusalems, eines himmlischen und irdischen Tempels u. s. w. aus den Apokalypsen und dem N. T. hinreichend bekannt. Das Wichtige aber ist, dass die irdischen Heiligthümer als die geringwerthigeren Objecte galten, gleichsam als Abschlagszahlungen, bis das ganze Versprechen eingelöst sein würde. Die Entweihungen der Heiligthümer, dann ihre Zerstörungen mussten dieser Vorstellung die mächtigste Verstärkung bringen. Mit der Hoffnung auf das himmlische Jerusalem tröstete man sich über die Entweihung oder den Verlust des irdischen. Aber damit war zugleich der mächtige Anstoss gegeben, darüber nachzudenken, ob es nicht im Wesen dieser Zeitlichkeit liege, dass alles Hohe und Werthvolle in ihr nur in kümmerlicher, inadäquater Form erscheinen könne. So war der Uebergang zu griechischen Vorstellungen gewonnen. Die Zeit war erfüllt, in der alte jüdische Religionsvorstellungen von leichter mythologischer Färbung mit den Begriffsdichtungen hellenischer Philosophen verschmelzen konnten.

Das sind aber auch die allgemeinen Bedingungen, unter denen die Anfänge der jüdischen Speculationen über einen persönlichen Messias gestanden haben, nur dass bei den messianischen Vorstellungen innerhalb des Judenthums selbst die Aufnahme specifisch hellenischer Gedanken, soviel ich zu sehen vermag, nicht constatirt werden kann.

Die meisten Juden haben sich, wie Trypho bezeugt (Dial. Justini 49), den

Messias als Menschen vorgestellt, ja man darf wohl noch einen Schritt weiter gehen: kein Jude hat ihn sich im Grunde anders vorgestellt; denn auch diejenigen, welche Präexistenzvorstellungen an ihn geknüpft und dem Messias einen übernatürlichen Hintergrund gegeben haben, sind niemals zu Speculationen über Fleischesannahme, Menschwerdung, zwei Naturen und dergl. vorgeschritten. Sie übertragen nur die alte und allgemeine jüdische Vorstellung von dem vorirdischen Sein bei Gott in specifischer Weise auf den Messias. Der Messias war vor der Erschaffung der Welt in der Verborgenheit bei Gott und tritt, wenn die Zeit erfüllt ist, in die Erscheinung. Dieses Erscheinen ist weder eine Menschwerdung noch eine Erniedrigung, sondern wie er vor Gott steht, so erscheint er auf Erden, nämlich als ein mächtiger, gerechter und mit allen Gaben ausgerüsteter König. Die Schriften, in denen dieser Gedanke am deutlichsten hervortritt, sind die Apokalypse Henoch (Bilderreden c. 46—49) und die Apokalypse Esra (c. 12—14). Anlass zu dieser Betrachtung, wenn es eines solchen noch bedurft hätte, gaben Stellen wie Daniel 7, 13 f. und Micha 5, 1. Nirgends findet man in jüdischen Schriften eine Auffassung, die über die Linie hinausginge, dass der Messias der im Himmel bei Gott befindliche Mensch ist, der zu seiner Zeit in die Erscheinung treten wird. Nur das wird man sagen dürfen, dass, da dieselbe Vorstellung nicht mit gleicher Sicherheit an alle Personen geheftet wurde, das Denken nun fast mit Nothwendigkeit dazu geführt werden musste, den Messias als den himmlischen Menschen zu bezeichnen. Indessen ist mir keine jüdische Schrift bekannt, die diesen Gedanken den Paulus (s. u.) aufgenommen hat, deutlich zum Ausdruck brächte.

Jesus Christus hat sich selbst als den Messias bezeichnet, und seine ersten Jünger, die ihn als solchen anerkannten, waren geborene Juden. Die jüdischen Vorstellungen vom Messias gingen somit in die Christengemeinde über. Allein sie empfingen den Anstoss zu bedeutenden Modificationen durch den lebendigen Eindruck der Person Jesu und seines Geschickes. Drei Thatsachen waren hier von entscheidender Bedeutung, 1) dass Jesus in Niedrigkeit erschienen war und sogar den Tod erlitten hatte, 2) dass man ihn durch die Auferweckung zur Rechten Gottes erhöht wusste und seine Wiederkunft in Herrlichkeit bestimmt erwartete, 3) dass man die Kraft eines neuen Lebens und einer unauflöslichen Verbindung mit Gott, die von ihm ausging, empfand und desshalb auch seine Gemeinde auf das engste mit ihm zusammenschloss.

In einigen alten, von geborenen Juden geschriebenen christlichen Schriften, die in dem N. T. stehen, finden sich überhaupt keine Speculationen über die vorzeitliche Existenz Jesu als des Messias, oder sie finden sich in einer Weise ausgeprägt, die lediglich die altjüdische religiöse Vorstellungsart zum Ausdruck bringen und nur darin sich von ihr unterscheiden, dass sie die Erhöhung Jesu nach dem Tode durch die Auferweckung betonen. Eine klassische Stelle ist I Pet. 1, 18 ff.: ἐλυτρώθητε τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν. Das ist die von keiner kosmologischen oder psychologischen Speculation noch betroffene, die Grenzen einer rein religiösen Betrachtung nicht überschreitende Vorstellung von der Präexistenz Christi, die aus der ATlichen Denkweise und dem lebendigen Eindruck der Person Jesu entsprungen ist. Er ist „vor der Erschaffung der Welt (von Gott) vorher erkannt“, nicht als ein leibloses Geistwesen, sondern als ein fehl- und

fleckenloses Lamm, d. h. seine ganze Persönlichkeit mitsammt dem Werke, welches sie ausführen sollte, stand in Gottes ewigem Wissen; er ist „in der Endzeit um unsretwillen geoffenbart worden", d. h. er ist das nun sichtbar, was er vor Gott schon war (nicht um eine Menschwerdung handelt es sich, sondern um eine revelatio); er ist endlich desshalb erschienen, damit unser Glaube und unsere Hoffnung nun fest auf den lebendigen Gott gerichtet seien, auf den Gott, der ihn von den Todten erweckt und ihm Ehre gegeben hat. In dem Letzteren kommt der specifisch christliche Gedanke, dass der Messias Jesus nach Kreuz und Tod erhöht worden sei, zum Ausdruck; es sind jedoch nicht weitere Schlüsse aus demselben gezogen.

Aber es war unmöglich, dass man sich mit diesen Aussagen überall begnügte. Das Zeitalter war ein theologisches; die Paradoxie des leidenden Messias, die Gewissheit seiner durch die Auferweckung erfolgten Verherrlichung, die Ueberzeugung von seinem specifischen Verhältniss zu Gott, der Glaube an die reale Verbindung seiner Gemeinde mit ihm schienen durch die einfachen Formeln προεγνωσμένος-φανερωθείς nicht gedeckt. In allen diesen Beziehungen sehen wir schon in den ältesten christlichen Schriften Formulirungen auftauchen, welche die Art seiner Präexistenz, resp. seiner himmlischen Existenz näher bestimmen. Ad I u. II: hier ergab sich die Anschauung von einer Erniedrigung und Erhöhung, wie wir sie bei Paulus und nach ihm in zahlreichen Schriften finden; ad III: hier wurde der Begriff „Sohn Gottes" in den Vordergrund geschoben und aus ihm der Begriff des Ebenbildes Gottes (II Cor. 4, 4; Coloss. 1, 15; Hebr. 1, 2; Philipp. 2, 6) gewonnen; ad IV: hier wurden Glaubenssätze gebildet wie Rom. 8, 29: πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, Coloss. 1, 18: πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Apoc. 1, 5), Eph. 2, 6: συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 1, 4: ὁ θεὸς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν Χριστῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, 1, 22: ὁ θεὸς ἔδωκεν τὸν Χριστὸν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, etc. Diese rein religiöse Betrachtung der Gemeinde, in welcher, was von Christus ausgesagt wird, auch auf seine Gemeinde bezogen wird, hat sich verhältnissmässig lange erhalten. Hermas erklärt, dass die Kirche älter sei als die Welt und dass die Welt um ihretwillen geschaffen sei (s. oben S. 90), und der Verfasser des sog. 2. Clemensbriefes predigt (c. 14): . . . ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης . . . οὐκ οἴομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ· λέγει γὰρ ἡ γραφή· Ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ. τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία. Also, Christus und die Gemeinde gehören zusammen; diese ist ebenso präexistent zu denken wie jener; auch die Kirche ist vor Sonne und Mond geschaffen; denn um ihretwillen ist die Welt geschaffen. Diese Auffassung von der Kirche illustrirt eine letzte Gruppe von Aussagen über den präexistenten Christus, deren Ursprung man ohne den Hinweis auf die Kirche leicht missdeuten kann. Sofern er προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου ist, ist er die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Apoc. 3, 14), der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, etc. Diese Aussagen sind nach der damaligen Vorstellung geradezu gleichbedeutend mit dem einfachen προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου, wie die parallelen Aussagen über die Kirche beweisen. Ja selbst der weitere Fortschritt der Gedanken, dass durch ihn die Welt geschaffen sei (Cor., Coloss., Ephes., Hebr.), braucht noch nicht nothwendig eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος zu sein; denn der Anfang der Dinge (ἀρχή) und der Zweck derselben sind auch die eigentliche Kraft ihres Werdens

(Princip, ἀρχή). Hermas nennt die Kirche ja lediglich desshalb älter als die Welt, weil „um ihretwillen die Welt geschaffen sei".

Alle diese weiteren Aussagen, welche bisher angeführt sind, brauchen, so lange sie vereinzelt auftreten und nicht zu weiteren Speculationen benutzt werden, die ursprüngliche Auffassung in keinem Sinn zu verändern. Sie können als die Ausführungen der ursprünglichen, auf Jesus Christus angewandten Vorstellung: προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθείς κτλ., gelten und modificiren im letzten Grunde diese religiöse Betrachtung nicht. Vor Allem enthalten sie noch keine sichere Ueberleitung zu der griechischen Ansicht, welche die Persönlichkeit in einen himmlischen und einen irdischen Theil spaltet: es ist immer noch der ganze Christus, von dem alle Aussagen gelten. Aber allerdings stellt sich in ihnen bereits das kräftige Bedürfniss dar, sich eine Vorstellung von dem göttlichen Wesen des erschienenen Christus zu machen. Er war nicht eine transitorische Erscheinung gewesen, sondern in den Himmel aufgestiegen, lebt er noch jetzt. Diese seine Postexistenz gab den Vorstellungen von seiner Präexistenz einen Halt und eine concrete Färbung, welche die früheren jüdischen Vorstellungen entbehrten.

Den Uebergang zu einer neuen Auffassung findet man bei Paulus. Aber es ist wichtig, zuerst die Verwandtschaft seiner Christologie mit den bisher betrachteten Anschauungen festzustellen. In den deutlichsten Gedankenreihen des Apostels hängt Alles, was er von Christus zu sagen hat, von (dem Tode und) der Auferstehung ab. Es bedarf dafür keiner Nachweise, s. vor Allem Rom. 1, 3 f.: περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐκ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Was Christus geworden ist und was er uns jetzt ist, ist er durch den Kreuzestod und die Auferstehung geworden. Die Sünde hat er verdammt in dem Fleische und war gehorsam bis zum Tode. Darum nimmt er jetzt an der δόξα Gottes Theil. Auch die Ausführung in I Cor. 15, 45 f. (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ) kann in ihrer Grundlage noch so verstanden werden, dass sie mit der alten Auffassung vom Messias als dem κατ' ἐξοχήν himmlischen Menschen, der bei Gott verborgen gewesen ist, stimmt.

Allein unverkennbar ist diese Auffassung, wie schon die Formulirung der eben angeführten Stelle zeigt, für Paulus der Ausgangspunkt einer Speculation geworden, in der sie selbst völlig umgeschmolzen worden ist. Entscheidend für die Umwandelung ist die Lehre von „Geist" und „Fleisch" des Apostels gewesen und die ihr entsprechende Ueberzeugung, dass der Christus, der nicht „nach dem Fleische" zu erkennen ist, Geist ist, nämlich das mächtige Geistwesen (πνεῦμα ζωοποιοῦν), welches die Sünde im Fleisch verdammt und es damit den Menschen ermöglicht hat, nicht nach dem Fleische zu wandeln, sondern nach dem Geist.

Nach der einen Betrachtungsweise des Apostels ist Christus nach Vollendung seines Werkes durch die Auferstehung zum πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden; aber da er immer vor Gott als der himmlische Mensch gestanden hat, so ist Paulus auch zu der anderen Betrachtung übergegangen, dass Christus stets „Geist" gewesen ist, dass er von Gott herabgesandt worden ist, dass das Fleisch mithin etwas ihm Inadäquates, ja Feindliches war, dass er es aber angenommen hat, um die in dem Fleische wohnende Sünde auszutilgen, dass er

sich also erniedrigt hat, indem er erschien, und dass diese Erniedrigung seine That gewesen ist.

Diese Betrachtung liegt in II Cor. 8, 9: Ἰησοῦς Χριστὸς δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, in Rom. 8, 3: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί und in Philipp. 2, 5 f.: Χριστὸς Ἰησοῦς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων . . . ἑαυτὸν ἐκένωσεν μόρφην δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν κτλ. vor. Eine wirkliche Erhöhung Christi hat Paulus dort wie hier vorausgesetzt — Christus erhält nach der Auferstehung mehr, als er je besessen hat (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα); in dieser Anschauung bewahrt sich Paulus ein geschichtliches Verständniss Christi auch bei der Auffassung des πνεῦμα-Χριστός —; aber während es nach vielen Stellen so scheint, als begänne das Werk Christi mit Leiden und Tod, zeigt Paulus in den angeführten Versen, dass er schon die Erscheinung Christi auf Erden als seine sittliche That fasst, als eine von Gott und von Christus selbst gewollte Erniedrigung, die ihren Höhepunkt in dem Kreuzestode findet: Christus, das göttliche Geistwesen, wird vom Vater vom Himmel auf die Erde gesandt, und es nimmt freiwillig im Gehorsam diese Sendung auf sich; es erscheint in dem ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας, stirbt den Kreuzestod und steigt dann, vom Vater erweckt, wieder in den Himmel auf, um fortan als der κύριος ζώντων und νεκρῶν wirksam zu sein und für die Seinen Princip eines neuen Lebens im Geiste zu werden.

Man mag über die Zulässigkeit und das Recht dieser Anschauung denken, wie man will, man mag ihren Ursprung woher auch immer ableiten, man mag endlich die Unterschiede von den gleichzeitigen hellenischen Vorstellungen noch so stark betonen — gewiss ist, dass dieselbe sich mit diesen hellenischen Vorstellungen auf's stärkste berührt; denn die Unterscheidung von Geist und Fleisch ist hier in den Präexistenzgedanken eingeführt, und diese Combination findet sich in den jüdischen messianischen Vorstellungen nicht.

Paulus ist der Erste gewesen, der die Präexistenzvorstellung einerseits beschränkt hat, indem er sie allein auf den geistigen Theil Jesu Christi bezog, andererseits aber erst lebendig gemacht hat, indem er den präexistenten Christus (Geist) zu einem handelnden Wesen machte, welches schon in seiner Präexistenz mit Selbständigkeit neben Gott steht.

Paulus ist der Erste gewesen, welcher die σάρξ Christi als „assumpta" bezeichnet und in ihrer Annahme an sich eine Erniedrigung erkannt hat. Für ihn war die Erscheinung Christi kein blosses φανεροῦσθαι, sondern ein κενοῦσθαι, ταπεινοῦσθαι und πτωχεύειν.

Diese Spitzen der paulinischen Christologie mussten den Griechen verständlich sein, und sie haben, indem sie diese erfassten, alles Uebrige an der paulinischen Christologie bei Seite gestellt. Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν, sagt II Clemens (9, 5), und das ist auch die Christologie von I Clemens, Barnabas und vielen anderen Griechen. Aus dem Bestande judenchristlicher Speculationen nahmen sie nur noch die eine hinzu, die oben bereits erwähnt worden ist: der Messias als προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου ist eben desshalb auch ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, d. h. Anfang, Zweck und Princip der Schöpfung. Dieser Gedanke wurde von den kosmologisch interessirten Griechen als ein Fundamentalsatz ergriffen. Die vollständige griechische Christologie lautet nun so: Χριστός,

ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα καὶ πάσης κτίσεως ἀρχή, ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν. Das ist das theologisch-philosophische Grundbekenntniss, welches der gesammten trinitarischen und christologischen Speculation der Kirche der folgenden Jahrhunderte zu Grunde liegt, also die Wurzel der orthodoxen Dogmatik; denn die Auffassung von Christus als der ἀρχὴ πάσης κτίσεως leitete mit einer gewissen Nothwendigkeit über zu der Auffassung von Christus als dem Logos. Galt doch der Logos den Gebildeten längst als Anfang und Princip der Schöpfung[1].

[1] Diese Andeutungen werden gezeigt haben, dass die Betrachtung des Paulus eine Mittelstellung einnimmt zwischen den jüdischen und den hellenischen Präexistenzvorstellungen. Wir haben aber in dem Kanon noch eine Schriftengruppe, die ebenfalls hier eine Mittelstellung bezeichnet: die johanneischen Schriften. Besässen wir nur den johanneischen Prolog mit seinem „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“, dem „πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο“ und dem „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“, so würde man freilich einfach von Hellenismus zu reden haben. Aber bekanntlich enthält das Evangelium selbst sehr Vieles, was einen Griechen befremden musste und der philosophischen Logosvorstellung — auch unter dem an sich schon ihr fremden Gedanken: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο — widerspricht. Man denke sich nur einen Satz wie den (6, 44): οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἑλκύσῃ αὐτόν, oder 5, 17. 21 auf philonischen Boden versetzt und überschlage die Revolution, die er dort anrichten würde! Gewiss enthält der Prolog zum Theil die Themata, welche die folgende Darstellung ausführt, aber in einer solchen Fassung, dass man den Gedanken nicht zu unterdrücken vermag, der Schriftsteller habe in dem Prolog in ihrer Denkweise die griechischen Leser auf das Paradoxe vorbereiten wollen, was er ihnen mitzutheilen hatte. Uns erscheint heute unter den geänderten Bedingungen der Denkweise der Prolog als das Geheimnissvolle und die darauf folgende Erzählung als das relativ Zugänglichere. Aber für die ursprünglichen Leser, wenn sie gebildete Griechen waren, musste der Prolog das Verständlichere sein. Wie man heutzutage der Darstellung der Dogmatik einen Abschnitt über das Wesen der christlichen Religion voranzuschicken pflegt, um die Leser vorzubereiten und einzuführen, so scheint auch der johanneische Prolog eine solche Einführung zu beabsichtigen. Er knüpft an Begriffe an, die den Griechen geläufig waren, ja er knüpft fester an dieselben an, als die folgende Darstellung das rechtfertigt; denn diese ist keineswegs von dem Gedanken des fleischgewordenen Logos beherrscht. Mag man diese Idee auch hin und her im Evangelium anklingen hören — in der Hauptsache waltet die Vorstellung von Christus, dem Sohne Gottes, vor, der in Gehorsam das ausführt, was ihm der Vater gezeigt und gegeben hat. Die Werke, die er thut, sind ihm angewiesen, und er thut sie in der Kraft des Vaters. Die Abschiedsreden vollends und das hohepriesterliche Gebet zeigen nichts Hellenisches, überhaupt keine kosmologische Speculation, sondern das innere Leben eines Mannes, der sich mit Gott so Eins weiss, wie Niemand vor ihm, und der die Hinzuführung der Menschen zu Gott als die ihm gesetzte und von ihm vollbrachte Aufgabe empfindet. In diesem Bewusstsein spricht er von der Herrlichkeit, die er bei dem Vater hatte, ehe die Welt war (17, 4 f.: ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω· καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον, πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, παρὰ σοί); damit sind Verse, wie 3, 13: οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, und 3, 31: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν· ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν, zu vergleichen (s. auch 1, 30; 6, 33. 38.

Mit dieser Ueberleitung sind die Aussagen über Christus dem jüdisch-alttestamentlichen, aber auch dem religiösen Boden (im strengen Sinn des Worts) entrückt und auf den hellenischen Boden verpflanzt. Christus ist auch als präexistenter eine selbständige Grösse neben Gott; die Präexistenz bezieht sich nicht auf seine gesammte Erscheinung, sondern nur auf einen Theil seines Wesens; sie dient nicht dazu, die Weisheit und Macht des Gottes zu verherrlichen, der die Geschichte leitet, sondern sie verherrlicht nur Christus und bedroht damit die Monarchie Gottes. Die Erscheinung Christi ist nun eine „Fleischesannahme", und mit einem Schlage tauchen sofort die verworrenen Fragen über die Verbindung des himmlischen Geistwesens mit dem Fleische auf und werden zunächst mit den Theorien eines naiven Doketismus entschieden. Das „Fleisch", d. h. die von Gott geschaffene Menschennatur, aber erscheint entwerthet, indem sie als etwas gilt, was für Christus unpassend war und ihm, als dem Geiste, fremd ist. So wurde die christliche Religion hineingezogen in die raffinirte Askese einer untergehenden Cultur und ihrer in der Schlichtheit so ernsten Moral ein fremder Unterbau gegeben. Aber was das Bedenklichste war — indem das Prädicat „Logos" für das höchste galt, welches Christus gegeben werden konnte, dieses aber zunächst und für lange sich mit dem Begriff der im Kosmos waltenden Vernunft deckte, wurde das Heilige und Göttliche — die Macht eines neuen Lebens, die man in Christus anschauen und ergreifen sollte — in eine kosmische Potenz umgesetzt und damit säcularisirt.

Wie sich von diesen Prämissen aus die kirchliche Lehre zur Trinitäts- und Zweinaturenlehre entwickelt hat, habe ich in diesem Werke ausführlich darzustellen versucht. Ich habe auch gezeigt, dass der ungenügende Ansatz der kirchlichen Lehre, wie er namentlich in der aus der Kosmologie stammenden Logoslehre hervortritt, heilsame Correcturen erfahren hat — durch die Monarchianer, durch Athanasius, durch den Einfluss biblischer Stellen, die in eine andere Richtung wiesen: die Logoslehre ist schliesslich so gefasst worden, dass der Begriff fast alles kosmischen Inhaltes beraubt wurde. Auch der hellenische Gegensatz von „Geist" und „Fleisch" hat sich nicht voll im Christenthum auswirken können, weil der Glaube an die leibliche Auferstehung Christi und an die Hinaufnahme des Fleisches in den Himmel dem principiellen Dualismus eine Barriere zog, die Paulus noch nicht gekannt, aber auch noch nicht nöthig gehabt hat: die Ueberzeugung von der Auferstehung des Fleisches ist der harte Fels geworden, an dem die energischen Versuche, die christliche Religion vollends in den Hellenismus hinabzuziehen, gescheitert sind. —

41 f. 50 f. 58. 62; 8, 14. 58; 17, 24). Aber so stark an diesen Stellen die Präexistenz ausgesprochen ist, so wenig ist irgendwo im Evangelium — vom Prolog abgesehen — eine Scheidung von πνεῦμα (λόγος) und σάρξ in Christus vorausgesetzt. Es ist immer die ganze Persönlichkeit, von der alles Erhabene gilt. Derselbe, der „nichts von sich selber thun kann", ist auch der, des einst herrlich war und verherrlicht werden wird. Diese Vorstellung aber lässt sich noch immer auf das προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου zurückführen, wenn sie auch dem von Gott Vorhererkannten eine eigenthümliche δόξα bei Gott verleiht, und in manchen Wendungen tritt noch die älteste Auffassung zu Tage, z. B. 1, 31: κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ διὰ τοῦτο ἦλθον, 5, 19: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἂν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα, 5, 36; 8, 38: ἃ ἐγὼ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ, 8, 40: τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ, 12, 49; 15, 15: πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν.

Die Entwickelungsgeschichte der Präexistenzvorstellungen ist zugleich die Kritik derselben, so dass man den Recurs auf unsere heutige Erkenntnisstheorie, die dergleichen Speculationen nicht mehr zulässt, entbehren kann. Erst durch den Hellenismus ist die Problemstellung hervorgebracht, die Bedeutung Christi durch eine Speculation über seine Naturen festzustellen und an diese die concreten Züge des geschichtlichen Christus zu heften. Aber selbst die NTlichen Schriftsteller, welche hier von dem Hellenismus beeinflusst erscheinen, haben nicht eigentlich über die Naturen speculirt, sondern — das Geistwesen Christus vorausgesetzt — die religiöse Bedeutung Christi an der Gesinnung desselben festgestellt: Paulus an der sittlichen That der Erniedrigung und des Gehorsams bis zum Tode, Johannes an der vollkommenen Abhängigkeit Christi von Gott und daher ebenfalls an dem Gehorsam. Es giebt nur eine „Präexistenzvorstellung", die keine empirische Betrachtung der Geschichte und keine Vernunft zu entwurzeln vermag; sie ist mit der ursprünglichsten alttestamentlichen und urchristlichen identisch und liegt in dem religiösen Gedanken, dass Gott der Herr die Geschichte leitet. In ihrer Anwendung auf Jesus Christus lautet sie so, wie wir I Pet. 1, 20 lesen: προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθεὶς δὲ δι᾽ ὑμᾶς τοὺς δι᾽ αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν.

II. Der Neuplatonismus.

Die geschichtliche Bedeutung und Stellung des Neuplatonismus.

Die politische Geschichte der alten Welt endet in dem diocletianisch-constantinischen Weltstaat, der nicht nur römisches und griechisches, sondern auch orientalisches Gepräge trägt — die Geschichte der antiken Philosophie endet in der Universalphilosophie des Neuplatonismus, der die Elemente der meisten früheren Systeme in sich aufgenommen und den Ertrag der Religions- und Culturgeschichte des Orients und Occidents verarbeitet hat. Wie aber der römisch-byzantinische Weltstaat ein Product der letzten Kraftanstrengung und der Erschöpfung der alten Welt zugleich ist, so ist auch der Neuplatonismus einerseits die Vollendung der alten Philosophie, andererseits die Aufhebung derselben. Niemals vorher ist in der Weltbetrachtung der Griechen und Römer die Ueberzeugung von der Würde und Erhabenheit des Menschen über die Natur zu einem so sicheren Ausdruck gelangt, wie in dem Neuplatonismus, und niemals vorher sind in der Geschichte der Civilisation von den höchsten Trägern derselben, bei allem Fortschritt in der innern Beobachtung, die wirkliche Wissenschaft und das reine Erkennen in ihrer souveränen Bedeutung so unterschätzt worden, wie von den jüngeren Neuplatonikern. Urtheilt man vom Standpunkt der reinen Wissenschaft, der empirischen Welterkenntniss, so bedeutet bereits die platonische und aristotelische Philosophie einen verhängnissvollen Wendepunkt, die nacharistotelische einen Rückschritt und der Neuplatonismus den vollen Abfall; urtheilt man aber vom Standpunkt der Religion und Moral, so wird man nicht verkennen können, dass die ethische Stimmung, welche der Neuplatonismus zu erzeugen und zu befestigen suchte, die höchste und reinste gewesen ist, welche die Cultur der alten Welt hervorgebracht hat. Dass dies auf Kosten der Wissenschaft geschehen ist, war unvermeidlich; denn auf dem

Boden der polytheistischen Naturreligionen muss immer entweder die Naturerkenntniss die Religion oder diese jene knechten und schliesslich aufheben. Die Religion und Ethik haben sich aber als die stärkeren Mächte erwiesen. Die Philosophie, in die Mitte gestellt zwischen diese und das Naturerkennen, folgt schliesslich nach Schwankungen der stärkeren Macht. Da in dem Bereiche der Naturreligionen das Ethische selbst unbedenklich als eine höhere Art „Natur“ aufgefasst wird, so ist der Conflict mit der empirischen Welterkenntniss unvermeidlich. Die höhere „Physik“ — denn das ist hier die religiöse Ethik — muss die niedere verdrängen, um nicht selbst verdrängt zu werden. Die Philosophie als Wissenschaft muss sich selbst aufheben, damit der Anspruch des Menschen auf einen übernatürlichen Werth seiner Person und seines Lebens legitimirt werden kann.

Es ist ein Beweis für die Kräftigkeit der sittlichen Anlagen in der Menschheit, dass die einzige Culturepoche, die wir in ihren Anfängen, ihrem Verlaufe und ihrem Abschlusse zu überschauen vermögen, nicht mit dem Materialismus, sondern mit dem entschlossensten Idealismus geendet hat. Dieser Idealismus bezeichnet freilich auch in seiner Weise einen Bankerott; denn die Verachtung der Vernunft und Wissenschaft — sie wird aber verachtet, wo man sie an die zweite Stelle rückt — leitet schliesslich zur Barbarei über, weil sie den rohesten Aberglauben zur Folge hat und gegen keinen Betrug mehr geschützt ist. Nach der Blüthezeit des Neuplatonismus ist auch wirklich die Barbarei hereingebrochen. Zwar die Philosophen selbst lebten noch von dem Wissen, welches sie überbieten zu können meinten; aber die Massen waren für den Aberglauben erzogen, und die christliche Kirche, welche das Erbe des Neuplatonismus antrat, hat mit jenem rechnen und ihm entgegenkommen müssen. Ein freundliches Geschick hat in dem Moment, wo sich der Bankerott der alten Cultur, ihr Rückgang zur Barbarei hätte offenbaren müssen, barbarische Völker auf den Schauplatz der Geschichte gestellt, für welche das Werk eines Jahrtausends noch nicht existirte. So ist die Thatsache verhüllt, die doch dem tiefer blickenden Auge nicht entgeht, dass die innere Geschichte der alten Welt selbst in die Barbarei hat umschlagen müssen, weil sie mit dem Verzicht auf diese Welt endete. Man will sie weder geniessen noch beherrschen noch so erkennen, wie sie ist. Eine neue Welt ist entdeckt, für welche man Alles dahingiebt; man ist bereit, das Opfer der Einsicht und des Verstandes zu bringen, um jene Welt sicher zu besitzen, und im Lichte, welches aus dem Jenseits strahlt, wird das, was im Diesseits absurd erscheint, zur Weisheit und die Weisheit zur Thorheit.

Das ist der Neuplatonismus. Die vorsokratischen Philosophen, von den Sokratikern für kindlich erklärt, hatten sich von der „Theologie“, d. h. der Mythologie der Dichter, befreit, schufen aus den Naturbeobachtungen eine Philosophie und kümmerten sich nicht um die Ethik und die Religion. In den Systemen Plato's und Aristoteles' sollten die Physik und die Ethik, freilich bereits unter dem Supremat der letzteren, zu ihrem Rechte gelangen; die „Theologie“ (die Volksreligionen) ist noch immer bei Seite geschoben. Die nacharistotelischen Philosophen aller Richtungen begannen bereits damit, sich aus der objectiven Welt zurückzuziehen. Zwar geht der Stoicismus scheinbar wieder hinter Plato und Aristoteles auf den Materialismus zurück; allein der ethische Dualismus der Stoa, der die Stimmung ihrer Philosophen beherrschte, ertrug auf die Dauer die materialistische Physik nicht mehr; er suchte und fand Hülfe bei dem meta-

physischen Dualismus der Platoniker und wandte sich zugleich mit dem Mittel des Allegorismus der Volksreligion zu, begründete also in neuem Sinne eine Theologie. Aber man brachte es nicht zu dauernden philosophischen Schöpfungen. Aus dem einseitig entwickelten Platonismus ergab sich der Skepticismus in seinen verschiedenen Formen, der das Vertrauen auf das empirische Erkennen aufzuheben suchte. Der Neuplatonismus, der zuletzt gekommen ist, hat von allen Schulen gelernt. Erstlich gehört er in die Reihe der nacharistotelischen Systeme, ja er ist als Subjectivitätsphilosophie die consequente Vollendung derselben. Zweitens ruht er auf dem Skepticismus; denn er hat sowohl die Zuversicht auf als das reine Interesse an der empirischen Erkenntniss, wenn auch nicht gleich anfangs, preisgegeben. Drittens darf er sich mit dem Namen Plato's schmücken; denn in der Metaphysik ist er mit Bewusstsein auf diesen zurückgegangen und hat die Metaphysik der Stoa ausdrücklich bekämpft. Dennoch hat er gerade an diesem Punkte auch von den Stoikern etwas gelernt; denn die neuplatonische Auffassung vom Wirken der Gottheit auf die Welt und vom Wesen und Ursprung der Materie lässt sich nur durch den Hinweis auf den dynamischen Pantheismus der Stoa erklären. Im Uebrigen ist er, namentlich in der Psychologie, der Stoa durchaus entgegengesetzt, aber überlegen. Viertens hat auch das Studium des Aristoteles auf den Neuplatonismus eingewirkt. Das zeigt sich nicht nur in der philosophischen Methode der Neuplatoniker, sondern auch — wenngleich in untergeordneter Weise — in der Metaphysik. Fünftens endlich ist die stoische Ethik von dem Neuplatonismus adoptirt worden; aber sie hat es sich gefallen lassen müssen, durch eine noch höhere Betrachtung der Zustände des Geistes überboten zu werden.

So ist — mit Ausnahme des Epikureismus, der dem Neuplatonismus als der gefürchtete Todfeind gegolten hat — jedes bedeutende frühere System in der neuen Philosophie verwendet worden. Aber man darf desshalb den Neuplatonismus doch nicht ein eklektisches System in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes nennen. Denn er hat erstens ein durchschlagendes, Alles beherrschendes Interesse gehabt — das religiöse, und er hat zweitens ein neues oberstes Princip in die Philosophie eingeführt — das Ueberverünftige oder das Ueberwesentliche. Man darf dieses Princip nicht mit der „Idee" Plato's oder mit der „Form" des Aristoteles identificiren. Denn, wie Zeller mit Recht sagt, „bei Plato und Aristoteles ist die Unterscheidung des Sinnlichen und Intelligibeln der stärkste Ausdruck für den Glauben an die Wahrheit des Denkens; nur die sinnliche Wahrnehmung und das sinnliche Dasein ist es, deren relative Unwahrheit sie voraussetzen; aber von einer höheren, über den Begriff und das Denken hinausliegenden Stufe des geistigen Lebens ist nicht die Rede. Im Neuplatonismus dagegen ist es eben dieses Ueberverünftige, welches für das letzte Ziel alles Strebens und für den höchsten Grund alles Seins gilt; die denkende Erkenntniss ist nur eine Zwischenstufe zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der übervernünftigen Anschauung; die intelligibeln Formen sind nicht das höchste und letzte, sondern nur das Mittelglied, durch welches sich die Wirkungen des formlosen Urwesens in die Welt ergiessen. Diese Ansicht hat daher nicht bloss den Zweifel an der Wahrheit des sinnlichen Seins und Vorstellens, sondern den absoluten Zweifel, das Hinausstreben über die gesammte Wirklichkeit zur Voraussetzung. Das höchste Intelligible ist nicht das, was den wirklichen Inhalt des Denkens ausmacht, sondern nur das, was von dem Menschen als der unerkennbare Grund seines Denkens vorausgesetzt und ersehnt

wird." Der Neuplatonismus hat erkannt, dass die religiöse Ethik weder auf der sinnlichen Wahrnehmung noch auf der denkenden Erkenntniss auferbaut oder durch sie gerechtfertigt werden kann; er hat darum mit der intellectualistischen Ethik ebenso gebrochen, wie mit der Utilitätsmoral. Aber eben desswegen hat er, da er Wahrnehmung und Verstand in Bezug auf die Ermittelung der höchsten Wahrheiten gleichsam abgedankt hatte, nach einer neuen Welt und nach einer neuen Function im menschlichen Geiste suchen müssen, um die Existenz dessen zu constatiren, was er ersehnte, und das zu erfassen und zu beschreiben, dessen Existenz er constatirt hatte. Aber aus seiner psychologischen Ausstattung kann der Mensch nicht heraustreten. Ein eherner Ring umschliesst dieselbe. Wer sein Denken nicht durch die Erfahrung bestimmen lässt, der verfällt der Herrschaft der Phantasie, d. h. das Denken, das doch nicht aufhört, wird ein mythologisches; an die Stelle der Vernunft tritt der Aberglaube, dumpfes Anstaunen eines Unfasslichen gilt als das höchste Ziel der Anspannung des Geistes, und künstlich herbeigeführte Traumzustände der Seele werden jeder bewussten Thätigkeit des Geistes übergeordnet[1]. Damit aber nicht jeder Einfall sich behaupte, wird das stufenmässige Durchschreiten aller Wissensgebiete nach allen Erkenntnissmethoden als Vorbedingung verlangt — die Neuplatoniker haben es sich also nicht leicht gemacht — und ein neues mächtiges Princip aufgestellt, welches die Phantasie zügeln soll — nämlich die Autorität einer sicheren Ueberlieferung. Diese Autorität muss übermenschlich sein; denn sonst könnte sie nicht in Betracht kommen; sie muss also göttlich sein. Auf göttlichen Aufschlüssen, d. h. auf Offenbarungen, muss sowohl das höchste, übervernünftige Erkenntnissgebiet als die Erkenntnissmöglichkeit selbst beruhen. Mit einem Worte: die Philosophie, welche der Neuplatonismus vertritt, deren letztes Interesse das Religiöse und deren höchstes Object das Uebervernünftige ist, muss Offenbarungsphilosophie sein. Bei Plotin selbst und seinen directen Schülern tritt dies noch nicht deutlich hervor. Sie zeigen noch Vertrauen zu den objectiv gegebenen Voraussetzungen ihrer Philosophie und haben namentlich in der Psychologie Grosses geleistet und ein Neues geschaffen. Aber dies Vertrauen schwindet bei den Späteren. Porphyrius hat, bevor er Plotin's Schüler wurde, eine Schrift περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας geschrieben; als Philosoph bedurfte er dann der „λόγια" nicht. Aber die Späteren suchen für ihre Philosophie nach Offenbarungen der Gottheit. Sie finden sie in den religiösen Ueberlieferungen und Culten aller Völker. Von der Stoa hat der Neuplatonismus es gelernt, sich über die politischen Grenzen der Nationen und Staaten hinwegzusetzen und das hellenische Bewusstsein zu einem allgemein menschlichen zu erweitern. Ueberall in der Geschichte der Völker hat Gottes Hauch geweht, und überall sind die Spuren der göttlichen Offenbarungen zu finden. Je älter eine religiöse Ueberlieferung oder ein Cultus ist, um so ehrwürdiger, um so reicher an Gottesgedanken ist er. Darum sind die alten orientalischen Religionen dem Neuplatoniker von besonderem Werthe. Die Methode der allegorischen Mythendeutung, wie sie besonders die Stoa befolgt hatte, hat auch der Neuplatonismus acceptirt. Aber die geistig erklärten Mythen haben für ihn einen ganz anderen Werth, wie für die stoischen Philosophen. Diese fanden

[1] Wie diese Auffassung und Methode sich aus der Last der Vergangenheit, unter welcher der Neuplatonismus gestanden, erklärt, darüber s. das oben S. 554 Anm. 2 Bemerkte.

sich durch die allegorische Erklärung mit den Mythen ab; den späteren Neuplatonikern dagegen gelten sie als der eigentliche Stoff und die sichere Grundlage der Philosophie. Der Neuplatonismus will nicht nur die absolute, alle Systeme vollendende Philosophie sein, sondern zugleich die absolute, alle früheren Religionen bekräftigende und verklärende Religion. Eine Restauration aller antiken Religionen ist beabsichtigt; eine jede soll in den überlieferten Formen fortbestehen; aber eine jede soll zugleich die religiöse Stimmung und die religiöse Erkenntniss mittheilen, welche der Neuplatonismus erfasst hat, und jeder Cultus soll zu der hohen Sittlichkeit anleiten, die dem Menschen geziemt. In dem Neuplatonismus ist das psychologische Factum der Sehnsucht des Menschen nach einem Höheren zum Alles beherrschenden Princip der Welterklärung erhoben. Daher werden die Religionen, wenn sie auch gereinigt und vergeistigt werden sollen, zu Grundlagen der Philosophie. Die neuplatonische Philosophie setzt also den religiösen Synkretismus des 3. Jahrhunderts voraus und kann ohne denselben nicht verstanden werden. Die grossen Mächte, die halb unbewusst in demselben thätig waren, sind von dem Neuplatonismus denkend erfasst worden. Er ist die letzte Frucht der Entwickelungen, die eine Folge des politischen, nationalen und religiösen Synkretismus gewesen sind, welcher aus den Unternehmungen Alexander's des Grossen und der Römer entstanden war.

Der Neuplatonismus ist somit auch eine Stufe in der Religionsgeschichte; ja seine welthistorische Bedeutung liegt darin, dass er dies ist. In der Geschichte der Wissenschaft und Aufklärung hat er nur insofern eine positive Bedeutung, als er der nothwendige Durchgangspunkt gewesen ist, den die Menschheit passiren musste, um sich von der Naturreligion und der Unterschätzung des geistigen Lebens zu befreien, die dem höchsten Fortschritt der menschlichen Erkentniss eine unüberwindliche Schranke setzen. Aber wie der Neuplatonismus als Philosophie die Aufhebung der antiken Philosophie bedeutet, die er doch vollenden wollte, so bedeutet er auch als Religion die Aufhebung der antiken Religionen, die er doch zu restauriren beabsichtigte. Denn indem er diesen Religionen zumuthete, eine bestimmte religiöse Erkenntniss zu vermitteln und zur höchsten sittlichen Gesinnung anzuleiten, beschwerte er sie mit Aufgaben, denen sie nicht gewachsen waren und unter welchen sie zusammenbrechen mussten. Und indem er ihnen zumuthete, den Bund zu lockern, wenn auch nicht völlig aufzuheben, der ihnen allein Halt verlieh — den Bund mit dem Politischen — entzog er ihnen das Fundament, auf welchem sie gebaut waren. Aber konnte er sie denn nicht auf ein grösseres und festeres Fundament stellen? War nicht das römische Weltreich vorhanden, und konnte sich die neue Religion nicht in dieselbe Abhängigkeit von diesem begeben, wie die früheren alten Religionen von den kleinen Nationen und Staaten abhängig gewesen waren? So sollte man denken! Aber es war nicht mehr möglich. Wohl ist die politische Geschichte der mittelländischen Völker in ihrer Entwickelung bis zur römischen Weltmonarchie parallel der geistigen Geschichte dieser Völker in ihrer Entwickelung zum Monotheismus und einer allgemein-menschlichen Moral; aber die geistige Entwickelung hat schliesslich die politische weit überholt: schon die Stoa hat eine Höhe eingenommen, der die politische Entwickelung nicht vollständig zu folgen vermocht hat. Der Neuplatonismus hat es wohl versucht, Fühlung zu gewinnen mit dem römisch-byzantinischen Weltreiche; ein edler Monarch, Julian, ist sogar über diesen Versuchen zu Grunde gegangen;

aber schon früher haben die tiefer blickenden Neuplatoniker eingesehen, dass ihre erhabene religiöse Philosophie die Berührung mit dem despotischen Weltstaat, weil überhaupt die Berührung mit der „Welt“, nicht verträgt (Plan der Gründung von Platonopolis). Das Politische ist im Grund dem Neuplatonismus ebenso gleichgiltig wie das Sinnliche überhaupt. Der Idealismus der neuen Philosophie war ein zu hoher, als dass eine Einbürgerung in der entgeistigten, tyrannischen und öden Schöpfung des byzantinischen Weltstaates möglich gewesen wäre, und dieser Staat selbst brauchte rücksichtslose und despotische Polizeibeamte, nicht edle Philosophen. So wichtig und lehrreich die Experimente daher sind, die von Seiten des Staates und von Seiten einzelner Philosophen zeitweise gemacht worden sind, die Weltmonarchie mit dem Neuplatonismus zu verbinden, so resultatlos mussten sie verlaufen.

Aber — und das ist die letzte Frage, die man hier zu stellen berechtigt ist — warum hat der Neuplatonismus nicht eine selbständige religiöse Gemeinde geschaffen? Da er die antiken Religionen, in der Meinung sie zu restauriren, bereits so gründlich geändert hatte, da er versucht hatte, die alten naiven Culte mit tiefsinnigen philosophischen Gedanken zu erfüllen und sie zu Trägern einer hohen Moral zu machen — warum unternahm er nicht auch das Letzte: die Schöpfung einer eigenen religiösen Gemeinde? warum ergänzte und befestigte er nicht die Theokrasie durch die Stiftung einer Kirche, die die ganze Menschheit zu erfassen bestimmt war, und in welcher neben der einen unaussprechlichen Gottheit alle Götter aller Nationen hätten verehrt werden können? Warum nicht? Die Antwort auf diese Frage beantwortet zugleich die andere, warum die christliche Kirche den Neuplatonismus verdrängt hat. Drei Stücke fehlten dem Neuplatonismus, um die Bedeutung einer neuen dauernden Religionsstiftung zu erlangen. Augustin hat in seinen Confessionen (lib. VII, 18—21) diese Stücke treffend bezeichnet. Es fehlte ihm erstens und vor Allem ein Religionsstifter, zweitens vermochte er auf die Frage, wie man die Stimmung der Seligkeit und des Friedens dauernd bewahre, keine Antwort zu geben; drittens fehlte ihm ein Mittel, um die zu gewinnen, die nicht zu speculiren vermochten. Die philosophischen Exercitien, die er anrieth, um zum Genuss des höchsten Gutes zu gelangen, konnte das „Volk“ nicht lernen; aber der Weg, auf dem auch das „Volk“ zum höchsten Gute gelangen kann, war dem Neuplatonismus verborgen. So blieben diese „Weisen und Klugen“ eine Schule. Als Julian den Versuch machte, den gemeinen groben Mann für die Lehren und die Culte dieser Schule zu begeistern, erntete er Spott und Hohn.

Nicht als Philosophie, nicht als neue Religion ist der Neuplatonismus ein entscheidender Factor in der Geschichte geworden, sondern — wenn ich so sagen darf — als Stimmung [1]. Das Gefühl dafür, dass es ein ewiges, höchstes

[1] Sehr zutreffende Bemerkungen über das Wesen des Neuplatonismus finden sich bei Eucken, Gött. Gel. Anz. 1. März 1884 S. 176 ff. — diese Skizze war bereits niedergeschrieben, als sie mir zu Gesicht kamen – : „ . . . wir finden das Charakteristische der neuplatonischen Epoche in dem Streben, die Innerlichkeit, welche bis dahin eine selbständige Aussenwelt als Gegensatz neben sich gehabt hatte, zur ausschliesslichen, Alles bestimmenden Herrschaft zu bringen . . . Die hier durchbrechende Bewegung währt über das Alterthum hinaus und bereitet der Neuzeit die Wege, sie wirkt zur Auflösung dessen, was sich auf der Höhe antiken Lebens gebildet hatte, und was wir als specifisch klassisch anzusehen

Gut giebt, welches jenseits aller äusseren Erfahrung liegt und auch nicht das Intelligible ist — dieses Gefühl, mit welchem sich die Ueberzeugung von dem gänzlichen Unwerthe alles Irdischen verband, hat der Neuplatonismus erzeugt und ernährt Aber jenes höchste Sein und höchste Gut hat er inhaltlich nicht zu beschreiben vermocht und daher hat er sich der Phantasie und der ästhetischen Empfindung hier völlig überlassen müssen. Daher hat er „geheimnissvolle Wege nach Innen“ aufspüren müssen, die doch in's Leere führten. Er verwandelte das Denken in einen Traum des Fühlens, er versenkte sich in das Meer der Empfindungen, er betrachtete die alte Märchenwelt der Völker als den Abglanz einer höheren Wirklichkeit und verwandelte die Wirklichkeit in Poesie; aber trotz aller dieser Anstrengungen vermochte er — um mit Augustin zu reden — das Land nur von Ferne zu erblicken, das er begehrte. Er schlug diese Welt in Trümmern; aber ihm blieb nichts übrig als ein Strahl aus einer jenseitigen Welt, die nur ein unbeschreibliches „Etwas“ war.

Und doch ist die Bedeutung des Neuplatonismus in der Geschichte unserer sittlichen Cultur eine unermessliche gewesen und ist es auch jetzt noch. Nicht nur, weil er das Gefühls- und Empfindungsleben der Menschen verfeinert und gekräftigt hat, nicht nur weil er vor Allem den zarten Schleier gewoben hat, mit dem wir uns noch heute, mögen wir religiös oder irreligiös sein, die beleidigenden Eindrücke der brutalen Wirklichkeit immer wieder verdecken, sondern vor Allem desshalb, weil er das Bewusstsein erzeugt hat, dass die Seligkeit, welche den Menschen allein befriedigen kann, wo anders liegen muss als in der Sphäre der Erkenntniss. Dass der Mensch nicht von Brod allein lebt, das hat man auch vor dem Neuplatonismus gewusst; aber er ist ein Prediger der tiefern Wahrheit geworden, über die sich die frühere Philosophie getäuscht hatte, dass der Mensch auch nicht von seinem Wissen allein lebt. Die propädeutische Bedeutung, die der Neuplatonismus gehabt hat, wird aber noch durch die andere ergänzt, dass er bis heute der Mutterschooss für alle die Stimmungen geworden ist, welche die Welt verneinen, einem Ideale nachstreben, aber nicht die Kraft haben sich über ästhetische Gefühle zu erheben und keine Mittel erblicken, um sich eine klare Vorstellung von dem Triebe ihres Herzens und von dem Lande ihrer Sehnsucht zu machen.

Geschichtlicher Ursprung.

Vorbereitet worden ist der Neuplatonismus einerseits durch jene Stoiker, welche die platonische Unterscheidung der sinnlichen und übersinnlichen Welt anerkannten, andererseits durch die sogenannten Neupythagoräer und durch religiöse Philosophen wie Plutarch von Chäronea, namentlich aber Numenius von Apamea[1]. Aber als die wirklichen Stammväter des Neuplatonismus können

pflegen. Das bis dahin als Glied eines Weltzusammenhanges erfasste und an dessen Gesetze gebundene Geistesleben tritt nun frei darüber hinaus und versucht von sich aus das All zu gestalten, ja zu schaffen. Freilich bekunden die einzelnen Ausführungen dieses Verlangens meist eine tiefe Kluft zwischen Wollen und Vollbringen; gewöhnlich müssen ethische und religiöse Forderungen des naiv menschlichen Bewusstseins universell schaffende geistige Kraft ersetzen, aber alles Ungenügende und Unerfreuliche dieser Zeit darf nicht die Thatsache verdunkeln, dass sie sich an einer Stelle zu grosser philosophischer That emporgerafft hat, nämlich bei Plotin.“

[1] Plotin ist schon bei Lebzeiten vorgeworfen worden, dass er das Meiste

dieselben doch nicht gelten; denn die philosophische Methode war im Vergleich mit der neuplatonischen noch eine ganz unvollkommene, die Principien jener Philosophen waren unsicher und die Autorität Plato's galt noch nicht als die unerreichbar hohe. Bedeutend näher als Numenius stehen aber die jüdischen und christlichen Philosophen des 1. und 2. Jahrhunderts dem späteren Neuplatonismus. Wir würden dies wahrscheinlich noch klarer erkennen, wenn wir die Entwickelung des Christenthums im 2. Jahrhundert in Alexandrien kennen würden. Aber leider geben uns nur sehr dürftige Fragmente Kunde. Zunächst ist vor Allem an Philo zu erinnern. Philo, der die alttestamentliche Religion hellenisch umgedeutet hat, hat bereits auf Grund seines Offenbarungsbegriffes behauptet, dass das göttliche Urwesen „übervernünftig“ sei, dass nur die „Ekstase“ zu ihm hinaufführe, und dass in den Orakeln der Gottheit der Stoff für die religiös-sittliche Erkenntniss gegeben sei. Die religiöse Ethik Philo's, eine Combination der stoischen, platonischen und neupythagoräischen, trägt bereits das Gepräge, welches wir im Neuplatonismus wiedererkennen. Es war gleichsam der Tribut, welchen die griechische Philosophie der nationalen Religion Israels für den Supremat, der ihr hier zugestanden wurde, entrichten musste, dass sie die Erhabenheit Gottes über alles Denken hinaus anerkannte. Der Anspruch der positiven Religion, etwas anderes zu sein, als denkende Erfassung der Weltvernunft, war damit gerechtfertigt. Auch der religiöse Synkretismus findet sich schon bei Philo; aber er ist doch ein wesentlich anderer als der spätere neuplatonische, da Philo von den Culten lediglich den jüdischen für werthvoll gehalten, und da er alle Wahrheitselemente bei den Griechen und Römern auf Entlehnungen aus den Büchern Mosis zurückgeführt hat. — Die ältesten christlichen Philosophen, namentlich Justin und Athenagoras, haben in ihren Versuchen, das Christenthum einerseits an den Stoicismus und Platonismus anzuknüpfen, andererseits dasselbe als „überplatonisch“ zu erweisen, die Speculationen der Neuplatoniker ebenfalls vorbereitet. Die Methode, nach welcher Justin in der Einleitung zum Dialoge mit Trypho die christliche Gotteserkenntniss — d. h. die Erkenntniss der Wahrheit — auf den Platonismus, Skepticismus und die „Offenbarung“ zu begründen versucht, erinnert frappant an die spätere Methode der Neuplatoniker. Noch stärker wird man durch die Speculationen der alexandrinischen christlichen Gnostiker, namentlich des Valentin und der Basilidianer, an den Neuplatonismus erinnert. Die von Hippolyt, Philosoph. VII, c. 20 sq., mitgetheilten Lehrsätze der Basilidianer lauten wie Fragmente aus neuplatonischen Lehrschriften: Ἐπεὶ οὐδὲν ἦν, οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ ἁπλοῦν, οὐ σύνθετον, οὐκ ἀνόητον, οὐκ ἀναίσθητον, οὐκ ἄνθρωπος . . . οὐκ ὢν θεὸς ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι . . . Οὕτως οὐκ ὢν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων, καταβαλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρμα τι ἓν ἔχον πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τῆς τοῦ κόσμου πανσπερμίαν. Wie die Neuplatoniker, lehrten auch diese Basilidianer keine Emanation aus der Gottheit, sondern eine dynamische Wirkungsweise derselben. Dasselbe lässt sich von Valentin behaupten, der auch ein unnennbares Wesen an die Spitze stellt und die Materie nicht als ein zweites Princip, sondern als ein Product des Göttlichen betrachtet. Die Abhängigkeit des Basilides und Valentin von Zeno und Plato ist zudem zweifellos. Aber die Methode dieser

von Numenius entlehnt habe. Porphyrius hat ihn in der Vita Plot. gegen diesen Vorwurf vertheidigt.

Gnostiker in der Construirung des Weltbildes und der Weltgeschichte war noch keine sichere. Unaufgelöste, uralte Mythen sind hier recipirt; naiv Realistisches wechselt mit kühnen Ansätzen zur Vergeistigung. Daher sind die gnostischen Systeme, philosophisch betrachtet, den streng geschlossenen neuplatonischen sehr unähnlich, so gewiss es ist, dass sie fast alle Elemente der religiösen Weltbetrachtung enthalten haben, welche der Neuplatonismus aufweist.

Aber haben die ältesten Neuplatoniker die Speculationen eines Philo, Justin, Valentin, Basilides wirklich gekannt, haben sie die orientalischen Religionen, vor Allem die jüdische und die christliche, gekannt, und — wenn diese Fragen zu bejahen sind — haben sie von dort wirklich gelernt?

Sichere und vor Allem bestimmt abgemessene Antworten auf diese Fragen sind leider nicht zu geben. Da der Neuplatonismus in Alexandrien entstanden ist, da dort orientalische Culte Jedem entgegentraten, da die jüdische Philosophie auf dem litterarischen Markte Alexandriens hervorgetreten war, so ist im Allgemeinen allerdings daran nicht zu zweifeln, dass schon die ältesten Neuplatoniker Kenntniss von dem Judenthum und dem Christenthum besessen haben. Allein Spuren eines wirklichen Einflusses der jüdischen und christlichen Philosophie auf Plotin sind nicht nachweisbar; die Annahme eines Einflusses ist aber auch desshalb unwahrscheinlich, weil erst der spätere Neuplatonismus frappante und tiefgehende Parallelen zu Philo und den Gnostikern aufweist. Im Vergleich mit der neuplatonischen Philosophie erscheint die philonische und die gnostische somit als eine Anticipation, die auf jene keinen Einfluss gehabt hat. Die Anticipation ist aber auch nicht wundersam; denn die religiöse und philosophische Stimmung, die sich auf griechischem Boden erst allmählich erzeugt hat, war bei solchen Philosophen, die sich auf den Boden einer geoffenbarten Religion der Erlösung stellten, von vornherein vorhanden. Erst Jamblichus und seine Schule entspricht vollständig den christlich-gnostischen Schulen des 2. Jahrhunderts, das heisst: erst im 4. Jahrhundert ist die griechische Philosophie in ihrer immanenten Entwickelung dort angelangt, wohin einige griechische Philosophen, die das Christenthum angenommen hatten, schon im 2. Jahrhundert gekommen waren. Der Einfluss des Christenthums — des gnostischen sowohl als des katholischen — auf den Neuplatonismus ist allezeit ein sehr geringer gewesen, wenn auch einzelne Neuplatoniker seit Amelius christliche Sprüche als Orakel verwendet und Christus ihre Hochachtung bezeugt haben.

Skizze der Geschichte und der Lehren des Neuplatonismus.

Als Stifter der neuplatonischen Schule in Alexandrien gilt Ammonius Sakkas († c. 245), der vom Christenthum, in welchem er geboren, zum Heidenthum zurückgefallen sein soll. Da er nichts Schriftliches hinterlassen hat, so lässt sich über seine Lehre nicht urtheilen. Die Hervorhebung Plato's und die Versuche, die Uebereinstimmung zwischen ihm und Aristoteles nachzuweisen, haben seine Schüler von ihm übernommen. Die bedeutendsten Schüler waren: Origenes, der Christ, ein zweiter heidnischer Origenes, Loginus, Herennius und vor Allem Plotin (geb. im Jahr 205 zu Lykopolis in Aegypten, wirkte seit 244 in Rom, fand zahlreiche Anhänger und Verehrer, unter anderen den Kaiser Gallienus und dessen Gemahlin, † 270 in Unteritalien). Die Schriften Plotin's sind von seinem Schüler Porphyrius geordnet und in sechs Enneaden herausgegeben worden.

Die Enneaden Plotin's sind die grundlegende Urkunde des Neuplatonismus. Die Lehre Plotin's ist Mystik, und wie alle Mystik zerfällt sie in zwei

Haupttheile. In dem ersten Theil, dem theoretischen, wird gezeigt, welch' hohen Ursprungs die Seele ist und wie sie sich von diesem ihrem Ursprung entfernt hat; in dem zweiten Theile, dem praktischen, wird der Weg gewiesen, auf welchem die Seele wieder zu dem Ewigen und Höchsten emporgeführt werden kann. Da die Seele mit ihrer Sehnsucht über alle sinnlichen Dinge, ja selbst über die Welt der Ideen hinausstrebt, so muss das Höchste etwas Uebervernünftiges sein. Das System hat daher drei Theile: 1) das Urwesen, 2) die Ideenwelt und die Seele, 3) die Erscheinungswelt. Man kann indessen im Sinne Plotin's auch eintheilen: A. die übersinnliche Welt (1. das Urwesen, 2. die Ideenwelt, 3. die Seele), B. die Erscheinungswelt. Das Urwesen ist im Gegensatz zu dem Vielen das Eine; es ist im Gegensatz zu dem Endlichen das Unendliche, Unbeschränkte; es ist der Quell alles Seins, daher die absolute Causalität und das allein wahrhaft Seiende; es ist aber auch das Gute, sofern alles Endliche in ihm seinen Zweck findet und zu ihm zurücklaufen soll. Doch können sittliche Eigenschaften diesem Urwesen nicht zukommen; denn diese würden es beschränken. Es hat überhaupt keine Eigenschaften: es ist ein Sein ohne Grösse, ohne Leben, ohne Denken; ja man darf es eigentlich nicht einmal ein Seiendes nennen: es ist ein „Ueberseiendes" und ein „Uebergutes", zugleich die wirkende Kraft ohne ein Substrat. Als wirkende Kraft erzeugt das Urwesen immerfort ein Anderes, ohne sich zu verändern oder zu bewegen oder zu vermindern. Diese Hervorbringung ist kein physischer Process, sondern eine Kraftausstrahlung, und weil das Hervorgebrachte nur insofern ein Seiendes ist, als das Urseiende in ihm wirkt, kann man sagen, dass der Neuplatonismus dynamischer Pantheismus ist. Alles Seiende ist direct oder indirect ein Erzeugniss des „Einen". In diesem ist Alles, sofern es Sein hat, göttlich, und Gott ist Alles in Allem. Aber das Abgeleitete ist nicht wie das Urwesen selbst. Es waltet vielmehr in dem Abgeleiteten das Gesetz der abnehmenden Vollkommenheit. Dasselbe ist zwar Abbild und Spiegelbild des Urwesens; aber je weiter sich der Kreis der Bildungen ausdehnt, desto geringer wird ihr Antheil an dem Urwesen. So bildet die Gesammtheit des Seins eine Stufenfolge concentrischer Kreise, die sich zuletzt fast völlig in dem Nichtseienden verlieren, sofern in den letzten die Kraft des Urwesens eine verschwindende wird. Jede tiefere Stufe des Seins hängt mit dem Urwesen lediglich durch die höheren Stufen zusammen; nur durch die Vermittelung derselben empfängt das Niedere einen Antheil am Urwesen. Aber alles Abgeleitete hat einen Zug, eine Sehnsucht zum Höheren: es wendet sich zu demselben, soweit es seine Natur erlaubt.

Die erste Ausstrahlung des Urwesens ist der Νοῦς; er ist volles Abbild des Urwesens und Urbild aller seienden Dinge; er ist Sein und Denken zugleich, Ideenwelt und Idee. Als Abbild ist der Νοῦς dem Urwesen gleich, als Abgeleitetes ist er von ihm völlig verschieden. Die höchste Sphäre, welche der menschliche Geist erreichen kann (κόσμος νοητός), und zugleich das reine Denken selbst versteht Plotin unter dem Νοῦς.

Abbild und Erzeugniss des unbewegten Νοῦς ist die Seele, die nach Plotin, wie der Νοῦς, eine immaterielle Substanz ist[1]. Sie verhält sich zu dem Νοῦς wie dieser zum Urwesen. Sie steht zwischen dem Νοῦς und der Erscheinungswelt. Jener durchdringt und erleuchtet sie; aber sie selbst berührt bereits die Erscheinungswelt. Der Νοῦς ist ungetheilt; die Seele kann auch noch die Ein-

[1] Ueber diese Art von Trinität s. Bigg, a. a. O. p. 248 f.

heit bewahren und im Νοῦς bleiben; aber sie hat zugleich die Fähigkeit, sich mit der Körperwelt zu vereinigen und dadurch sich zu vertheilen. So nimmt sie eine Mittelstellung ein. Ihrem Wesen und ihrer Bestimmung nach gehört sie als einige Seele (Weltseele) der übersinnlichen Welt an; aber sie umfasst zugleich die vielen einzelnen Seelen: diese können sich vom Νοῦς beherrschen lassen, oder sie können sich dem Sinnlichen zuwenden und in das Endliche verlieren.

Die Seele, ein bewegtes Wesen, erzeugt das Körperliche oder die Erscheinungswelt. Diese soll sich von der Seele so durchwalten lassen, dass das Viele, aus welchem sie besteht, in vollster Harmonie bleibt. Plotin ist nicht Dualist, wie die Mehrzahl der christlichen Gnostiker. Er preist die Schönheit und Herrlichkeit der Welt. Wenn in ihr wirklich die Idee über den Stoff, die Seele über den Leib herrscht, so ist die Welt schön und gut. Sie ist das — freilich schattenhafte — Abbild der oberen Welt, und die Abstufungen des Besseren und Schlechteren in ihr sind zur Harmonie des Ganzen nothwendig. Aber thatsächlich löst sich in der Erscheinungswelt die Einheit und Harmonie in Streit und Gegensatz auf. Ein Kampf, ein Werden und Vergehen, ein Scheindasein ist die Folge. Die Ursache hiervon liegt darin, dass den Körpern ein Substrat, die Materie, zu Grunde liegt. Die Materie ist die Grundlage eines Jeden (τὸ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη); sie ist das Dunkle, das Unbestimmte, das Qualitätslose, das μὴ ὄν. Als der Form und Idee entbehrend ist sie das Böse als der Form fähige das Mittlere.

Die menschlichen Seelen, die in die Leiblichkeit hinabgestiegen sind, haben sich von dem Sinnlichen bestricken und von der Lust beherrschen lassen. Sie wollen sich nun ganz loslösen von dem wahren Sein und, nach Selbständigkeit strebend, verfallen sie einem Scheindasein. Es bedarf also der Umkehr, und diese ist möglich; denn die Freiheit ist unverloren.

Hier beginnt nun die praktische Philosophie. Auf demselben Wege, auf welchem die Seele herabgestiegen ist, muss sie wieder hinaufsteigen zu dem Höchsten: sie muss zunächst zu sich selbst zurückkehren. Dies geschieht durch die Tugend, welche die Verähnlichung mit Gott anstrebt und zu Gott führt. In der Ethik Plotin's sind alle älteren philosophischen Tugendsysteme miteinander verbunden und in eine abgestufte Ordnung gesetzt. Zu unterst stehen die bürgerlichen Tugenden, dann folgen die reinigenden und endlich die vergöttlichenden Tugenden. Die bürgerlichen Tugenden schmücken das Leben nur, aber erheben die Seele nicht. Das thun die reinigenden: sie befreien die Seele von dem Sinnlichen und führen sie zu sich selber und dadurch zu dem Νοῦς zurück. Durch Askese wird der Mensch wiederum ein geistiges und dauerndes Wesen und befreit sich von jeder Sünde. Aber er soll noch Höheres erreichen: er soll nicht nur ohne Sünde sein, sondern er soll „Gott" sein. Das geschieht durch die Anschauung des Urwesens, des Einen, d. h. durch die ekstatische Erhebung zu ihm. Nicht das Denken vermittelt dieselbe; denn das Denken reicht nur bis zum Νοῦς und ist selbst noch eine Bewegung. Das Denken ist nur eine Vorstufe für die Vereinigung mit Gott. Nur im Zustande völliger Passivität und Ruhe kann die Seele das Urwesen erkennen und berühren. So muss sich die Seele, um das Höchste zu erlangen, einem geistigen „Exercitium" unterwerfen. Sie hat mit der Contemplation der körperlichen Dinge, ihrer Vielheit und Harmonie zu beginnen, sie geht dann in sich selbst zurück und vertieft sich in ihr eigenes Wesen, sie steigt von da weiter auf zu dem Νοῦς, zu der Welt der Ideen; aber da sie dort noch immer nicht das Eine, Höchste

findet, da ihr von dort noch immer der Ruf zutönt: „Nicht wir selbst haben uns gemacht“ (Augustin in der hehren Beschreibung christlicher, d. h. neuplatonischer Exercitien), so muss sie in höchster Sammlung und Anspannung, in stummer Beschauung und einem völligen Vergessen aller Dinge gleichsam selbst versinken. Dann kann sie Gott schauen, ihn, die Quelle des Lebens, das Princip des Seins, die Ursache alles Guten, die Wurzel der Seele. Sie geniesst in diesem Moment die höchste, unbeschreibliche Seligkeit; sie ist selbst gleichsam verschlungen von der Gottheit, überstrahlt von dem Lichte der Ewigkeit.

Plotin, wie Porphyrius erzählt, ist in den sechs Jahren, in welchen dieser mit ihm zusammen war, viermal zu dieser ekstatischen Einigung mit Gott gelangt. Dem Plotin genügte diese religiöse Philosophie; er brauchte die Volksreligion und den Cultus nicht. Aber er suchte doch die Anlehnung an diese. Die Gottheit ist zwar im letzten Grunde allein das Urwesen, aber dieselbe stellt sich in einer Fülle von Ausflüssen und Erscheinungen dar. Der Νοῦς ist gleichsam der zweite Gott; die λόγοι, die in ihm beschlossen sind, sind Götter, die Gestirne sind Götter u. s. w. Ein strenger Monotheismus erschien Plotin als Armseligkeit. Die Mythen der Volksreligionen sind von ihm umgedeutet worden; auch Magie, Mantik und Gebet wusste er zu rechtfertigen. Für die Bilderverehrung hat er Gründe beigebracht, die nachmals die christlichen Bilderverehrer adoptirt haben. Doch ist er im Vergleich mit den späteren Neuplatonikern noch frei von grobem Aberglauben und wilder Schwärmerei gewesen. Zu den „betrogenen Betrügern“ kann man ihn nicht im Entferntesten rechnen, und die Restauration der antiken Göttercuite war noch nicht sein Hauptziel.

Unter seinen Schülern sind A m e l i u s und P o r p h y r i u s die bedeutendsten. Amelius hat die Lehre Plotin's in einigen Punkten geändert und auch bereits den Prolog des Johannesevangeliums verwerthet. Porphyrius (geb. i. J. 233 zu Tyrus; ob er eine Zeit lang Christ gewesen, ist ungewiss; v. 263—268 war er zu Rom Plotin's Schüler; vorher hat er das Werk: περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας geschrieben, welches zeigt, dass er die Philosophie auf Offenbarungen gründen wollte; ein paar Jahre lebte er in Sicilien [um 270], dort schrieb er seine „15 Bücher gegen die Christen“; er kehrte dann nach Rom zurück, wirkte dort als Lehrer, gab die Werke Plotin's heraus, schrieb selbst eine Reihe von Abhandlungen, heirathete als Greis die Römerin Marcella und starb um das Jahr 303) hat das Verdienst, die Lehre seines Meisters Plotin verarbeitet und verbreitet zu haben. Porphyrius war kein originaler, productiver Denker, aber ein fleissiger und gründlicher Forscher, ausgezeichnet durch grosse Gelehrsamkeit, durch die Gabe einer scharfen philologischen und historischen Kritik und durch den ernsten Willen, die wahre Lebensphilosophie zu verbreiten die falschen Lehren, namentlich die christlichen, zu widerlegen und die Menschen zu veredeln und zum Guten zu erziehen. Dass ein so freier und edler Geist sich ganz der Philosophie Plotin's und der polytheistischen Mystik hingegeben hat, ist ein Beweis dafür, dass der Zug der Zeit unwiderstehlich wirkt, und dass die religiöse Mystik das Höchste war, was die Zeit besass. Die Lehre des Porphyrius unterscheidet sich von der des Plotin dadurch, dass sie noch mehr praktisch und religiös ist. Der Zweck der Philosophie ist nach Porphyrius das Heil der Seele. Der Ursprung und die Schuld des Bösen liegt nicht im Leibe, sondern in der Begierde der Seele. Die strengste Askese (Enthaltung von dem Beischlaf, Fleisch, Wein) wird desshalb neben der Gotteserkenntniss gefordert. Vor dem rohen Volksglauben und den unsittlichen Culten

hat Porphyrius immer entschiedener im Laufe seines Lebens gewarnt. „Die gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit sind der Art, dass es gottloser ist, sie zu theilen, als die Götterbilder zu vernachlässigen.“ Aber so freimüthig er die Volksreligionen kritisirt, so hat er sie doch nicht preisgeben wollen. Für eine reine Verehrung der vielen Götter ist er eingetreten und hat das Recht jeder nationalen, alten Religion und die cultischen Pflichten ihrer Bekenner anerkannt. Sein Werk „gegen die Christen“ ist nicht gegen Christus, auch nicht gegen das, was er für die Lehre Christi hielt, gerichtet, sondern gegen die gegenwärtigen Christen und gegen ihre heiligen Bücher, die nach Porphyrius von Betrügern und unwissenden Leuten geschrieben sind. In seiner scharfsinnigen Kritik der Entstehungsgeschichte dessen, was zu seiner Zeit als Christenthum galt, hat er bittere und ernste Wahrheiten gesagt, und hat daher den Namen des grimmigsten und schlimmsten von allen Christenfeinden erhalten. Sein Werk ist vernichtet worden (Verurtheilung durch ein Edict der Kaiser Theodosius II. und Valentinian v. J. 448); ja selbst die Gegenschriften (von Methodius, Eusebius, Apollinaris, Philostorgius u. A.) haben sich nicht erhalten. Doch besitzen wir noch Bruchstücke bei Lactantius, Augustinus, Macarius Magnes und Anderen, die da bezeugen, wie eingehend Porphyrius die christlichen Schriften studirt hat, und wie gross sein Talent für wahrhaft historische Kritik gewesen ist.

Porphyrius bezeichnet den Uebergang zu dem Neuplatonismus, der sich ganz in die Abhängigkeit von den polytheistischen Culten gestellt hat, und der gegenüber dem mächtig anstürmenden Christenthum vor Allem die alten griechischen und orientalischen Religionen zu schützen bestrebt gewesen ist. Durch Jamblichus, den Schüler des Porphyrius († 330), wurde der Neuplatonismus „aus einer philosophischen Lehre zu einer theologischen Doctrin.“ Die dem Jamblichus eigenthümlichen Lehren können nicht mehr aus wissenschaftlichen, sondern nur aus praktischen Beweggründen abgeleitet werden. Um den Aberglauben und die alten Culte zu rechtfertigen, wird die Philosophie bei Jamblichus zur Theurgik, zur Mysteriosophie, zum Spiritismus. Jetzt tritt auch jene Reihe von „Philosophen“ auf, bei denen man häufig nicht mehr entscheiden kann, ob sie lügen oder belogene sind — „decepti deceptores“, wie Augustin sagt. Eine geheimnissvolle Zahlenmystik spielt eine grosse Rolle; das Absurde und Mechanische wird mit dem Schimmer des Sacramentalen umkleidet; die Mythen werden durch fromme Einfälle und geistvoll klingende, pietistische Erwägungen bewiesen; das Wunder, auch das thörichtste, wird geglaubt, und Wunder werden gewirkt. Der „Philosoph“ wird zum Zauberpriester und die Philosophie zu einem Zaubermittel. Dabei wird durch die schrankenlos weiter arbeitende Speculation die Zahl der göttlichen Wesen in's Unendliche vermehrt. Aber gerade diese phantastische Bereicherung des Olymp durch Jamblichus beweist, dass die griechische Philosophie hier zur Mythologie zurückgekehrt ist und dass die Naturreligion noch immer eine Macht war. Und doch — Niemand kann leugnen, dass auch die edelsten und trefflichsten Geister sich im 4. Jahrhundert in den Reihen der Neuplatoniker fanden. So gross war der Verfall, dass diese neuplatonische Philosophie noch das schützende Dach für viele bedeutende und ernste Geister gewesen ist, obgleich sich unter diesem Dache auch Schwindler und Heuchler verbargen. In Bezug auf einige Lehrpunkte bezeichnet die Dogmatik des Jamblichus immerhin einen Fortschritt. So ist seine Betonung des Gedankens, dass das Böse seinen Sitz im Willen habe, von Bedeutung, wie denn überhaupt die Berücksichtigung des Willens vielleicht der bedeutendste Fort-

schritt in der Psychologie ist, der auch auf die Dogmatik von grossem Einfluss werden musste (Augustin). Ebenso verdient es Beachtung, dass Jamblichus die von Plotin gelehrte Göttlichkeit der menschlichen Seele beanstandet hat.

Die zahlreichen Schüler des Jamblichus (Aedesius, Chrysantius, Eusebius, Priscus, Sopater, Sallustius und namentlich Maximus, der gefeiertste) haben die Speculation wenig gefördert; sie waren theils als Commentatoren von Schriften der älteren Philosophen (so besonders Themistius), theils als Missionare ihrer Mystik thätig. Die Schrift „de mysteriis Aegyptiorum" zeigt die Interessen und die Ziele dieser Philosophen am besten. Die Hoffnungen derselben wurden gestärkt, als der von ihnen erzogene, schwärmerische, edle, aber geistig unselbständige Julianus den Kaiserthron bestieg (361 bis 363). Seine romantische Restaurationspolitik hatte jedoch, wie der Kaiser selbst noch sehen musste, keinen Erfolg, und nach seinem frühen Tode war jede Hoffnung, das Christenthum zu verdrängen, vernichtet.

Unstreitig aber hat der Sieg der Kirche im Zeitalter des Valentinian und Theodosius den Neuplatonismus geläutert. Der Kampf um die Herrschaft hatte die Philosophen dazu geführt, nach Allem zu greifen und sich mit Allem zu verbinden, was dem Christenthum feindlich war. Nun aber wurde der Neuplatonismus von dem grossen Schauplatz der Geschichte abgedrängt. Die Kirche und die kirchliche Dogmatik, an welche die Masse sich nun ausliefert, erhielt als Mitgift von dieser den Aberglauben, den Polytheismus, die Magie, die Mythen und den religiösen Zauberapparat. Je mehr dieses Alles sich in der Kirche etablirt und sich, nicht ohne Widerstand zu finden, dort durchsetzt, um so freier wird der Neuplatonismus. Er giebt seine religiöse Haltung und seine Erkenntnisstheorie durchaus nicht auf; aber er wendet sich mit neuem Eifer wieder den wissenschaftlichen Studien zu, namentlich dem Studium der älteren Philosophen. Bleibt Plato auch der göttliche Philosoph, so lässt sich doch beobachten, wie seit c. 400 die Schriften des Aristoteles in steigendem Masse gelesen und geschätzt werden. In den Hauptstädten des Reiches blühten bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts noch neuplatonische Schulen; sie sind zugleich in diesem Zeitraum die Bildungsstätten der kirchlichen Theologen. In Alexandrien lehrte die edle Hypatia, der ihr begeisterter Schüler Synesius, nachmals Bischof, ein leuchtendes Denkmal gesetzt hat. Aber der kirchliche Fanatismus ertrug seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts das „Heidenthum" nicht mehr. Der Mord der Hypatia machte in Alexandrien auch der Philosophie ein Ende; doch hat sich die Schule von Alexandrien in kümmerlicher Gestalt noch bis in die Mitte des 6. Jahrhunderts erhalten. Aber in einer Stadt des Orients, die seitab lag von den grossen Weltstrassen, die zu einer Provinzialstadt geworden war, und die Erinnerungen besass, welche auszutilgen sich die Kirche des 5. Jahrhunderts noch zu schwach fühlte — in Athen hielt sich noch eine neuplatonische Schule in Blüthe. Dort unter den Denkmälern einer vergangenen Zeit fand der Hellenismus seine letzte Zufluchtsstätte. Die Schule von Athen kehrte zu einer strengeren philosophischen Methode und zu gelehrten Studien zurück. Da sie aber an der religiösen Philosophie festhielt und die ganze griechische Ueberlieferung, von Plotinischem Lichte beleuchtet, in ein umfassendes, streng gegliedertes System zu bringen unternahm, so entstand hier eine Philosophie, die man Scholastik nennen darf. Denn Scholastik ist jede Philosophie, die einen phantastischen und mystischen Stoff als ein Noli me tangere betrachtet und mit ausgebildeter Formalistik, in logischen Kategorien und Distinctionen behandelt. Für diese

Neuplatoniker waren aber die platonischen Schriften, gewisse Göttersprüche, die orphischen Gedichte und vieles Andere, was man in die graue Vorzeit zurückdatirte, Urkunden von normativem Ansehen und inspirirte, göttliche Schriften. Sie erhoben aus ihnen den Stoff der „Philosophie", den sie dann mit allen Mitteln der Dialektik bearbeiteten.

Die hervorragendsten Lehrer zu Athen waren Plutarch († 433), sein Schüler Syrian (der als Exeget des Plato und Aristoteles Bedeutendes geleistet haben soll und auch desshalb Beachtung verdient, weil er die Freiheit des Willens sehr energisch betont hat), vor Allem aber Proklus (411—485). Proklus ist der grosse Scholastiker des Neuplatonismus; er ist es, „der den gesammten überlieferten Stoff mit religiöser Wärme und formeller Klarheit in ein gewaltiges System geschlossen, die Lücken ergänzt und die Widersprüche durch Distinctionen und Speculationen ausgeglichen hat." „Erst Proklus" — sagt Zeller — „ist es, welcher die neuplatonische Philosophie durch die strenge Folgerichtigkeit seiner Systematik zum formellen Abschluss gebracht und ihr unter Berücksichtigung aller der Veränderungen, die seit zwei Jahrhunderten mit ihr vorgegangen waren, diejenige Gestalt gegeben hat, in der sie an das christliche und muhammedanische Mittelalter überging." Vierundvierzig Jahre nach dem Tode des Proklus wurde die Schule von Athen von Justinian (i. J. 529) geschlossen; aber in den Arbeiten des Proklus hatte sie ihr Werk geleistet und konnte nun wirklich vom Schauplatze abtreten. Neues hatte sie nicht mehr zu sagen: sie war reif für den Tod, und ein ehrenvolles Ende ist ihr bereitet worden. Die Werke des Proklus, das Testament des Hellenismus für die Kirche und für das Mittelalter, haben eine unermessliche Bedeutung in dem folgenden Jahrtausend erlangt. Sie sind nicht nur eine der Brücken gewesen, auf welcher die Philosophen des Mittelalters zu Plato und Aristoteles zurückgekehrt sind, sondern sie haben die wissenschaftliche Methode der nächsten 30 Generationen bestimmt, und sie haben die mittelalterliche christliche Mystik im Orient und Occident theils erzeugt, theils gestärkt und grossgezogen.

Die Schüler des Proklus gelten nicht für hervorragend (Marinus, Asklepiodotus, Ammonius, Zenodotus, Isidorus, Hegias, Damascius). Der letzte Vorsteher der Schule von Athen war Damascius. Er, Simplicius (der gründliche Commentator des Aristoteles) und fünf andere Neuplatoniker wanderten nach Persien aus, nachdem Justinian das Edict, die Schliessung der Schule betreffend, gegeben hatte. Sie lebten in der Illusion, dass Persien, das Land des Ostens, der Sitz der Weisheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit sei. Mit getäuschten Hoffnungen kehrten sie nach wenigen Jahren in das byzantinische Reich zurück.

Der Neuplatonismus ist am Anfang des 6. Jahrhunderts als selbständige Philosophie im Orient erloschen; aber fast gleichzeitig — und das ist kein Zufall — gewann er durch das Aufkommen der Schriften des Pseudo-Dionysius in der kirchlichen Dogmatik neue Gebiete; er begann die christliche Mystik zu befruchten und erfüllte den Cultus mit einem neuen Zauber.

Im Abendland, wo die philosophischen Bestrebungen überhaupt schon seit dem 2. Jahrhundert sehr geringe waren, und die mystische Contemplation die nöthigen Bedingungen nicht antraf, hat der Neuplatonismus nur bei einzelnen Personen Boden gefunden. Wir wissen, dass der Rhetor Marius Victorinus (um 350) Schriften Plotin's übersetzt hat. Diese Uebersetzung ist für Augustin's Bildungsgang von entscheidendem Einfluss geworden: er hat dem Neuplatonismus das Beste entnommen, was derselbe besass, seine Psy-

chologie, sie in die kirchliche Dogmatik übergeführt und weiter ausgebildet. Man kann sagen, dass der Neuplatonismus auf das Abendland zunächst nur durch das Medium der kirchlichen Theologie, resp. unter der Hülle derselben, eingewirkt hat. Auch Boethius — man darf dies jetzt für gewiss halten — war ein katholischer Christ. Aber er war seiner Denkweise nach allerdings Neuplatoniker. Sein gewaltsamer Tod i. J. 525 bezeichnet das Ende selbständiger philosophischer Bestrebungen im Abendlande; allerdings hatte dieser letzte römische Philosoph in seinem Jahrhundert schon völlig allein gestanden, und die Philosophie, für die er lebte, war weder originell noch fest begründet und methodisch ausgeführt.

Neuplatonismus und kirchliche Dogmatik.

Die Frage, welchen Einfluss der Neuplatonismus auf die Entwickelungsgeschichte des Christenthums ausgeübt hat, ist nicht leicht zu beantworten; denn die Beziehungen zwischen beiden sind kaum zu überschauen. Vor Allem werden die Antworten verschieden ausfallen, je nachdem man den Begriff „Neuplatonismus“ weiter oder enger fasst. Sieht man in dem Neuplatonismus den höchsten und zutreffenden Ausdruck für die religiösen Hoffnungen und Stimmungen, welche vom 2.—5. Jahrhundert die Völker im griechisch-römischen Reiche bewegten, so kann die kirchliche Dogmatik, wie sie sich in demselben Zeitraume ausgebildet, als eine jüngere Zwillingsschwester des Neuplatonismus erscheinen, die von der älteren Schwester erzogen ist, die aber dieselbe bekämpft und schliesslich besiegt hat. Die Neuplatoniker selbst haben die kirchlichen Theologen als Eindringlinge bezeichnet, welche sich die griechische Philosophie angeeignet, sie aber mit fremden Fabeln vermengt haben. So sagte schon Porphyrius von Origenes (bei Eusebius, hist. eccl. VI, 19): „Das äussere Leben des Origenes war das eines Christen und widergesetzlich; in Bezug auf seine Ansichten von den Dingen und von der Gottheit aber dachte er wie die Hellenen, indem er die Vorstellungen derselben den fremden Mythen unterschob“. Dieses Urtheil des Porphyrius ist jedenfalls gerechter und zutreffender als das Urtheil der kirchlichen Theologen über die griechischen Philosophen, dass sie alle ihre wirklich werthvollen Lehren aus den uralten heiligen Schriften der Christen gestohlen hätten. Wichtig ist vor Allem, dass die Verwandtschaft von beiden Seiten bemerkt worden ist. Sofern nun beide, kirchliche Dogmatik und Neuplatonismus, von dem Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit ausgehen, sofern beide die Seele aus dem Sinnlichen befreien wollen, sofern sie die Unfähigkeit des Menschen anerkennen, ohne göttliche Hülfe, ohne Offenbarung, zu einer sicheren Wahrheitserkenntniss und zur Seligkeit zu gelangen, sind sie im tiefsten Grunde verwandt und zugleich von einander unabhängig. Man muss freilich zugestehen, dass das Christenthum selbst von dem Einflusse des Hellenischen bereits tief berührt war, als es damit begann, eine Theologie zu entwerfen; aber dieser Einfluss ist weniger auf die Philosophie als auf die gesammte Cultur und auf alle Bedingungen, unter denen das geistige Leben sich abspielte, zurückzuführen. Als der Neuplatonismus aufkam, da hatte das kirchliche Christenthum bereits die Grundzüge seiner Theologie erhalten, resp. es hatte dieselben gleichzeitig — das ist kein Zufall — und unabhängig vom Neuplatonismus ausgeführt. Nur indem der Neuplatonismus sich mit der ganzen Geschichte der griechischen Philosophie identificirte oder sich für den wiederhergestellten reinen Platonismus ausgab, durfte er behaupten, die kirchliche Theo-

logie Alexandriens habe ihn, den Neuplatonismus, bestohlen. Jenes aber war eine Illusion. Die kirchliche Theologie scheint auch — doch sind unsere Quellen hier leider sehr spärlich — im 3. Jahrhundert nicht viel vom Neuplatonismus gelernt zu haben, theils weil derselbe sich selbst noch nicht zu der Gestalt entwickelt hatte, in welcher die kirchliche Dogmatik Lehren desselben annehmen konnte, theils weil die kirchliche Theologie auf ihrem eigenen Gebiete sich erst durchzusetzen, ihre Stellung sich zu erkämpfen und ältere ihr unerträgliche Vorstellungen zu besiegen hatte. Origenes ist ein ebenso selbständiger Denker gewesen, wie Plotin; Beide schöpften aber aus derselben Ueberlieferung. Dagegen vom 4. Jahrhundert ab ist der Einfluss des Neuplatonismus auf die orientalischen Theologen ein höchst bedeutender gewesen. Je mehr die Kirche ihr Eigenthümlichstes in Lehren aussprach, die, mit den Mitteln der Philosophie ausgearbeitet, doch für den Neuplatonismus unannehmbar waren (die christologischen Lehren), desto unbefangener gaben sich die Theologen in allen anderen Fragen dem Einfluss des Neuplatonismus hin. Die Lehren von der Incarnation, von der Auferstehung des Fleisches und von der zeitlichen Schöpfung der Welt bildeten die Grenzlinien zwischen der kirchlichen Dogmatik und dem Neuplatonismus; in allem Uebrigen näherten sich kirchliche Theologen und Neuplatoniker so sehr, dass Manche unter ihnen geradezu völlig einig waren. Ja es gab christliche Männer, wie z. B. Synesius, denen man es unter besonderen Verhältnissen nachgesehen hat, dass sie die specifisch-christlichen Lehren speculativ umdeuteten. Werden in einer Schrift jene eben genannten Lehren nicht berührt, so kann man oft zweifelhaft sein, ob sie von einem Christen oder von einem Neuplatoniker abgefasst ist. Vor Allem die ethischen Regeln, die Anweisungen zum rechten Leben, das heisst zur Askese, werden immer ähnlicher. Hier feierte aber schliesslich der Neuplatonismus seinen höchsten Triumph. Er hat seine ganze Mystik, seine mystischen Exercitien, ja auch die Cultusmagie, wie sie Jamblichus vorgetragen, in der Kirche eingebürgert. In den Schriften des Pseudo-Dionysius ist eine Gnosis enthalten, in der die kirchliche Dogmatik durch die Lehren des Jamblichus und Proklus in eine scholastische Mystik mit praktischen und cultischen Anweisungen umgesetzt ist. Da die Schriften dieses Pseudo-Dionysius für die des Apostelschülers Dionysius gehalten wurden, so galt nun die scholastische Mystik, die sie enthielten, als apostolische, nahezu göttliche Wissenschaft. Die Bedeutung, welche diese Schriften zunächst im Orient, dann — seit dem 9. resp. 12. Jahrhundert — auch im Abendlande erhalten haben, kann nicht hoch genug geschätzt werden. Es ist unmöglich, sie hier darzulegen. Nur soviel sei gesagt, dass die mystische und pietistische Frömmigkeit noch in der Gegenwart — auch in den protestantischen Kirchen — ihre Nahrung aus Schriften zieht, deren Zusammenhang mit den pseudoareopagitischen durch eine Kette von Vermittelungen noch nachgewiesen werden kann.

Im Alterthum selbst hat der Neuplatonismus direct besonders auf einen abendländischen Theologen eingewirkt, aber auf den bedeutendsten, auf Augustin. Durch den Neuplatonismus hat sich Augustin von dem Manichäismus — wenn auch nicht vollständig — und von dem Skepticismus befreit. Im VII. Buche seiner Confessionen hat er erzählt, was er der Lectüre neuplatonischer Schriften zu verdanken hat. In den entscheidendsten Lehren — von Gott, von der Materie, von dem Verhältniss Gottes zu der Welt, von der Freiheit und vom Bösen — ist Augustin stets vom Neuplatonismus abhängig geblieben; aber er

ist zugleich doch derjenige Theologe, der im Alterthum am klarsten erkannt und am deutlichsten gezeigt hat, worin sich Christenthum und Neuplatonismus unterscheiden. Die capp. 9—21 des VII. Buches der Confessionen enthalten das Beste, was über diesen Gegenstand von einem Kirchenvater geschrieben worden ist.

Die Frage, warum der Neuplatonismus im Kampfe dem Christenthum unterlegen ist, ist von den Historikern noch nicht ausreichend beantwortet worden. Gewöhnlich wird die Frage auch falsch gestellt. Es handelt sich hier nicht um ein beliebig construirtes Christenthum, sondern lediglich um das katholische Christenthum und die katholische Theologie. Diese hat den Neuplatonismus besiegt, nachdem sie nahezu Alles in sich aufgenommen, was er besass. Ferner ist der Ort zu beachten, an welchem der Sieg erfochten worden. Der Kampfplatz war das Reich des Konstantin und des Theodosius. Erst wenn man diese Bedingungen und die übrigen alle erwogen hat, hat man ein Recht zu untersuchen, in welchem Masse die specifischen Lehren des Christenthums zu dem Siege beigetragen haben, und welchen Antheil an demselben die Organisation der Kirche gehabt hat. — Ohne Zweifel aber wird man immer vor Allem darauf zu verweisen haben, dass die katholische Dogmatik den Polytheismus im Princip ausgeschlossen und zugleich ein Mittel gefunden hat, durch welches sie den wissenschaftlich vermittelten Glauben der Gebildeten mit dem Autoritätsglauben der Menge als identisch vorstellen konnte.

Die Mystik ist in der Theologie und Philosophie des Mittelalters der starke Gegner des rationalistischen Dogmatismus gewesen; ja aus dem Platonismus und Neuplatonismus hat sich im Renaissancezeitalter und in den folgenden zwei Jahrhunderten im Gegensatz zum rationalistischen Dogmatismus, der die Erfahrung missachtete, die empirische Wissenschaft herausgearbeitet. Die Magie, die Astrologie, die Alchemie, die alle mit dem Neuplatonismus im Bunde standen, haben zur Beobachtung der Natur und somit zur Naturwissenschaft erfolgreichen Anstoss gegeben und schliesslich den formalistischen und öden Rationalismus überwunden. Somit ist der Neuplatonismus in der Geschichte der Wissenschaft zu einer Bedeutung gelangt und hat Dienste geleistet, von denen sich ein Jamblichus und Proklus nichts hat träumen lassen. In der That: die wirkliche Geschichte ist oft wundersamer und capriciöser als die Legende und das Märchen.

Litteratur: Die ausführlichste und beste Darstellung des Neuplatonismus, der auch diese Skizze viel verdankt, findet sich bei Zeller, Die Philosophie der Griechen, III. Theil, 2. Abtheilung (3. Auflage 1881) S. 419—865. Vgl. auch Hegel, Gesch. d. Philos. III, 3 ff. Ritter, IV, S. 571—728; Ritter et Preller, Hist. phil. graec. et rom. § 531 ff. Die Geschichten der Philosophie von Schwegler, Brandis, Brucker, Thilo, Strümpell, Ueberweg (hier findet man die vollständigste Uebersicht über die Litteratur), Erdmann, Cousin, Prantl, Lewes. Ferner: Vacherot, Hist. de l'école d'Alexandria, 1846. 1851. Simon, Hist. de l'école d'Alexandria 1845. Steinhart, Artikel „Neuplatonismus“ „Plotin“ „Porphyrius“ „Proklus“ in: Pauly, Realencyclop. des klass. Alterthums. Wagenmann, Artikel „Neuplatonismus“ in Herzog, Realencyklopädie f. protest. Theol. T. X. (2. Aufl.) S. 519—529, Heinze, Lehre vom Logos, 1872 S. 298 f. Richter, Neuplatonische Studien, 4 Hefte.

Heigl, Der Bericht des Porphyrios über Origenes 1835. Redepenning,

Origenes I, S. 421 f. Dehaut, Essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas 1836. Kirchner, Die Philosophie des Plotin 1854 (Für die Biographie des Plotin vgl. Porphyrius, Eunapius, Suidas; die letzteren namentlich auch für die späteren Neuplatoniker). Steinhart, De dialectica Plotini ratione 1829 und Meletemata Plotiniana 1840. Neander, Ueber die welthistorische Bedeutung des 9. Buchs in der 2. Enneade des Plotinos in den Abhandl. der Berliner Akademie 1843 S. 299 f. Valentiner, Plotin u. s. Enneaden in den Theol. Stud. und Kritiken 1864 H. 1. Ueber Porphyrius s. Fabricius, Bibl. gr. V p. 725 f. Wolff, Porph. de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae 1856. Müller, Fragmenta hist. gr. III, 688 f. Mai, Ep. ad Marcellam 1816. Bernays, Theophrast. 1866. Wagenmann in den Jahrbüchern für deutsche Theol. T. XXIII (1878) S. 269 f. Richter, in der Zeitschr. f. Philos. T. LII (1867) S. 30 f. Hebenstreit, de Jamblichi doctrina 1764. Harless, Das Buch von den ägyptischen Mysterien 1858; dazu: Meiners, Comment. societ. Gotting. IV S. 50 f. Ueber Julian s. das Verzeichniss der reichen Litteratur in der Realencyklop. f. prot. Theol. T. VII (2. Aufl.) S. 287 und Neumann, Juliani libr. c. Christ. quae supersunt 1880. Hoche, Hypatia, im „Philologus" T. XV (1860) S. 435 f. Bach, De Syriano philosopho 1862. Ueber Proklus s. die Biographie des Marinus und Freudenthal im „Hermes" T. XVI S. 214 f. Ueber Boethius vgl. Nitzsch, Das System des Boethius 1860. Usener, Anecdoton Holderi 1877.

Ueber das Verhältniss des Neuplatonismus zum Christenthum und über die welthistorische Bedeutung des Neuplatonismus überhaupt vgl. die Kirchengeschichten von Mosheim, Gieseler, Neander, Baur; ferner die Dogmengeschichten von Baur und Nitzsch. Dazu Löffler, Der Platonismus der Kirchenväter 1782. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter 1859. Tzschirner, Fall des Heidenthums 1829. Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Grossen S. 155 f. Chastel, Hist. de la destruction du Paganisme dans l'empire d'Orient 1850. Beugnot, Hist. de la destruction du Paganisme en Occident 1835. E. v. Lasaulx, Der Untergang des Hellenismus 1854. Bigg, The Christian Platonists of Alex. 1886. Réville, La réligion à Rome sous les Sévères 1886. Vogt, Neuplatonismus und Christenthum 1836. Ullmann, Einfluss des Christenthums auf Porphyrius, in den Stud. und Kritiken 1832 H. 2. Ueber das Verhältniss des Neuplatonismus zum Mönchthum vgl. Keim, Aus dem Urchristenthum 1878 S. 204 f. S. ferner die Monographien über Origenes, die späteren Alexandriner, die drei Kappadocier, Theodoretus, Synesius, Marius Victorinus, Augustinus, Pseudo-Dionysius, Maximus, Scotus Erigena und die mittelalterlichen Mystiker. Besonders ist hervorzuheben: Jahn, Basilius Plotinizans 1838. Dorner, Augustinus 1875. Bestmann, Qua ratione Augustinus notiones philos. Graecae adhibuerit 1877. Loesche, Augustinus Plotinizans 1881. Volkmann, Synesios 1869. Ueber die Nachwirkung des Neuplatonismus in der christlichen Dogmatik s. Ritschl, Theologie und Metaphysik. 2. Aufl. 1887.

III. Der Manichäismus.

Drei grosse Religionssysteme haben seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts in Westasien und Südeuropa einander gegenübergestanden: der Neuplatonismus, der Katholicismus und der Manichäismus. Alle drei dürfen als die Endergebnisse einer mehr als tausendjährigen Geschichte der religiösen Entwickelung der Culturvölker von Persien bis Italien bezeichnet werden. In allen dreien ist der alte nationale und particulare Charakter der Religionen abgestreift;

es sind Weltreligionen mit universalster Tendenz und mit Anforderungen, welche in ihrer Consequenz das gesammte menschliche Leben, das öffentliche und private, umgestalten. An die Stelle des nationalen Cultus ist hier ein System getreten, welches Gotteslehre, Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung sein will und zugleich eine bestimmte Ethik und ein gottesdienstliches Ritual umfasst. Formal sind sich also die drei Religionen gleich, und auch darin sind sie sich ähnlich, dass jede von ihnen sich die Elemente verschiedener älterer Religionen angeeignet hat. Ferner zeigen sie sich darin gleichartig, dass die Ideen der Offenbarung, der Erlösung, der asketischen Tugend und der Unsterblichkeit in allen dreien in den Vordergrund treten. Aber der Neuplatonismus ist die vergeistigte Naturreligion, der durch orientalische Einflüsse und durch philosophische Speculation verklärte und zum Pantheismus entwickelte griechische Polytheismus; der Katholicismus ist die monotheistische Weltreligion auf dem Grunde des A. T. und des Evangeliums, aber auferbaut mit den Mitteln der hellenischen Speculation und Ethik; der Manichäismus ist die dualistische Weltreligion auf dem Boden des Chaldäismus, aber versetzt mit christlichen, parsistischen und vielleicht buddhistischen Gedanken. Dem Manichäismus fehlt das hellenische Element, dem Katholicismus das chaldäisch-persische. Entwickelt haben sich diese drei Weltreligionen im Laufe von zwei Jahrhunderten (c. 50—250); der Katholicismus geht voran und der Manichäismus ist die jüngste Schöpfung. Ueberlegen aber sind der Katholicismus und Manichäismus dem Neuplatonismus schon desshalb, weil dieser keinen Stifter besessen hat; er hat desshalb keine elementare Kraft entfaltet und den Charakter einer künstlichen Schöpfung nicht verloren. Versuche, einen Stifter für ihn zu erfinden, die gemacht worden sind, sind natürlich gescheitert. Der Katholicismus aber ist wiederum — von dem Inhalte der Religion noch abgesehen — dem Manichäismus überlegen, weil in ihm der Stifter nicht nur als Offenbarungsträger, sondern als die persönliche Erlösung und als Sohn Gottes verehrt wird. Der Kampf des Katholicismus mit dem Neuplatonismus war um die Mitte des 4. Jahrhunderts bereits entschieden, obgleich sich dieser noch fast zwei Jahrhunderte im griechischen Reiche gehalten hat. Gegenüber dem Manichäismus war die katholische Kirche von Anfang an des Sieges gewiss; denn sie wurde in dem Momente privilegirte Reichskirche, als ihr der Manichäismus die Herrschaft streitig machte; aber dieser Gegner liess sich nicht vernichten. Er hat sich bis tief in das Mittelalter hinein im Orient und im Occident behauptet, wenn auch in verschiedenen Modificationen und Gestaltungen.

Quellen. a) Orientalische.

1. Muhammedanische. Unter den Quellen für die Geschichte des Manichäismus sind die orientalischen die wichtigsten; unter ihnen zeichnen sich die muhammedanischen, obgleich sie verhältnissmässig jung sind, durch treffliche Ueberlieferung und Unparteilichkeit aus und müssen an erster Stelle genannt werden, da in ihnen alte manichäische Schriften benutzt sind und wir sonst manichäische Originalschriften aus dem 3. Jahrhundert mit Ausnahme einiger kleiner und ziemlich unbedeutender Stücke nicht besitzen. Voran steht Abulfaradsch, Fihrist (c. 980), s. die Ausgabe von Flügel und desselben Werk: „Mani, seine Lehre und seine Schriften“, 1862; ferner: Shahrastânî, Kitâb al-milal wan-nuhal (12. Jahrh.), s. die Ausgabe von Cureton und die deutsche

Uebersetzung von Haarbrücker 1851; einzelne Notizen und Excerpte bei Tabari (10. Jahrh.), al-Bîrunî (11. Jahrh.) und anderen arabischen und persischen Historikern.

2. Christliche. Von den christlichen Orientalen bieten am meisten Ephraem Syrus († 373) in verschiedenen Schriften, der Armenier Esnîk, (s. Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1840 II; Langlois, Collection etc. II, p. 395 sq.), der im 5. Jahrhundert gegen Marcion und Mani schrieb, und der alexandrinische Patriarch Eutychius († 916), der eine Chronik (edid. Pococke 1628) verfasst hat. Ausserdem finden sich einzelne Nachrichten bei Aphraates (4. Jahrh.), Barhebraeus (13. Jahrh.) u. A.

b) Griechisch-lateinische.

Die älteste Erwähnung der Manichäer im römisch-griechischen Reich findet sich in einem Edict Diocletian's (s. Hänel, Cod. Gregor. tit. XV.), welches von Einigen für unecht gehalten, von Anderen auf die Jahre 287. 290. 296. 308 (so Mason, The persec. of Dioclet. p. 275 sq.) datirt wird. Eine kurze Nachricht bringt Eusebius (h. e. VII, 31). Die Hauptquelle sind für die griechischen und römischen Schriftsteller aber die Acta Archelai geworden, welche zwar nicht sind, was sie sein wollen (nämlich ein Bericht über eine Disputation zwischen Mani und dem Bischof Archelaus von Cascar in Mesopotamien), die aber doch sehr viel Zuverlässiges, namentlich über die Lehre des Mani, enthalten und auch manichäische Schriftstücke umfassen. Entstanden sind die Acten, welche übrigens aus verschiedenen Stücken bestehen, am Anfang des 4. Jahrhunderts wahrscheinlich in Edessa. Sie wurden noch in der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts aus dem Syrischen (dies behauptet Hieron., de vir. inl. 72; doch wird es von neueren Gelehrten bezweifelt) in's Griechische und bald darauf in's Lateinische übersetzt. Nur diese Superversion besitzen wir (edid. Zacagni 1698, Routh, Reliq. S. Vol. V, 1848); von der griechischen Version haben sich kleine Fragmente erhalten (s. über die Acta Archelai die Abhandl. von Zittwitz in der Zeitschr. f. die histor. Theol. 1873 und die Dissertation von Oblasinski, Acta disp. Arch. et Manetis, 1874. In der Gestalt, wie sie jetzt vorliegen, sind sie eine nach dem Muster der clementinischen Homilien mehrfach überarbeitete Compilation). Die Acta sind benutzt von Cyrillus Hierosolym. (catech. 6), Epiphanius (haer. 66) und sehr vielen Anderen. Alle griechischen und lateinischen Haeresiologen haben die Manichäer in ihre Kataloge aufgenommen; sie bringen aber nur selten originale Nachrichten über sie (s. Theodoretus, haer. fab. I, 26).

Wichtiges findet sich in den Beschlüssen der Concilien seit dem 4. Jahrhundert (s. Mansi, Acta Concil. und Hefele, Conciliengeschichte Bd. I—III) und in den Streitschriften des Titus von Bostra (6. Jahrh.) πρὸς Μανιχαίους (edid. de Lagarde 1859) und Alexander von Lycopolis, λόγος πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας (edid. Combefis.). Von Byzantinern verdienen Johannes Damascenus (de haeres. und Dialog.) und Photius (cod. 179 Biblioth.) hervorgehoben zu werden. Der Kampf mit den Paulicianern und Bogomilen, die man mit den Manichäern häufig einfach identificirt hat, lenkte das Interesse auch wieder diesen selbst zu. Im Abendlande sind die Werke des Augustin die grosse Fundgrube für die Kenntniss des Manichäismus („Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti" „Contra Faustum Manichaeum" „Contra Fortunatum" „Contra Adimantum" „Contra Secundinum" „De actis cum Felice

Manichaeo“ „De genesi c. Manichaeos“ „De natura boni“ „De duabus animabus“ „De utilitate credendi“ „De moribus eccl. cathol. et de moribus Manichaeorum“ „De vera religione“ „De haeres.“). Je vollständiger aber das Bild des Manichäismus ist, welches sich hier gewinnen lässt, um so vorsichtiger muss man in der Generalisirung sein; denn unzweifelhaft hat der Manichäismus des Occidents christliche Elemente aufgenommen, die dem ursprünglichen und dem orientalischen fehlen.

Mani's Leben.

Mani (Μάνης, Manes, Μανιχαῖος, Manichaeus — der Name ist bisher nicht erklärt; man weiss sogar nicht, ob er persischen oder semitischen Ursprungs ist) soll, wie die Acta Archelai sagen, ursprünglich „Cubricus“ geheissen haben (nach Kessler ist Cubricus entstellt aus „Schuraich“). Ueber sein Leben hat man im römisch-griechischen Reich niemals etwas Zuverlässiges gewusst; denn der Bericht in den Acta Archelai ist ganz tendenziös und unglaubwürdig. Mag es auch der Kritik gelingen, die Quellen nachzuweisen, aus denen er geflossen, die Tendenzen zu ermitteln, die hier eingewirkt, und so einige haltbare Stücke herauszuschälen, so vermag sie dies doch nur auf Grund der relativ glaubwürdigen, orientalisch-muhammedanischen Ueberlieferung. Diese ist desshalb allein zu befragen. Nach ihr ist Mani ein Perser von vornehmer Geburt, aus Mardin (das Geburtsjahr ist unsicher; Kessler hält die Angabe bei Bîrunî, Mani sei i. J. 527 der Aera der Astronomen Babels = 215/6 n. Chr. geboren, für zuverlässig), der von seinem Vater Fâtâk (Πατέκιος) zu Ktesiphon eine sorgfältige Erziehung erhielt. Da der Vater sich später der Confession der „Moghtasilah“, der Täufer, in Südbabylonien anschloss, so wurde auch der Sohn in den religiösen Lehren und Uebungen derselben erzogen. Die Täufer (s. den Fihrist) sind wohl nicht ohne Zusammenhang mit den Elkesaiten und Hemerobaptisten und jedenfalls auch den Mandäern verwandt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese babylonische Religionssecte christliche Elemente aufgenommen hatte. Der Knabe wurde mithin frühe mit sehr verschiedenen Religionsformen bekannt. Wenn auch nur ein kleiner Theil der Erzählungen über seinen Vater auf Wahrheit beruht — der grössere ist gewiss lediglich manichäische Legende —, so hat dieser schon den Sohn in das Religionsgemenge eingeführt, aus welchem das manichäische System entstanden ist. Dass Mani schon als Knabe Offenbarungen empfangen und sich kritisch zu der religiösen Unterweisung gestellt hat, erzählt die manichäische Ueberlieferung. Sie ist aber um so unglaubwürdiger, als dieselbe Ueberlieferung berichtet, es sei dem Knaben noch untersagt worden, von seinen neuen religiösen Einsichten öffentlich Gebrauch zu machen. Erst in einem Alter von 25—30 Jahren hat Mani am Hofe des Perserkönigs Sapores I. die Verkündigung seiner neuen Religion begonnen (angeblich am Krönungstag des Königs, i. J. 241/2). Dass er vorher christlicher Presbyter gewesen (dies sagt eine persische Ueberlieferung), ist jedenfalls unrichtig. Mani blieb nicht lange in Persien, sondern unternahm grosse Reisen zum Zweck der Ausbreitung seiner Religion und sandte auch Schüler aus. Nach den Acta Archelai erstreckte sich seine Missionsthätigkeit in den Westen, in das Gebiet der christlichen Kirche; aber aus den orientalischen Quellen ist es gewiss, dass Mani vielmehr in Transoxanien, Westchina und südlich bis nach Indien hin missionirt hat. Seine Thätigkeit war sowohl dort als in Persien nicht ohne Erfolg. Wie nach ihm Muhammed und wie vor ihm der Stifter der

Elkesaiten, so gab er sich selbst für den letzten und höchsten Propheten aus, der alle bisherige Gottesoffenbarung, der nur ein relativer Werth zukomme, überbietet und die absolute Religion aufrichtet. In den letzten Regierungsjahren des Sapores I. (c. 270) ist Mani in die persische Hauptstadt zurückgekehrt und erwarb sich selbst am Hofe Anhänger. Natürlich aber wurde die herrschende Priesterkaste der Magier, auf welche der König sich stützen musste, ihm feindlich und nach einigen Erfolgen wurde Mani gefangen genommen und musste dann flüchten. Der Nachfolger des Sapores, Hormuz (272—273), scheint ihm günstig gewesen zu sein, aber Bahrâm I. gab ihn dem Fanatismus der Magier Preis und liess ihn im J. 276/7 in der Residenz kreuzigen. Der Leichnam wurde geschunden; die Anhänger Mani's wurden von Bahrâm grausam verfolgt.

Mani's Schriften.

Mani selbst hat sehr viele Schriften und Sendschreiben verfasst, die zu einem grossen Theile den muhammedanischen Berichterstattern noch bekannt waren, aber jetzt verloren sind. Auch die späteren Vorsteher der manichäischen Kirchen haben religiöse Tractate geschrieben, so dass die alte manichäische Litteratur eine sehr umfangreiche gewesen sein muss. Mani bediente sich nach dem Fihrist der persischen und der syrischen Sprache; er erfand aber, wie die orientalischen Marcioniten vor ihm, ein eigenes Alphabet, welches uns der Fihrist überliefert hat. In diesem Alphabet wurden auch später die heiligen Schriften der Manichäer geschrieben. Der Fihrist zählt sieben Hauptwerke (sechs in syrischer, eines in persischer Sprache) Mani's auf; über einige von ihnen besitzen wir auch bei Epiphanius, Augustinus, Titus von Bostra und Photius sowie in der Abschwörungsformel (Cotelerius, PP. Apost. Opp. I p. 543) und in den Acta Archelai Angaben: 1) Das Buch der Geheimnisse (s. Acta Archel., enthaltend Auseinandersetzungen mit den im Orient verbreiteten christlichen Secten, namentlich den Marcioniten und Bardesaniten, sowie mit ihrer Auffassung des Alten und Neuen Testaments), 2) Das Buch der Riesen (Dämonen?), 3) Das Buch der Vorschriften für die Zuhörer (wahrscheinlich identisch mit der „epistula fundamenti" des Augustin und dem „Buche der Capitel" des Epiphanius und der Acta Archelai. Es ist das verbreitetste und populärste manichäische Werk gewesen, welches auch in das Griechische und Lateinische übersetzt worden ist — ein kurzer Inbegriff der ganzen Lehre von fundamentaler Autorität), 4) Das Buch Schâhpûrakân (Flügel wusste den Namen nicht zu deuten; nach Kessler bedeutet er: „Zuschrift an den König Sapores". Dieser Tractat war eschatologischen Inhalts), 5) Das Buch der Lebendigmachung (Kessler identificirt dieses Buch mit dem „Thesaurus [vitae]" der Acta Archelai, des Epiphanius, Photius und Augustin; ist dem so, dann war auch dieses Werk bei den lateinischen Manichäern im Gebrauch, 6) Das Buch πραγματεία (unbekannten Inhaltes), 7) — in persischer Sprache — ein Buch, dessen Titel in dem Fihrist, wie er uns vorliegt, nicht angegeben ist, welches aber wohl mit dem „h. Evangelium" (s. Acta Archel. und viele Zeugen) der Manichäer identisch ist. Es war dieses das Werk, welches die Manichäer den kirchlichen Evangelien entgegengestellt haben. Ausser diesen Hauptwerken hat Mani eine grosse Anzahl kleinerer Tractate und Briefe geschrieben. Die Epistolographie ist dann von seinen Nachfolgern fortgesetzt worden. Auch im griechisch-römischen Reich sind diese manichäischen Abhandlungen bekannt geworden und haben in Samm-

lungen existirt (s. das βιβλίον ἐπιστολῶν in der Abschwörungsformel; eine „epistula ad virginem Menoch" bei Augustin. In der „Bibliotheca graeca" VII² p. 311 sq. hat Fabricius die griechischen Fragmente manichäischer Briefe gesammelt). Auch gab es ein manichäisches Buch der „Denkwürdigkeiten" und der „Gebete" in griechischer Sprache, sowie vieles Andere (s. das „canticum amatorium", welches Augustin citirt), was Alles aber von den christlichen Bischöfen im Bunde mit der Obrigkeit vernichtet worden ist. Erhalten ist uns in den Acta Archelai ein manichäischer Brief an einen Marcellus. Zittwitz nimmt an, dass der Brief in der ursprünglichen Gestalt viel umfangreicher war, und dass der Verfasser der Acten aus ihm den Stoff zu den Reden Mani's, die er ihn bei der Disputation halten lässt, genommen hat. Derselbe Gelehrte führt den Bericht Turbo's in den Acten und die historischen Angaben in dem 4. Abschnitt derselben auf die Schrift eines Mesopotamiers Turbo zurück, der manichäischer Renegat und Christ gewesen sei. Hierüber aber kann man mindestens verschiedener Meinung sein.

Mani's Lehre. Das manichäische System.

So deutlich die Grundzüge der manichäischen Lehre auch heute noch aufgewiesen werden können, und so gewiss es ist, dass Mani selbst ein vollständiges System aufgestellt hat, so unsicher sind doch viele Details, da sie in den verschiedenen Stellen verschieden beschrieben werden, und so zweifelhaft bleibt es oftmals, welches die ursprüngliche Lehrmeinung des Stifters gewesen ist.

Das manichäische Religionssystem ist consequenter, schroffer Dualismus in der Form einer phantastischen Naturspeculation. Physisches und Ethisches wird nicht unterschieden: in dieser Hinsicht ist der Charakter des Systems durchweg ein materialistischer; denn es ist nicht nur ein Bild, wenn Mani das Gute mit dem Lichte, das Böse mit der Finsterniss zusammenstellt, sondern das Licht ist wirklich das einzig Gute und die Finsterniss das einzig Böse. Hieraus folgt, dass die religiöse Erkenntniss nichts anderes sein kann als Erkenntniss von der Natur und ihren Elementen, und dass die Erlösung lediglich in einer physikalischen Befreiung der Lichttheile von der Finsterniss bestehen kann. Die Ethik aber wird unter solchen Umständen zu einer Lehre von der Enthaltung in Bezug auf alle aus dem Bereich der Finsterniss stammenden Elemente.

Der widerspruchsvolle Charakter der gegenwärtigen Welt bildete auch für Mani den Ausgangspunkt seiner Speculation. Aber dieser Widerspruch stellt sich für ihn primär als ein elementarer dar, als ein ethischer erst in zweiter Reihe, sofern er die Sinnlichkeit des Menschen als Ausfluss der bösen Naturtheile beurtheilte. Aus dem widerspruchsvollen Charakter der Welt schliesst er zurück auf zwei, ursprünglich vollständig von einander geschiedene Wesen — das Licht und die Finsterniss. Beide aber sind nach Analogie eines Reiches zu denken. Das Licht stellt sich dar als der gute Urgeist (Gott, strahlend in den 10 [12] Tugenden der Liebe, des Glaubens, der Treue, des Hochsinns, der Weisheit, der Sanftmuth, des Wissens, des Verstandes, des Geheimnisses und der Einsicht), ferner als der Lichthimmel und die Lichterde mit ihren Aufsehern, den herrlichen Aeonen; die Finsterniss ist ebenfalls ein Geistesreich (richtiger: auch sie wird in geistiger resp. weiblicher Personification vorgestellt), aber sie hat keinen „Gott" an ihrer Spitze. Sie umfasst eine „Erde der Finsterniss". Wie die Lichterde fünf Merkmale hat (den linden Lufthauch, den kühlen-

den Wind, das helle Licht, das belebende Feuer, das klare Wasser), so auch die Erde der Finsterniss fünf (Nebel, Gluth, Glühwind, Dunkel, Qualm). Aus dem Reiche der Finsterniss ist der Satan herausgeboren mit seinen Dämonen. Von Ewigkeit her standen die beiden Reiche sich gegenüber. Sie berührten sich an einer Seite, aber sie blieben unvermischt. Da begann der Satan zu toben und machte einen Einfall in das Reich des Lichts, in die Lichterde. Der Lichtgott erzeugte nun mit seiner Syzygie, „dem Geiste seiner Rechten", den Urmenschen und sandte ihn, ausgerüstet mit den 5 reinen Elementen, zum Kampf wider den Satan. Doch dieser erwies sich als der stärkere. Der Urmensch erlag einen Augenblick. Zwar zog nun der Lichtgott selbst aus, schlug mit Hülfe neuer Aeonen („des Lebensgeistes" u. s. w.) den Satan völlig und befreite den Urmenschen. Aber ein Theil des Lichtes des Urmenschen war bereits von der Finsterniss geraubt, die fünf dunklen Elemente hatten sich bereits mit den lichten Geschlechtern vermischt. Der Urmensch konnte nur noch in den Abgrund hinabsteigen und die weitere Vermehrung der dunklen „Geschlechter" hindern, indem er ihre Wurzeln abschnitt; aber die einmal gemischten Elemente konnte er nicht sofort wieder trennen. Diese Mischelemente sind die Elemente der gegenwärtigen sichtbaren Welt. Diese ist aus ihnen gebildet worden auf Befehl des Lichtgottes; die Weltbildung ist bereits der Anfang der Erlösung der eingekerkerten Lichttheile. Die Welt selbst stellt sich dar als ein geordnetes Gefüge verschiedener Himmel und verschiedener Erden, welches getragen und gestützt wird von den Aeonen, den Lichtengeln. Es besitzt an der Sonne und dem Monde, welche ihrer Natur nach fast völlig rein sind, grosse Reservoire, in welchen die geretteten Lichttheile aufgespeichert werden. In der Sonne wohnt der Urmensch selbst sowie die herrlichen Geister, welche das Werk der Erlösung betreiben; in dem Monde thront die Mutter des Lebens. Die zwölf Sternbilder des Thierkreises sind eine kunstvolle Maschine, ein grosses Rad mit Schöpfeimern, welche die aus der Welt befreiten Lichttheile in den Mond und die Sonne, die leuchtenden, im Weltraum schwimmenden Schiffe, ergiessen. Dort werden sie auf's neue geläutert und gelangen schliesslich in das Reich des reinen Lichts zu Gott selbst. Diese in der Welt — in den Elementen und in den Organismen — verstreuten, der Erlösung harrenden Lichttheile haben die späteren occidentalischen Manichäer als den „Jesus patibilis" bezeichnet.

Es ist nun für den materialistischen und inhumanen Charakter des Systems bezeichnend, dass zwar die Weltbildung als ein Werk der guten Geister betrachtet, dagegen die Menschenschöpfung auf die Fürsten der Finsterniss zurückgeführt wird. Der erste Mensch, Adam, ist von dem Satan im Vereine mit der „Sünde", der „Habgier", der „Lust" erzeugt. In ihn bannte der Geist der Finsterniss aber alle die Lichttheile, die er geraubt hatte, um sie so sicherer beherrschen zu können. Adam ist also ein zwiespältiges Wesen, geschaffen nach dem Bilde des Satans, aber in seinem Innern den stärkeren Funken des Lichtes tragend. Beigesellt wird ihm vom Satan die Eva. Sie ist die verführerische Sinnlichkeit, obgleich auch sie einen kleinen Funken des Lichtes in sich hat. Stehen nun so die ersten Menschen ganz unter der Herrschaft der Teufel, so haben die herrlichen Geister sich doch gleich anfangs ihrer angenommen. Sie sandten Aeonen, so den Jesus, zu ihnen herab, die sie über ihre Natur belehrten und namentlich den Adam vor der Sinnlichkeit warnten. Aber der erste Mensch verfiel der Geschlechtslust. Zwar Kain und Abel sind nicht Söhne Adams,

sondern des Satans und der Eva; aber Seth ist der lichterfüllte Spross Adams und der Eva. So entstand die Menschheit, in deren einzelnen Gliedern das Licht sehr verschieden vertheilt ist. Stets aber ist es stärker in den Männern als in den Frauen. Die Dämonen suchten nun im Laufe der Geschichte die Menschen durch Sinnlichkeit, Irrthum und falsche Religionen (zu ihnen gehört vor Allem die Religion des Moses und der Propheten) an sich zu ketten, während die Lichtgeister ihren Destillationsprocess zur Gewinnung des reinen Lichtes in der Welt fortsetzten. Die Menschen aber können sie nur befreien, indem sie ihnen die richtige Gnosis über die Natur und ihre Potenzen bringen und sie vom Dienste der Finsterniss und der Sinnlichkeit abrufen. Zu diesem Zwecke sind Propheten in die Welt gesandt worden, Prediger der rechten Erkenntniss. Mani selbst scheint nach dem Vorgange der gnostischen Judenchristen Adam, Noah, Abraham (vielleicht Zoroaster und Buddha) für solche Propheten gehalten zu haben. Wahrscheinlich galt auch Jesus schon bei ihm für einen aus der Lichtwelt herabgestiegenen Propheten; aber nicht der historische Jesus, der teuflische Judenmessias, sondern ein gleichzeitiger Scheinmensch Jesus, der weder gelitten hat, noch gestorben ist (Jesus impatibilis). Nach der Lehre einiger Manichäer hat auch der Urmensch selbst als Christus die wahre Gnosis verbreitet. Jedenfalls aber gilt Mani selbst nach eigenem Anspruch als der letzte und grösste Prophet, der das Werk des Jesus impatibilis und des Paulus — auch dieser wird anerkannt — aufgenommen und erst die volle Erkenntniss gebracht hat. Er ist der „Führer", der „Gesandte des Lichts", der „Paraklet". Erst durch seine Thätigkeit und die seiner „Nachahmer, der Auserwählten", kommt die Ausscheidung des Lichtes aus der Finsterniss zu ihrem Ende. In sehr phantastischer Weise wird es im Systeme ausgemalt, durch welche Processe die entfesselten Lichttheile schliesslich bis zum Lichtgotte selbst aufsteigen. Wer bei Lebzeiten noch kein Auserwählter geworden ist, sich noch nicht völlig selbst erlöst hat, der hat schwere Läuterungen durchzumachen im Jenseits, bis auch er zur Seligkeit des Lichtes versammelt wird. Eine Seelenwanderungslehre hat man aber irrthümlich den Manichäern imputirt. Die Körper verfallen natürlich den finsteren Mächten ebenso wie die Seelen der unerlösten Menschen. Diese aber enthalten, wenigstens nach der ältesten Vorstellung, überhaupt kein Licht; nach einer späteren, der christlichen angepassten, gehen die in ihnen vorhandenen Lichttheile wirklich verloren. Sind endlich die Lichtelemente (vollständig oder soweit möglich) aus der Welt befreit, so tritt das Weltende ein. Alle herrlichen Geister kommen zusammen, selbst der Lichtgott erscheint, begleitet von den Aeonen und den vollkommenen Gerechten. Die die Welt stützenden Engel entziehen sich ihrer Last, und Alles stürzt zusammen. Ein ungeheuerer Brand verzehrt die Welt; die vollkommene Scheidung der beiden Potenzen tritt wieder ein: hoch oben das wieder zum Vollbestand gebrachte Lichtreich, tief unten die (jetzt machtlose?) Finsterniss.

Ethik, Gesellschaftsverfassung und Cultus der Manichäer.

Auf Grund dieser Lehre von der Welt kann die Ethik nur eine dualistisch-asketische sein. Da es aber nicht nur gilt, sich von den Elementen der Finsterniss zu befreien, sondern auch die Lichttheile zu pflegen, zu stärken und zu läutern, so ist die Ethik keine bloss negative. Sie zielt nicht auf Selbsttödtung ab, sondern auf Conservirung. Dennoch erscheint sie factisch als durchaus asketisch. Der Manichäer hat sich vor Allem des sinnlichen Genusses zu enthalten.

Durch drei „Siegel" soll er sich selbst dagegen verschliessen: durch das signaculum oris, manus und sinus. Das signaculum oris verbietet jeden unreinen Speisegenuss (unrein sind alle Thierleiber, der Wein u. s. w.; erlaubt ist die Pflanzenkost, weil in den Pflanzen mehr Licht enthalten ist; aber die Tödtung der Pflanzen, selbst das Abbrechen von Früchten und Zweigen, ist dem Manichäer nicht gestattet), sowie unreine Reden; das sign. manus verwehrt alle Beschäftigungen mit den Dingen, sofern sie Elemente der Finsterniss in sich tragen; das sign. sinus endlich verbietet namentlich jede Befriedigung der Geschlechtslust, also auch die Ehe. Durch eine sehr rigorose Fastenordnung wurde ausserdem das Leben geregelt. Die Fasttage waren ausgewählt nach gewissen astronomischen Conjuncturen. Regelmässig aber wurde am Sonntag gefastet (d. h. gefeiert), in der Regel auch am Montag. Die Zahl der Fasttage betrug fast ein Viertel des Jahres. Ebenso pünktlich waren die Gebetszeiten bestimmt. Viermal am Tage hat der Manichäer Gebete zu sprechen; Waschungen haben ihnen voranzugehen. Der Betende wendet sich der Sonne oder dem Monde oder dem Norden (als dem Sitze des Lichtes) zu. Doch hat man fälschlich hieraus geschlossen, dass im Manichäismus Sonne und Mond selbst angebetet würden. Im Fihrist sind uns Gebetsformeln der Manichäer erhalten. Die Gebete richten sich an den Lichtgott, an das ganze Lichtreich, an die herrlichen Engel und an Mani selbst, der in ihnen als „der grosse Baum, der da ganz Heilung ist", angeredet wird. Nach Kessler sind sie sehr verwandt mit den mandäischen und altbabylonischen Hymnen.

Eine so peinliche und strenge Askese, wie sie der Manichäismus forderte[1], konnte nur von Wenigen geleistet werden. Die Religion hätte demnach auf eine grössere Propaganda verzichten müssen, wenn sie nicht die Concession einer doppelten Sittlichkeit gemacht hätte. Man unterschied daher innerhalb der Gemeinschaft zwischen den „Electi" (Perfecti), den vollkommenen Manichäern, und den Catechumeni (Auditores), den Welt-Manichäern. Nur jene unterzogen sich allen Anforderungen, welche die Religion stellte; für diese wurden die Vorschriften herabgesetzt. Sie mussten den Götzendienst, die Zauberei, den Geiz, die Lüge, die Hurerei u. s. w. meiden; vor Allem durften sie kein lebendes Wesen tödten (die 10 Gebote Mani's). Sie sollten sich auch von der Welt nach Möglichkeit loslösen; aber in Wahrheit lebten sie wenig anders als ihre nichtmanichäischen Mitbürger. Wir haben hier also wesentlich dieselben Zustände wie in der katholischen Kirche, wo ja auch eine doppelte Sittlichkeit, die der Religiösen und die der Weltchristen, galt; nur dass im Manichäismus die Stellung der Electi eine noch angesehenere war als die der Mönche im Katholicismus. Denn die christlichen Mönche haben es doch niemals ganz vergessen, dass die Erlösung von Gott durch Christus geschenkt wird; die manichäischen Electi sind aber in Wahrheit selbst Erlöser; desshalb ist es auch die Pflicht der Auditores, den Electi die grösste Verehrung und Dienstleistung zu widmen. Diese in ihrer Askese dahinsiechenden Vollkommenen wurden bewundert und auf das hingebendste gepflegt. (Analog ist die Verehrung, welche im Katholicismus den Heiligen, im Neuplatonismus den „Philosophen" gezollt wird; aber das Ansehen der manichäischen Electi übertrifft das der Heiligen und Philosophen). Die Speisen wurden ihnen in Fülle dargebracht; durch den Genuss

[1] Er schützte auch die Nachahmung des apostolischen Lebens vor; s. die Note Raumer's zu Confess. Aug. VI, 7 (12).

befreiten die Electi aus den Pflanzen die Lichttheile. Sie beteten für die Auditores, sie segneten sie und traten intercessorisch für sie ein, dadurch die Läuterungen verkürzend, welche jene nach dem Tode durchzumachen haben. Auch haben nur die Electi die volle Kenntniss der religiösen Wahrheiten besessen (anders im Katholicismus).

Der Unterschied von Electi und Auditores constituirt aber noch nicht den Begriff der manichäischen Kirche; vielmehr gab es in derselben auch eine Hierarchie. Diese zerfiel in drei Grade, so dass es im Ganzen fünf Abstufungen in der manichäischen Religionsgesellschaft gab. Diese wird in ihrer Fünftheilung aufgefasst als ein Abbild der Glieder des Lichtreiches. An der Spitze stehen die Lehrer („die Söhne der Sanftmuth" = Mani und seine Nachfolger); es folgen die Verwaltenden („die Söhne des Wissens" = die Bischöfe); dann die Aeltesten („die Söhne des Verstandes" = die Presbyter); die Electi („die Söhne des Geheimnisses"); endlich die Auditores („die Söhne der Einsicht"). Die Zahl der Electi war wohl zu allen Zeiten eine geringe. Nach Augustin ist die Zahl der Lehrer 12, die der Bischöfe 72 gewesen. Einer der Lehrer scheint als Vorsteher an der Spitze der ganzen manichäischen Kirche gestanden zu haben. Wenigstens spricht Augustin von einem solchen, und auch der Fihrist weiss von einem Oberhaupte aller Manichäer. Die Verfassung hat also auch hier eine monarchische Spitze erhalten.

Der Cultus der Manichäer muss ein sehr einfacher gewesen sein und ganz wesentlich aus Gebeten, Hymnen und Ceremonien der Anbetung bestanden haben. Dieser einfache Gottesdienst leistete der heimlichen Verbreitung der Lehre Vorschub. Es scheinen ausserdem, wenigstens im Abendlande, die Manichäer sich an die Festordnung der Kirche angeschlossen zu haben. Die Electi feierten besondere Feste; gemeinsames Hauptfest Aller aber war das „Bema" (βῆμα), das Fest des „Lehrstuhls" zur Erinnerung an den Tod Mani's im Monat März. Vor einer geschmückten, aber leer stehenden Cathedra, die sich auf einem Podium von fünf Stufen erhob, warfen sich die Gläubigen nieder. Lange Fasten begleiteten das Fest. Von den Mysterien und „Sacramenten" der Manichäer konnten die christlichen und muhammedanischen Berichterstatter wenig erfahren; jene haben desshalb den Vorwurf obscöner Handlungen und scheusslicher Gebräuche erhoben. Es darf aber als unzweifelhaft gelten, dass die späteren Manichäer Mysterien nach Analogie der christlichen Taufe und des Abendmahls gefeiert haben. Diesen mögen alte, schon von Mani selbst angeordnete, aus der Naturreligion stammende Weihen und Ceremonien zu Grunde gelegen haben.

Die geschichtliche Stellung des Manichäismus.

Nach dem heutigen Stande der Forschung ist es ausgemacht und auch die oben gegebene Darstellung wird es gezeigt haben, dass der Manichäismus nicht auf dem Boden des Christenthums entstanden ist. Man kann sogar mit mehr Recht den Muhammedanismus eine christliche Secte nennen als den Manichäismus; denn Muhammed steht der jüdischen und christlichen Religion ungleich näher als Mani. Es ist Kessler's Verdienst, gezeigt zu haben, dass die altbabylonische Religion, die Urquelle aller vorderasiatischen Gnosis, die Grundlage des manichäischen Systems gewesen ist. Die früher geltende Annahme ist also unrichtig, der Manichäismus sei eine Reformbewegung auf dem Boden des Parsismus gewesen, eine Modification des Zoroastrismus unter dem Einfluss des

Christenthums. Der Manichäismus ist vielmehr eine Religionsstiftung, die in den Kreis der semitischen Religionen gehört: er ist die den nationalen Schranken entnommene, durch christliche und persische Elemente modificirte, zur Gnosis erhobene, das menschliche Leben durch strenge Regeln umgestaltende, semitische Naturreligion. Aber mit dieser Erkenntniss ist der Ursprung des Manichäismus doch nur erst sehr allgemein erklärt. Es fragt sich, durch welche Vermittelungen und in welchem Umfange Mani persische und christliche Elemente aufgenommen hat, ferner: in welcher Form die altbabylonische Naturreligion von ihm verwendet worden ist.

Was nun das Letztere betrifft, so ist bekannt, dass die semitischen Naturreligionen bereits seit zwei Jahrhunderten vor Mani von einzelnen enthusiastischen oder speculativen Köpfen aufgenommen, philosophisch vertieft und zu „Systemen" umgearbeitet worden sind, für welche man durch mysteriöse Culte Propaganda machte. Mani's Unternehmen ist also kein neues, sondern es ist vielmehr das letzte in einer langen Reihe von ähnlichen. Auch schon die früheren, von dem Samariter Simon Magus ab, haben christliche Elemente in grösserer oder geringerer Zahl aufgenommen, und die christlichen gnostischen Schulsecten Syriens und Vorderasiens gehen sämmtlich auf die altsemitischen Naturreligionen zurück, die hier zu einer Philosophie der Welt und des Lebens umgestaltet sind. Es scheinen aber speciell die Lehren der babylonischen Secte der Moghtasilah für Mani den Stoff zu seiner religionsphilosophischen Speculation geliefert zu haben. Die Religion dieser Secte ist aber eine rein semitische gewesen (s. die erschöpfende Abhandlung von Kessler über die Mandäer in der Real-Encyklopädie für prot. Theol. u. Kirche, 2. Aufl. Band IX S. 205 ff.; die Mandäer sind den Moghtasilah verwandt). Von hier stammte der schroffe Dualismus, welcher dem System Mani's zu Grunde liegt; denn die altpersische Religion ist nicht principiell dualistisch, sondern im letzten Grunde monistisch, da Ahriman ein Geschöpf Ormuzd's ist. Indessen sind von Mani doch auch altpersische Theologumena verwerthet worden. Schon die Bezeichnung der Gegensätze als „Licht" und „Finsterniss" ist schwerlich unabhängig vom Parsismus, und auch sonst finden sich im Manichäismus termini technici aus der persischen Religion. Ob die Idee der Erlösung bei Mani auf die altbabylonische Religion oder auf die zoroastrische zurückgeht, wage ich nicht zu entscheiden; die Idee des „Propheten" und des „Urmenschen" ist jedenfalls eine semitische.

Sehr schwierig ist es festzustellen, wie weit Mani's Kenntniss des Christenthums gereicht und wie viel er selbst demselben entlehnt hat, ferner durch welche Vermittelungen ihm Christliches zugekommen ist. Jedenfalls hat schon sehr frühe in den Gebieten des Manichäismus, wo er stärker mit dem Christenthum in Berührung trat, nachträglich eine Beeinflussung jenes durch dieses stattgefunden. Die occidentalischen Manichäer des 4. und 5. Jahrhunderts sind viel „christlicher" als die orientalischen. In dieser Hinsicht hat der Manichäismus also dieselbe Entwickelung durchgemacht wie der Neuplatonismus. Was Mani selbst betrifft, so ist es wohl das sicherste, anzunehmen, dass er sowohl das Judenthum als das katholische Christenthum für durchaus falsche Religionen gehalten hat. Wenn er aber nun doch nicht nur sich selbst als den verheissenen Parakleten bezeichnet — es ist wahrscheinlich, dass diese Bezeichnung von ihm selbst herrührt —, sondern auch dem „Jesus" eine so hohe Rolle in seinem Systeme eingeräumt hat, so lässt sich das schwerlich anders erklären als durch

die Annahme, dass er zwischen Christenthum und Christenthum einen Unterschied machte. Die Religion, die von dem historischen Christus ausgegangen, war ihm ebenso verwerflich wie dieser selbst und wie das Judenthum, d. h. der Katholicismus galt ihm als Teufelsreligion; aber von dem Jesus der Finsterniss unterschied er den Jesus des Lichts, der gleichzeitig mit jenem gewirkt hat. Diese Unterscheidung stimmt ebenso frappant mit der des Gnostikers Basilides zusammen, wie die Kritik am A. T., welche der Manichäismus geübt hat, mit der marcionitischen (s. schon die Acta Archelai, in welchen Mani die Antithesen Marcion's in den Mund gelegt werden). Endlich zeigen die manichäischen Lehren Uebereinstimmung mit den christlich-elkesaitischen; doch ist es möglich, ja wahrscheinlich, dass diese von der gemeinsamen altsemitischen Quelle abzuleiten sind, daher nicht weiter in Betracht kommen. Das geschichtliche Verhältniss Mani's zum Christenthum wird also dieses sein: von dem Katholicismus, den er höchst wahrscheinlich gar nicht genauer gekannt hat, hat Mani nichts entlehnt, hat ihn vielmehr als teuflischen Irrthum abgewiesen. Dagegen betrachtete er das Christenthum, wie es in den basilidianischen und marcionitischen Secten (auch bei den Bardesaniten?) sich entwickelt hatte, als eine relativ werthvolle und richtige Religion. Entnommen aber hat er derselben, wie auch der persischen, fast nur „Namen" und etwa noch die Kritik am A. T. und dem Judenthum, soweit er sie brauchte. Auf Beeinflussung von Seiten des Marcionitismus deutet auch die hohe Schätzung des Apostels Paulus (und seiner Briefe?) bei Mani, sowie die ausgesprochene Verwerfung der Apostelgeschichte. Einen Theil des evangelischen Geschichtsstoffs scheint Mani anerkannt und nach seiner eigenen Lehre gedeutet zu haben.

Schliesslich fragt es sich noch, ob nicht im Manichäismus auch buddhistische Elemente zu erkennen sind. Die meisten neueren Gelehrten seit F. Chr. Baur haben diese Frage bejaht. Nach Kessler soll Mani wenigstens für die Moral die Lehre Buddha's benutzt haben. Dass Mani, der grosse Reisen bis Indien hin unternommen hat, den Buddhismus gekannt hat, ist nicht zweifelhaft. Der Name Buddha (Budda), der in der Legende über Mani und vielleicht in dessen eigenen Schriften vorkommt, deutet ferner darauf hin, dass der Religionsstifter sich auch mit dem Buddhismus befasst hat. Aber das, was er demselben für seine Lehre entnommen hat, kann nur ganz unbedeutend gewesen sein. Bei genauerer Vergleichung findet man, dass die Verschiedenheit zwischen Buddhismus und Manichäismus in allen Hauptlehren eine sehr grosse ist, und dass die Aehnlichkeiten fast überall nur zufällige sind. Dies gilt auch von der Moral und Askese. Es giebt keinen Punkt im Manichäismus, für dessen Erklärung man an den Buddhismus appelliren müsste. Unter solchen Umständen bleibt die Verwandtschaft der beiden Religionen eine blosse Möglichkeit; auch die Untersuchung von Geyler (Das System des Manichäismus und sein Verhältniss zum Buddhismus, Jena 1875) hat diese Möglichkeit nicht zur Wahrscheinlichkeit erheben können.

Wie ist es zu erklären, dass der Manichäismus sich so rapid verbreitet hat und wirklich eine Weltreligion geworden ist? Man hat geantwortet, weil er die vollendete Gnosis, das reichste, consequenteste und kunstvollste System auf dem Boden der altbabylonischen Religion war (so Kessler). Diese Erklärung reicht nicht aus, denn keine Religion wirkt vornehmlich durch ihr, wenn auch noch so vollendetes Lehrsystem; sie ist aber auch nicht richtig, denn die

älteren gnostischen Systeme sind nicht dürftiger gewesen als das manichäische. Was dem Manichäismus vielmehr Kraft verlieh, war vor Allem die Verbindung uralter Mythologie und eines schroffen, materialistischen Dualismus mit einem höchst einfachen, geistigen Cultus und einer strengen Sittlichkeit. Vergleicht man ihn mit den semitischen Naturreligionen, so leuchtet ein, dass er die Mythologien jener (zu „Lehren" umgestaltet) beibehalten, dass er aber den ganzen sinnlichen Cultus abgeschafft und einen geistigen Gottesdienst sowie strenge Sittlichkeit an die Stelle desselben gesetzt hat. So war er im Stande, die neuen Bedürfnisse einer alten Welt zu befriedigen. Er bot Offenbarung, Erlösung, sittliche Tugend und Unsterblichkeit, geistige Güter, auf dem Boden der Naturreligion. Ferner will die einfache und doch feste Gesellschaftsordnung beachtet sein, welche schon Mani selbst seiner Stiftung gegeben hat. Die Wissenden und die Unwissenden, die Enthusiasten und die Weltmenschen konnten hier Aufnahme finden, und einem Jeden wurde nicht mehr auferlegt als er tragen konnte und wollte; ein Jeder aber wurde durch die Aussicht auf eine zu erreichende höhere Stufe gelockt und gefesselt, die Begabten zudem noch durch das Vorgeben, dass sie sich keiner Autorität zu unterwerfen hätten, vielmehr durch die reine Vernunft zu Gott geführt werden würden. Wie sich diese Religion somit den individuellen Bedürfnissen vielleicht von vornherein angepasst hat, so war sie auch fähig, Fremdes fort und fort sich anzueignen. Von Anfang an mit Fragmenten verschiedener Religionen ausgestattet, konnte sie diesen Besitz vermehren oder vermindern, ohne ihr eigenes elastisches Gefüge zu sprengen. Ein grosse Anpassungsfähigkeit ist aber einer Weltreligion ebenso nöthig, wie ein göttlicher Stifter, in welchem man die höchste Offenbarung Gottes selber anschauen und verehren darf. Der Manichäismus kennt in Wahrheit zwar keinen Erlöser, obwohl er Mani so nennt, sondern nur einen physischen und gnostischen Erlösungsprocess; aber er besitzt in Mani den höchsten Propheten Gottes.

Beachtet man schliesslich, dass der Manichäismus dem Probleme von Gut und Böse, welches im 2. und 3. Jahrhundert dem menschlichen Geschlecht besonders drückend geworden war, eine einfache, scheinbar tiefe und doch bequeme Lösung gegeben hat, so werden die wichtigsten Momente genannt sein, die seine rasche Verbreitung erklären.

Skizze der Geschichte des Manichäismus.

Der Manichäismus fasste zunächst im Orient, d. h. in Persien, Mesopotamien und Transoxanien, festen Fuss. Die Verfolgungen, die er zu bestehen hatte, hinderten seine Verbreitung nicht. Der Sitz des manichäischen Papstes war Jahrhunderte lang in Babylon, später in Samarkand. Auch nachdem der Islam den Orient erobert hatte, hielt sich die manichäische Kirche, ja sie scheint sich durch die muhammedanischen Siegeszüge noch weiter verbreitet zu haben und gewann unter den Muhammedanern selbst oftmals geheime Anhänger. Die Lehre und die Disciplin der manichäischen Kirche hat sich im Orient wenig verändert, namentlich ist sie hier der christlichen Religion nicht näher gerückt. Wohl aber erlebte der Manichäismus mehrere Male Reformationsversuche; denn natürlich verweltlichten seine „Auditores" sehr leicht. Die Reformationsversuche führten auch vorübergehend zu Spaltungen und Sectenbildung. Im Ausgang des 10. Jahrhunderts, zu der Zeit als der Fihrist geschrieben wurde, waren die Manichäer in Mesopotamien und Persien bereits aus den Städten stark verdrängt

und hatten sich auf die Dörfer zurückgezogen. Aber in Turkestan und bis an die Grenzen China's hin gab es zahlreiche manichäische Gemeinden, ja selbst ganze Stämme, welche die Religion Mani's angenommen hatten. Wahrscheinlich haben erst die grossen mongolischen Völkerzüge dem Manichäismus in Centralasien ein Ende bereitet. In Indien aber, an der Küste von Malabar, hat es noch im 15. Jahrhundert neben den Thomaschristen Manichäer gegeben (s. Germann, Die Thomaschristen 1875). In das griechisch-römische Reich ist der Manichäismus erst um das J. 280 zur Zeit des Kaisers Probus eingedrungen (s. Eusebius, Chronicon). Darf man das Edict Diocletians gegen die Manichäer für echt nehmen, so hatte er schon am Anfang des 4. Jahrhunderts festen Fuss im Westen gefasst; aber noch Eusebius um 325 hat die Secte nicht genau gekannt. Erst seit c. 330 verbreitet sich der Manichäismus rapid im römischen Reiche. Seine Anhänger recrutirten sich einerseits aus den alten gnostischen Secten (namentlich aus den Marcioniten — der Manichäismus hat ausserdem die Entwickelung der marcionitischen Kirchen im 4. Jahrhundert stark beeinflusst), andererseits aus der grossen Zahl der „Gebildeten", die eine „vernünftige" und doch irgendwie christliche Religion erstrebten und die „freie Forschung" zum Panier erhoben. Die Kritik am Katholicismus und die Polemik wurden nun die starke Seite des Manichäismus, namentlich im Abendlande. Die Anstösse, welche das A. T. jedem Vernünftigen bot, räumte er ein und gab sich selbst als ein „Christenthum" ohne A. T. Statt der subtilen katholischen Theorien über göttliche Vorherbestimmung und menschliche Freiheit und statt der schwierigen Theodice bot er eine höchst einfache Auffassung von der Sünde und vom Guten. Die Lehre von der Menschwerdung Gottes, die den aus den alten Culten zu der Universalreligion Uebergehenden besonders anstössig war, wurde vom Manichäismus nicht verkündigt. In der Ablehnung derselben traf er mit dem Neuplatonismus zusammen. Aber während dieser bei aller hier und dort versuchten Anpassung an das Christenthum keine Formel fand, um die besondere Verehrung Christi bei sich einzuführen, gelang es den abendländischen Manichäern, ihrer Lehre den christlichen Anstrich zu geben. Von der manichäischen Mythologie wurde wohl nur der schroffe physische Dualismus populär; die barbarischen Bestandtheile derselben wurden klüglich verhüllt als ein „Geheimniss", ja selbst von den Adepten hie und da ausdrücklich desavouirt. Je weiter der Manichäismus in den Westen vordrang, desto christlicher und philosophischer wurde er; in Syrien erhielt er sich verhältnissmässig rein. In Nordafrika fand er die zahlreichsten Anhänger, heimliche selbst unter dem Klerus; man darf zur Erklärung vielleicht auf den semitischen Ursprung eines Theiles der nordafrikanischen Bevölkerung verweisen. Augustin ist 9 Jahre lang „Auditor" gewesen, während Faustus damals der angesehenste manichäische Lehrer im Westen war. In den späteren Schriften gegen den Manichäismus behandelt Augustin hauptsächlich folgende Probleme: 1) das Verhältniss von Wissen und Glauben, Vernunft und Autorität, 2) die Natur des Guten und Bösen und den Ursprung des Letzteren, 3) die Existenz des freien Willens und sein Verhältniss zur göttlichen Allmacht, 4) das Verhältniss der Uebel in der Welt zur göttlichen Weltordnung. Die christlichen byzantinischen und römischen Kaiser von Valens ab haben strenge Gesetze gegen die Manichäer erlassen. Aber sie fruchteten zunächst sehr wenig. Die „Auditores" waren schwer aufzuspüren und gaben eigentlich auch wenig Anlass zu einer Verfolgung. In Rom selbst hatte der Manichäismus besonders unter den Gelehrten und Professoren zwischen 370

und 440 grossen Anhang, und er drang in's Volk ein durch eine populäre Litteratur, in welcher selbst die Apostel eine hervorragende Rolle spielten („apokryphe Apostelgeschichten"). Auch asketische Reformationsversuche hat er im Westen erlebt; doch wissen wir von ihnen wenig. Energisch trat in Rom erst Leo der Grosse im Bunde mit der Staatsgewalt gegen den Manichäismus auf. Valentinian III. verhängte über seine Anhänger die Verbannung, Justinian die Todesstrafe. In Nordafrika scheint der Manichäismus durch die vandalische Verfolgung erloschen zu sein. Sonst ist er weder im byzantinischen Reich noch im Westen wirklich ausgestorben; denn er hat den Anstoss zu neuen Sectenbildungen im frühen Mittelalter gegeben, welche ihm verwandt blieben. Ist es auch nicht ausgemacht, dass schon die spanischen Priscillianer im 4. Jahrhundert vom Manichäismus beeinflusst worden sind, so ist es doch unzweifelhaft, dass sowohl die Paulicianer und Bogomilen als auch die Katharer auf den Manichäismus (und Marcionitismus) zurückzuführen sind. Somit hat zwar nicht das System des Persers Mani, wohl aber der christlich modificirte Manichäismus die katholische Kirche des Abendlandes bis in's 13. Jahrhundert begleitet.

Litteratur: Beausobre, Hist. critique de Manichée et du Manichéisme 2 Voll. 1734 sq. (Die christlichen Elemente im Manichäismus sind hier zu stark hervorgehoben). Baur, Das manichäische Religionssystem 1831 (Die manichäische Speculation ist hier speculativ dargestellt). Flügel, Mani 1862 (Untersuchung auf Grundlage des Fihrist). Kessler, Unters. z. Genesis des manich. Religionssystems 1876; derselbe „Mani, Manichäer" im R.-Encykl. f. protest. Theol. u. K. 2. Aufl. Bd. IX S. 223—259. Dieser Artikel enthält das Beste, was wir über den Manichäismus besitzen; die oben gegebene Darstellung ruht in mehreren Ausführungen auf demselben. Erwähnt seien die älteren Darstellungen von Mosheim, Lardner, Walch, Schröckh, sowie die Monographie von Trechsel, Ueber Kanon, Kritik und Exegese der Manichäer, 1832 und die Abhandlung von A. Newmann, Introductory Essay on the Manichaean heresy, 1887.

Nachträge.

S. 305 Anmerk. Z. 3 v. u. lies statt ἀποστόλου vielmehr „ἀνδρός".

S. 321 Text Z. 3 v. u.: Zu dieser Gruppe gehört auch die Apostelgeschichte. Weiss (Einl. i. d. N. T. S. 68 f. 75) hat richtig gesehen, dass für Clemens die Apostelgeschichte auf einer Stufe mit dem κήρυγμα Πέτρου (nicht mit den Evangelien) steht. Clemens nennt das Buch aber auch schon πράξεις τῶν ἀποστόλων (an einigen Stellen einfach πράξεις) und benutzt es ziemlich häufig (s. Paedag. II, 16. 56. Strom. I, 50. 89. 91. 92. 153. 154. III, 49. IV, 97. V, 75. 82. VI, 63. 101. 124. 165).

S. 326 Z. 15: Zur Unterordnung des A. T. unter das N. T., der Propheten unter die Apostel, wie sie sich im Laufe des 3. Jahrhunderts herausbildete, vgl. die Stelle Novat., de trinit. 29: „Unus ergo et idem spiritus qui in prophetis et apostolis, nisi quoniam ibi ad momentum, hic semper. Ceterum ibi non ut semper in illis inesset, hic ut in illis semper maneret, et ibi mediocriter distributus, hic totus effusus, ibi parce datus, hic large commodatus."

Bayerische Staatsbibliothek München

60.- I/III

I III
(6.-)

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Harnack, Adolf von

Lehrbuch der Dogmengeschichte

Bd.: 1

Freiburg i.B. [u.a.] 1888

Dogm. 1230 e-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11601444-0